

ESPÍRITU SANTO Y MONAQUISMO, HOY¹

I - LA IGLESIA DEL ESPÍRITU SANTO Y LA VIDA MONÁSTICA

El Cuerpo celestial de Cristo, como Cuerpo sacramental, “místico”, es un “Cuerpo pneumático” -*sôma pneumatikon* dice el apóstol-, es decir, el lugar del Espíritu, el lugar de un permanente Pentecostés.

A través de todo el evangelio, Jesús se presenta y aparece como el consagrado del Espíritu. El Espíritu Santo, que es el Reino del Padre, constituye simultáneamente la Unción mesiánica de Jesús: no cesa de reposar en Él, como lo subrayan las grandes teofanías trinitarias del Bautismo en el Jordán y la Transfiguración en el monte. En el Evangelio de Juan, en el último sermón después de la cena, Jesús acaba de revelar el papel del Espíritu: es un nuevo Paráclito que ha de interiorizar la presencia del Crucificado y comunicar a los hombres el Amor trinitario.

De hecho, después que Dios, “por su diestra”, es decir el Padre, por el Espíritu, hubo resucitado a Jesús, el “cuerpo pneumático” de Cristo se convierte en cuerpo eclesial, estructurado por la “epiclesis” original y como permanente, la del Señor exaltado a la derecha del Padre e intercediendo ante Él -éste es el sentido de la carta a los Hebreos- para que envíe a la Iglesia expectante el Espíritu de Pentecostés. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, derrama en adelante en el Espíritu las energías de la Resurrección. Los Hechos de los Apóstoles, jamás interrumpidos en la vida profunda de la Iglesia, aparecen como el evangelio del Espíritu, donde éste habla y actúa personalmente “en nombre de Jesús”, es decir, en su presencia eucarística y en su invocación. Según la profecía de Joel que cita Pedro, en los últimos días el Espíritu se derramará sobre toda carne y “todo el que invoque el Nombre del Señor se salvará” (*Hch 2,21*).

Más allá de las consideraciones arqueológicas, hay que insistir en esta *estructura epiclética* de la Iglesia: la Iglesia es, en el Espíritu, el sacramento del Resucitado; el cuerpo sacramental de este último, en virtud de la relación de mutuo servicio que lo une al Espíritu, aparece como el espacio por excelencia del Espíritu - no porque el Espíritu esté encerrado allí, sino porque desde allí rebalsa hasta el corazón del mundo. Ya que los “misterios”, y en primer término la eucaristía, nos integran en el Cuerpo de Cristo, entramos en ese lugar -el único sin obstáculo- donde la “vida en la muerte” se invierte en “vida en el Espíritu”. “Te rogamos, Señor, que envíes tu Espíritu Santo sobre el sacrificio de la comunidad, dice la *epiclesis* de Hipólito de Roma, congégala, únela y concede a todos los santos que la componen la plenitud del Espíritu Santo”. Recordemos también estas fórmulas de las liturgias eucarísticas “bizantinas”: “Envía tu Espíritu Santo sobre nosotros (sobre la asamblea como ofrenda) y sobre los dones ofrecidos aquí (sobre la ofrenda de la asamblea)”. “Que todos los que participamos de este único pan y de este único cáliz, nos unamos entre nosotros por la comunión en un mismo Espíritu”. “Hemos recibido al Espíritu celestial”, cantan los que vuelven de comulgar, y, en la tradición siríaca, la eucaristía es llamada a menudo “fuego y Espíritu”. “El fuego y el Espíritu están en nuestro bautismo, -escribía Efrén el Sirio-; en el pan y en el cáliz están también el fuego y el Espíritu”². En el Oriente cristiano, la unión relativamente tardía del sacramento de la crismación al del bautismo, acentúa la dimensión pneumática de éste último: morir y resucitar en Cristo, es tener acceso al reino del Espíritu. Ya san Pablo vincula estrechamente a Cristo y al Espíritu en una perspectiva sacramental: “Porque en un solo Espíritu todos hemos sido bautizados... Y todos hemos bebido de un solo Espíritu” (*I Co 12,13*). El apóstol prácticamente identifica las dos

¹ De *Collectanea Cisterciensia*, 38 - 1976 - 2. Tradujo: Hna Isabel Guiroy, osb. Santa Escolástica.

² De *fide*, cit. por E. BECK, *Le baptême chez saint Ephrem, études et textes*, en *L'Orient Syrien* 1 (1956), p. 115.

fórmulas: “los que están en Cristo Jesús” (*Rm* 8,1) y “vosotros en el Espíritu” (*Rm* 8,9). Porque “el Señor es el Espíritu” (*2 Co* 3,17).

“Dios se hizo *sarcóforo* (portador de la carne) para que el hombre pueda ser *pneumatóforo* (portador del Espíritu)”, escribía Atanasio de Alejandría (PG 26,996). Para un cristiano, vida espiritual significa vida en el Espíritu, o mejor dicho, el Espíritu como vida, en la medida en que nos enraizamos en el Cuerpo de Cristo -“las cosas santas”- y nos dilatamos en la “comunidad de los santos”, porque es el Espíritu quien constituye a la Iglesia en *koinonía* - comunión. Por medio de una muerte-resurrección bautismal, que se convierte en la “clave” de toda nuestra existencia, recibimos en Cristo al Espíritu “vivificador” hipóstasis de la Vida más fuerte que la muerte, en quien debemos encontrar nuestro hálito de resucitados. El espíritu nos introduce en las “profundidades de Dios” (*1 Co* 2,10), que no son un abismo indiferenciado sino plenitud y fuente de la consustancialidad personal: la existencia que nos comunica el Espíritu es la misma existencia trinitaria. En efecto, en el Espíritu confesamos que “Jesús es el Señor” (*1 Co* 12,3) y nos atrevemos a llamar a Dios “*Abba*, Padre” (*Rm* 8,15). Toda la antinomia *apofática* se inscribe en ese nombre de Padre, superior al de Dios, según los testigos de la edad patristica; porque el Padre es a la vez la fuente de la divinidad inaccesible -*hypertheos*- y el que nos comunica esa divinidad en Cristo, por el Espíritu, de modo que podamos llamarlo *Abba*, con una increíble ternura...

Vida en Cristo, vida en el Espíritu, vida en la Trinidad. Más allá tanto de las fusiones del Oriente no cristiano como de la yuxtaposición del Occidente aparentemente post-cristiano, la plenitud trinitaria funda, ¡manta, realiza toda exigencia de comunión; más aún, nos revela lo que puede ser esta última: en la Trinidad, escribía san Juan Damasceno, “las Personas están unidas no para confundirse sino para contenerse recíprocamente, cada una contiene la unidad, tanto por su relación a las demás como por su relación a sí misma”³.

De este modo, en la verdadera historia de los hombres, la revelación trinitaria se inscribe como la revelación de la persona y del amor. La antropología trinitaria -que es una auténtica teología del hombre-, descubre en Cristo, bajo las llamas del Espíritu, “un solo hombre” en el sentido más realista, en la diversidad de las personas: no solamente son semejantes -*homoiousianas*- sino consustanciales -*homoousianas*-. O incluso, retomando con Máximo el Confesor la cosmología trinitaria, tan paulina, de los pre-nicenos: el hecho de que exista el ser, según una ontología del misterio, nos habla del Padre; el hecho de que el hombre *logikos* pueda expresar -y dar- su sentido, nos habla del *Logos* que lo ordena y estructura todo; el hecho de que, contra la entropía universal, la materia tienda hacia la vida, la vida hacia la conciencia y la conciencia hacia el Dios encarnado, nos habla del Sople vivificante.

La Iglesia del Espíritu aparece así como el mundo que se transfigura, devuelto a su transparencia original pero en una perspectiva escatológica, va que las energías divinas, que se derraman desde ese punto de transparencia al corazón de los seres Y de las cosas, inflaman poco a poco. a través de la comunión de los santos, a la humanidad y al cosmos. La Iglesia del Espíritu Santo nos da la fuerza de descifrar, y por lo tanto de liberar, la verdad de los seres y de las cosas, la sacramentalidad del mundo, el icono de cada rostro. La Iglesia no se superpone a lo real: constituye su profundidad, revela tanto la liturgia cósmica como el apocalipsis de la historia.

La Iglesia se nos presenta así bajo dos aspectos que tienden a corresponderse -y que a veces no se corresponden. Por una parte, está fundada sobre la roca de una plenitud ya adquirida, ya ofrecida: la presencia victoriosa y transfigurante del Resucitado, en el cual Dios y la humanidad, Dios y el mundo están unidos definitivamente. Esto es lo que atestigua la “dispensación de los misterios” por medio del ministerio del obispo y del sacerdote. Pero, por otro lado, esta plenitud debe manifestarse en nuestras existencias personales, no sólo individualmente sino en conjunto,

³ *De fide orthodoxa* 1,8: PG 94,829.

en Iglesia. en comunión, por la unión del Espíritu Santo y de nuestras libertades, Todo está dado en Cristo; pero al ir al encuentro de Cristo en el Espíritu todo tiene que ser descubierto de nuevo constantemente. El Espíritu es novación; se relaciona con lo mas personal de cada uno y no cesa de inspirar, entre Dios y la humanidad, las “palabras nuevas” de un Cantar de los Cantares que nunca termina. El Espíritu exige de nosotros el arrepentimiento y la creación, la *metanoia*, que es un verdadero vuelco de nuestra captación de lo real, y la *metanoia* permite el surgimiento, a la vez inmemorial y nuevo, de la intercesión, del servicio y de la celebración.

La Iglesia es en su dimensión humana, decía Orígenes, esa prostituta que Cristo no cesa de lavar con su sangre para convertirla en la esposa sin mancha. Como cada uno de nuestros destinos, la Iglesia conoce momentos de sequedad y de vacío, en los cuales el Espíritu parece abandonarla, ya sea cuando se adormece, olvidando arrepentirse y servir a la vida, Ya sea cuando se enardece, imitando al mundo y su cultura. Entonces es cuando aparecen los monjes.

Según los Padres, los monjes son aquellos que intentan vivir hasta sus últimas consecuencias la vida según el Evangelio, buscando lo Único necesario y violentando por lo tanto a la muerte que nos impregna y de la cual toman una aguda conciencia: violencia de la obediencia, que libera del *ego* y de sus personajes; violencia de la pobreza, que libera de todas las pertenencias en todos los sentidos de este término; violencia de la castidad, que permite las dos primeras liberaciones y asegura la crucifixión y la metamorfosis del *eros* en *ágape*. Por otra parte, podríamos precisar más aun la situación del monje estableciendo una doble estructura quizás sugestiva.

1) En la unidad *logo-pneumática* de la Iglesia, algunos obispos y sacerdotes están más cerca del polo de testimonio cristológico. Su ministerio es ciertamente carismático; pero, en este caso, el Espíritu atestigua por su intermedio que Cristo ha resucitado verdaderamente y que su vida se ofrece a los hombres en la Iglesia-eucaristía. Otros están más cerca del poco pneumatológico, en el que el Espíritu nos permite asumir personalmente esta vida más fuerte que la muerte que así se nos propone.

El monje se ubica en el polo de recepción pneumática del ser nuevo. Es fundamentalmente *laikos*. Lo es en la perspectiva del maximalismo evangélico y del anonimato sacrificial que evocábamos más arriba.

(El lenguaje designa pero no opondría: el ideal del obispo-monje, tradicional en Oriente, demuestra cuánto desea la Iglesia la conjunción de la institución y del profetismo).

2) En la vasta y compleja unidad de los llamados a acoger y a difundir la luz, algunos están más cerca de la realidad que debe transfigurarse, la historia, el mundo, y otros están más cerca de la luz: éstos transfiguran consumiéndose. Esta proximidad de la luz define el lugar del monje. Por eso mismo se trata de una proximidad de la muerte, El carisma del monje consiste en ser un *laikos* embargado por la impaciencia de la luz, es decir, de la muerte-resurrección. Para otros existen los graves deberes de la inmanencia -que esboza la transfiguración pero pide también la mitigación-. Para el monje existe, en primer lugar, la espada que según el apóstol separa el alma del Espíritu, lo psíquico de lo pneumático, y que brilla con el duro resplandor de la trascendencia y no conoce otra inmanencia que el desamparo de la cruz.

En el movimiento “original” del monaquismo (insaciablemente original contra todas las instalaciones), en su marginalidad, no lateral sino vertical, hay no solamente violencia sino también gratuidad: para apoderarse del Reino, más allá de las formas confusas y equívocas de este mundo, para anticipar -no solo sacramentalmente sino personalmente- la *Parusía*.

En tiempos de persecución, tanto en los primeros siglos como actualmente en muchos países, la manifestación del maximalismo cristiano, un agujijón en la carne de “este mundo”, perteneció y pertenece a los mártires, esos “heridos por el amor de Cristo”, quienes sufriendo con él, conocen

en él la alegría de la resurrección. Cuando cesa la persecución sangrienta, el “bautismo de ascetismo” de los monjes toma el lugar del “bautismo de sangre” de los mártires, como una actualización -precaria y que debe recomenzarse siempre- del bautismo del agua y del Espíritu. Conocemos el vínculo fundamental que la Biblia y también la práctica eucarística (acentuada en Oriente por el rito del *zeon*) establecen entre la sangre y el Espíritu. De allí la identificación de la ascetismo con la “efusión de la sangre” en el lenguaje del monaquismo original: “Entrega tu sangre y recibe el Espíritu”, expresión que incluye el extremismo de la *metanoia*, la oración para hundirse vivo en la muerte, en el infierno -pensemos en las visiones demoníacas de san Antonio- a fin de encontrar allí a Cristo y en él convertirse en un “resucitado” (así se denominaba al monje en la antigua Iglesia). No quiere decir que el monje se convierta en un superhombre: por el contrario, como Cristo, desciende por medio de la *kenosis* “por debajo de la creación” (los eremitas y estilistas se identifican con las plantas y las piedras, por debajo del hombre y del animal). La *kenosis* adopta el gesto de Dios que crea retirándose, dejando “a su alrededor” el espacio de la libertad y luego descendiendo, por la cruz, a su propia ausencia, para que todo quede lleno de luz, “el cielo, la tierra e incluso el infierno”.

El sentido de la *kenosis* fundamenta la apariencia de gratuidad. Para el monje lo más precioso del mundo es el amor despreciado de Dios. El monje es aquel que acoge este amor, inexistente y vano para la mayoría de los hombres. Es el tema de Dios en exilio, sentido con toda fuerza por la mística judía, y que se ha convertido para la espiritualidad “ortodoxa”, especialmente rusa, en el tema de Cristo peregrino, de Cristo mendigo de amor, o incluso del Consolador a quien hay que consolar. El monje posee ese carisma de la gratuidad: “Los hombres quieren ver el resultado de su trabajo, porque han perdido el sentido de lo gratuito y no creen en lo invisible. El monje, en cambio, se entrega a Dios sin restricción ni condiciones; no busca constatar el resultado de su trabajo, porque hacerlo significaría poner una condición al don que hace. La muerte de Cristo en la cruz tenía la apariencia de un gran fracaso, pero de ese fracaso surgió la luz de la Resurrección y la salvación. En cuanto a nosotros, debemos seguir las huellas de Cristo creyendo en la acción oculta e invisible de Dios. Dios mira y busca: ¿existen hombres completamente abiertos y abandonados a Él? En ese caso los utiliza para salvar a la Iglesia y al mundo. Es imposible salvar a la Iglesia sin una consagración incondicional; la tentación de la eficacia, tan común entre los hombres, en el fondo es una tentación contra la fe” (André Scrima).

En el maximalismo de los monjes debe encontrar su imantación la espiritualidad cristiana. El monaquismo permite la aparición de *pneumatikoi*, de “hombres apostólicos” que hablan de lo que realmente conocen, de Aquel a quien conocen con toda la ignorancia del amor. Por su desnuda exigencia de “lo único necesario”, el monaquismo salva al mundo de la idolatría, permite actuar a Dios. La *kenosis* es inseparable de la “deificación”.

Es cierto que el monaquismo ha desempeñado en la historia otra función que yo denominaría supletoria. En la época de la cristiandad, a menudo se identificaba una verdadera “conversión” personal con el compromiso monástico, y la comunidad monástica suplía a la comunidad cristiana, según el modelo de la primitiva iglesia de Jerusalén. En la medida en que ser cristiano vuelve a ser difícil, exigente, incluso peligroso, esta función supletoria desaparece cada vez más. Entre la impaciencia escatológica, más que nunca indispensable, de los grandes monjes y la paciencia de los laicos comprometidos en la historia, es normal ver desplegarse una gama de formas de vida semi-monásticas y comunitarias: un monaquismo que reabre en el corazón de las ciudades espacios de silencio y de oración; un laicado que practica, en lo más arduo del servicio y del combate, una especie de “monaquismo interiorizado”, empleando la expresión de Paul Evdokimov, con diversas formas de pobreza y de comunidad de bienes. “La tarea, en un mundo fatigado, aplastado por las preocupaciones, y que vive ritmos cada vez más acelerados, es la de recobrar y vivir “la infancia espiritual”, la frescura y la ingenuidad evangélica del “caminito” que nos lleva a sentarnos a la mesa con los pecadores y a bendecir y partir juntos el pan”⁴.

⁴ PAUL EVDOKIMOV, *L'orthodoxie dans Unité chrétienne* N° 20, p. 35.

De este modo, hoy el monaquismo está llamado a pasar de una función supletoria, que lo condujo a menudo a institucionalizarse, a una función de exploración, de intercesión, de irradiación. Está llamado a volver a encontrar plenamente su savia carismática -más fundamental y humildemente: neumática. Hablar de “monaquismo interiorizado” sería un estetismo bastante inútil si no existieran verdaderos monjes. Y todas las renovaciones carismáticas no serían más que embriagueces superficiales e inquietantes si no encontraran guías experimentados para la travesía del desierto, para el largo y paciente éxodo hacia la “tierra de los vivientes”.

II - LA EXPERIENCIA MONÁSTICA DEL ESPÍRITU

La experiencia monástica del Espíritu es como la concentración personal de la experiencia de la Iglesia. El hombre espiritual -el *pneumatikos*- se ha convertido en un hombre eucarístico. Sólo puede crecer plenamente allí donde se encuentra el *pleroma* “neumático” de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo como sobreabundancia de los carismas. “El Señor de las maravillas se encuentra enteramente presente en cada célula de su cuerpo teátrico, en quien habita toda la gracia del Dios perpetuamente taumaturgo, que santifica y deifica a todos aquellos que desean a Cristo y lo buscan⁵. El Espíritu Santo y la gracia no se otorgan a individuos separados, se otorgan a la Iglesia como comunión de personas “consustanciales”. La *Iglesia* -comunión pentecostal en la unidad del Cuerpo de Cristo- se *erige como fundamento interior del conocimiento, del amor, de la existencia total de las personas* juntas y en esa indispensable soledad en la que cada uno se sumerge en Dios: *monos pros monon*, no para disolverse en Él sino para encontrar en Él la fuente del amor; de manera que el otro deviene infinitamente cercano a nosotros e infinitamente desconocido, aquel a quien no podemos juzgar, según el mandato evangélico.

La adquisición de los carismas no es, pues, la prerrogativa de un individuo pretendidamente inspirado, sino una realidad “católica”, en el sentido pleno de este término. En la gran dialéctica de unidad y de diversidad que constituye la Iglesia, “cada cual tiene de Dios su gracia particular” (I Co 7,7), “hay diversidad de carismas pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios el que obra todo en todos” (I Co 12,4-6).

El monje es el que se abandona gratuitamente a esta profundidad de la Iglesia, el que llega a ser, en el corazón de la Iglesia, en la Iglesia del “corazón”, esa piedra “rodeada de agua por todas partes en el fondo del mar”, de la cual habla una homilía macariana. La tradición lo llama *isangelos*, no en el sentido de un angelismo cualquiera, sino porque encuentra su verdad como ser litúrgico -“hombre del *Sanctus*”, dice Paul Evdokimov-, aquel que intenta proclamar con todo su ser; “Cantaré a mi Dios mientras viva”. Es para corresponder a esta vocación que el monje -sin saberlo- es carismático: “Fuisteis sellados con el Espíritu Santo. . . Dios adquirió para sí (a los hombres marcados de este modo) para alabanza de su gloria” (Ef 1,14). “Tu gloria, oh Cristo, es el hombre que has colocado como ángel y cantor de su resplandor”, dice uno de los Padres capadocios⁶.

Por lo tanto el monje, llamado conscientemente a convertirse en *pneumatóforo*, es en primer término y seguirá siendo siempre “portador de la cruz”, *stauróforo*. Según la fórmula de Máximo el Confesor, la ascesis es “la unión consciente de la debilidad del hombre con el poder de Dios” (PG 90,589 B). Sólo la “memoria de la muerte”, en el sentido espiritual de esta última, puede abrir al hombre a la “memoria de Dios”, a la efusión del Espíritu en el Nombre del Señor.

⁵ P. JUSTIN POPOVITCH, citado por el HIEROMONJE AMPIULOCHE (Radovitch), *L'Homme spirituel dans la vie de l'Eglise* en *Contacts* N° 87, p. 257.

⁶ S. GREGOIO DE NAZIANZO, *Poemata historica. De seipso* 38: PG 37,1327.

La virtud que no lleva a esta doble memoria -de la muerte y de Dios- está desprovista de gracia y de poder.

“Sólo quien conserva inquebrantablemente el conocimiento de sí mismo durante toda su vida, no perderá jamás el conocimiento de Dios”, dice con toda la tradición un monje atonita casi contemporáneo, el P. José el Spileota⁷. En este combate invisible, la atención descubre la fuente espiritual del mal, el asceta explora sus propios abismos que son los de toda la humanidad. Porque Cristo dijo al *staretz* Silvano del Athos: “Permanece con tu espíritu en el infierno y no te desesperes”. Desde el fondo del infierno el alma aspira a la Misericordia; es *allí* donde ella se descubre amada. *Metanoia* permanente: el mundo deja de ser el del yo que se idolatra (y por lo tanto al mismo tiempo se odia) para convertirse en el mundo de Dios, en el mundo, aparentemente al revés, de las Bienaventuranzas y de la comunión. Entonces comprendemos que el sufrimiento, el infierno y la muerte se difunden por los “pozos de tiniebla” de nuestros corazones; pero también que Cristo ha vencido al infierno y a la muerte, y que esta vida resucitada, luz y frescura del Espíritu, puede subir en nosotros desde profundidades aún mayores, en la medida de nuestra fe y de nuestra humildad, para convertirnos en seres fascinantes y a veces de bendición.

Y esto es el despertar, la vigilancia, la *nepsis* (otra definición del monje: un “néptico”). A través de las expresiones sociales y morales del mal, el hombre descubre las raíces luciferianas de este y su propia y fundamental complicidad. Y más profundamente aún descubre al Verbo encarnado y crucificado, al Dios que desciende, por una locura de amor, a esa ausencia suya en la que yo me he convertido. Entonces, en ese encuentro del Amor con el no-Amor, el corazón de piedra se resquebraja, comienza a convertirse en corazón de carne y la gracia del Espíritu brota en el hombre desde su centro, desde ese corazón nuevo, germinal, más pequeño que un grano de mostaza, pero que, si el hombre permite que crezca en él esta vida más fuerte que la muerte, lo conducirá, sin que lo busque ni lo sepa, a la estatura de un árbol que vibra con el viento del Espíritu.

El abandono total de sí mismo en manos de Dios, por una fe semejante a la de Abraham, ese abandono, esa humildad (“Cuando te prosternes delante de Dios en la oración, a tu juicio considérate como una hormiga, como un escarabajo. Balbucea delante de su rostro con espíritu de niño⁸), esa *kenosis* fundamental, otorgan el conocimiento de la condición humana, no en general, verbalmente, sino en el caso de la acogida concreta de cada uno. Al hombre que se purifica, “nadie se le presenta como impuro”. El único criterio fundamental para conocer que nos encontramos en la vía del *stauróforo-pneumatóforo*, en la vía de la Cruz y del Espíritu, pareciera consistir en el amor evangélico a los enemigos. Y el otro es siempre mi enemigo; pero si empiezo a saber que Cristo ha resucitado, ya no tengo más necesidad de enemigos.

En la juntura de la mortificación y de la vivificación, de la “efusión de sangre” y de la recepción del Espíritu, se encuentra un carisma fundamental: *el don de lágrimas*. “Este será el signo de que te acercas a la entrada de aquel país: cuando la gracia comience a abrir tus ojos de tal modo que vean la esencia de las cosas, entonces derramarán lágrimas que correrán por tus mejillas y la violencia de tus sentidos quedará apaciguada... Si alguien te enseña otra cosa, no le creas... El corazón se nos torna confiado como el de un niño y, cuando comenzamos a orar, corren las lágrimas... Esto significa que la nube luminosa de Dios comienza a descansar sobre el arca de la alianza de tu corazón⁹”. Las lágrimas -presencia de las aguas bautismales que son muerte y resurrección- significan en primer lugar la angustia y el arrepentimiento; luego la admiración, la gratitud y el gozo. Cuando comprendemos que el abismo del infierno, de nuestro infierno, se volatiliza como una irrisoria gota de odio en el abismo del amor divino, entonces las lágrimas se convierten en “el vestido de bodas” del mendigo invitado por pura gracia al banquete del Reino,

⁷ HIEROMONJE AMPHILOCHIDE, *art. cit.*, p. 260.

⁸ SAN ISAAC EL SIRIO, citado por N. Arseniev, *La piété russe*, Paris-Neuchâtel, 1963, p. 40.

⁹ SAN ISAAC EL SIRIO, *De perfectione* 21.

y a quien lo único que se le exige es que vista su corazón con un vestido de fiesta. Si en la tradición monástica se habla de “bautismo de Espíritu” (como lo hace a veces san Simeón el nuevo Teólogo), o más bien de actualización, de apropiación personal (por desapropiación individual) de la dimensión pneumática del sacramento del bautismo, hay que remitirse antes que nada al don de lágrimas. Como vemos, esto está muy lejos de todo triunfalismo carismático...

“Felices los que lloran porque serán consolados”. Las lágrimas carismáticas son “el agua profunda del corazón del hombre”¹⁰, que se ha tornado dúctil al soplo del Espíritu; corren sin contracción del rostro, por la abundancia del corazón; evocan ya la materia “pneumatizada” del “cuerpo de gloria”.

De este modo, el don de lágrimas abre el acceso al máximo carisma que es la unificación y transfiguración del hombre en la Luz *tabórica*. Unificación *excentrada*, podríamos decir, *énstasis extático*, “epéctasis”, “corazón-espíritu” vuelto a unificar e iluminado por un rayo del Inaccesible que se entrega mientras permanece velado por su misma luz, cuando la oración deviene la respiración de nuestra naturaleza profunda, que descifra y libera la oración del universo. Este es el raro carisma de la oración “espontánea”, que hace del mundo la Iglesia y de la Iglesia el cuerpo templo del Espíritu Santo. “Una vez que el Espíritu Santo ha establecido su morada en un hombre, éste ya no puede dejar de orar, porque el Espíritu no cesa de orar en él. Ya duerma o vele, la oración no se separa de su alma. Mientras come, mientras bebe, mientras está acostado, cuando trabaja, cuando está sumido en el sueño, su alma exhala espontáneamente el perfume de la oración... Incluso cuando descansa visiblemente, la oración está garantizada secretamente en él... los pensamientos son mociones divinas; los movimientos del intelecto purificado son vías mudas que cantan en secreto esta salmodia al Invisible”¹¹. El hombre espiritual está inmerso en el Soplo que hace vivir los mundos y que reviste de belleza la hierba de los campos. La apertura de esta respiración carismática, -“respirar el Espíritu...”¹²- más profunda que la respiración ordinaria, exige el pasaje por la Muerte-Resurrección del Señor, renovado sin cesar por una muerte-resurrección. La invocación “se adhiere” a la respiración, la *neumatiza* y Dios (porque se trata de un don, no de una conquista) la une a la misma pulsación de la sangre. El hombre deviene oración, sacerdote del mundo sobre el altar de su corazón. El espacio-tiempo que determina el latido del corazón no es ya una prisión indefinida sino un templo con muros de luz. El hombre “siente” (en la acepción *apofática*, *metempírica* de la “sensación de Dios”) a Cristo resucitado, rostro del Padre, en la luz del Espíritu. El Espíritu lo integra al eterno nacimiento del *Monógeno*.

En esta vía tan sobria, que rechaza las emociones periféricas en las que actualmente se detienen demasiado ciertos carismáticos, no se trata ni de éxtasis espectaculares ni de raptos “místicos”, sino del desciframiento operativo de toda la existencia en la irradiación de la cruz pentecostal. En la *kenosis* misma afloran grandes napas de paz y de luz, no fuera del tiempo, sino en la densidad transparente de un tiempo en adelante “calcedoniano”, en la densidad transparente de los seres y de las cosas. Ellas brotan del Rostro único y revelan como único a cada rostro. El “corazón-espíritu” se abrasa y se echa a volar en el *Pneuma* divino como la paloma del salmo, y desde ese centro que es el más central, la Luz gana poco a poco a todo el ser, transfigurando incluso los sentidos en esa extraordinaria “pleroforia” que tan bien sugiere el diálogo de san Serafín de Sarov con Motovilov. “Cuando el alma consigue... purificarse totalmente de las pasiones y unirse y mezclarse con el Espíritu Paráclito, dice una homilía macariana, y cuando es juzgada digna de transformarse en espíritu, fundida con el Espíritu, entonces deviene luz total, ojo total, alegría total, amor total, misericordia, bondad, caridad total... De la misma manera que una piedra en el fondo del mar está rodeada de agua por todas partes, aquellos que han sido hechos dignos de convertirse en hijos de Dios y de nacer de lo alto por el Espíritu, unidos de

¹⁰ M. LOT-BORODINE, *Le mystère du “don des larmes”* en *La douloureuse joie*, Bellefontaine. 1974, p. 157.

¹¹ SAN ISAAC EL SIRIO, ed. Wensinck, *Mystic treatises*, Amsterdam, 1923, p. 174.

¹² GREGORIO EL SINAITA, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, ed. Gouillard, Paris, 1953 p. 250.

todas formas al Espíritu Santo, se hacen semejantes a Cristo. Los frutos del Espíritu se manifiestan siempre y en todo por intermedio de ellos”¹³. Estos frutos del Espíritu son los carismas del servicio y del amor. El hombre espiritual, sumergido en la unidad trinitaria, no está separado de nada ni de nadie; experimenta en el Cristo único la realidad del hombre único. “Separado de todos, está unido a todos”, según la célebre fórmula de Evagrio. Comprende la identidad de la libertad y del amor.

Se entremezclan aquí tres carismas: el del discernimiento, el de la clarividencia y el de la compasión.

Los que han purificado su corazón con lágrimas, están hasta tal punto despojados de sí mismos - que Dios les concede la revelación de los corazones, el discernimiento de espíritus: porque jamás podremos conocer a una persona si no es por una revelación. De este modo tienen ellos acceso a la paternidad espiritual, a imagen del Padre que ama con un amor sacrificial y que comunica el Espíritu. El padre espiritual, por una especie de instinto carismático, sabe cuándo conviene hablar o callar, escuchar o preguntar, sugerir un remedio o suscitar una prueba, avivar una herida o sanarla... Discierne en sí mismo y en el otro el movimiento de los *logismoi*, pasiones en germen. Está dotado no solamente del discernimiento adquirido por experiencia y sabiduría humanas, sino de un verdadero “discernimiento divino”, que es lo único que lo capacita para sugerir a veces una palabra que “hace vivir las almas”.

A menudo en el *pneumatikos*, el don de discernimiento va acompañado del de clarividencia. Clarividencia trans-espacial, como en el caso concreto de un Antonio el Grande quien, según nos informa san Atanasio, llegó a ver en varias oportunidades, mientras estaba en el desierto, lo que pasaba en las ciudades y en las rutas de Egipto... Clarividencia interiorizada la mayoría de las veces: “Vive con Uds., se decía del *staretz* Ambrosio de Optino, está más cerca de Uds., que Uds. mismos. Uds. sienten que sus ojos ven todo lo malo y lo bueno que hay en su interior. Y se alegran de que sea así y de que no exista nada en Uds. que se le oculte”¹⁴. A fuerza de humildad, de oración, de servicio y de acogida, el hombre espiritual recibe una apertura simultánea al otro y a Dios. Cuando se encuentra frente a su prójimo en una actitud de pobreza interior y de recogimiento, las palabras justas suben de su corazón sin que él las haya premeditado. “El que habla por su cuenta, busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que lo ha enviado, ese es veraz; no hay impostura en él” (Juan 7,18).

El carisma de la compasión (*sympatheia*), del “amor santo y compasivo”, como decía Antonio de Kiev, que es participación de la locura de amor que hizo salir a Dios de su trascendencia hasta morir en una cruz, aparece entonces como inseparable de los carismas de discernimiento y de clarividencia. Los que reciben el don de la *sympatheia* se vuelven capaces de sanar por medio de la gracia el sufrimiento más secreto del prójimo. Crucificados con Cristo, obtienen su ternura infinita -la *katanyxis*-. Desearían, como el apóstol, “ser anatemas, separados de Cristo... por sus hermanos” (Rm 9,3). Ellos oran por la salvación universal. San Isaac el Sirio oraba incluso por las serpientes, por los demonios. Quisieran, con *abba* Agathon, intercambiar su cuerpo con el de un leproso y llenar ellos solos el infierno, para que nadie más pudiera entrar. “Así como Dios protege al mundo, *abba* Macario ocultaba las faltas que veía como si no las viera y aquellas que oía como si no las oyera”¹⁵. Cuando san Cosmas el Etioliano dejó el Athos para iniciar su obra misionera y social, declaró: “Que Cristo pierda una oveja, yo mismo, y que gane a las demás”¹⁶. El espiritual que ha recibido este carisma, desentraña en el prójimo, más allá de las máscaras, de los personajes, de las complacencias o de las huidas, una verdad olvidada: la de la persona. Las almas, que tan frecuentemente se odian a sí mismas y se creen odiadas, se abren bajo la irradiación de este amor carismático. Se descubren amadas. Descubren que el amor es posible.

¹³ *Homilias espirituales* ed. griega, Volos, 1964, pp. 96-97.

¹⁴ *Biographie du P. Ambroise d'Optino*, citado por el HIEROMONJE AMPHILOCHIDE, *art. cit.*, p. 264.

¹⁵ *Gerontikon*, ABBA MACARIO, apotegma 32.

¹⁶ COSMAS EL ETIOLIANO, ed. Kandiotis, p. 247.

III - HOY

Quisiera simplemente señalar aquí, algunos caminos todavía ambiguos a los cuales sólo el monaquismo puede dar -me parece- el verdadero sentido, plenamente “paraclético”.

El silencio

En occidente, en estos últimos años, el discurso cristiano se ha hundido en un silencio malo, que es en realidad mutismo de duda y de impotencia frente a los supuestos “maestros de la sospecha”. De este modo toca a su fin una religión de la palabra convertida en palabrerío, sistema, ideología, por haber faltado el verdadero silencio, el silencio de la contemplación. Hoy sin embargo, con frecuencia en esos mismos ambientes, crece la sed de un verdadero silencio, de un silencio nutritivo: aprender a hacer silencio en el propio corazón, crear espacios de silencio en el centro de las ciudades y en esos lugares retirados donde la naturaleza sigue siendo un templo.

El riesgo sería pasar, por un vuelco total, de la palabra occidental que quiere poseerlo todo, incluso a Dios, a un silencio “oriental”, en el sentido de los “orientes” no cristianos, donde el hombre se disuelve en el absoluto como una muñeca de sal en el mar...

Sí, muchos, sobre todo entre los jóvenes, son actualmente más sensibles al silencio de Dios que a su palabra. Pero esta búsqueda sigue siendo ambigua.

Lo que el monaquismo debe ayudar a recuperar es la armonía entre la palabra y el silencio: ni una palabra que signifique ruptura del silencio ni un silencio que absorba la palabra, sino el silencio en el interior de la palabra, abriéndola a lo inagotable. El monaquismo debe recordar la relación de reciprocidad, de mutuo servicio, de interpenetración total que une a Cristo y al Espíritu, al Verbo y al Silencio. Hoy el Occidente está tentado de volcarse hacia un Silencio sin Palabra, hacia un Espíritu sin el Verbo crucificado. Las *melopeas* a veces muy suaves que se elevan en las “asambleas carismáticas”, más que pronunciar el Verbo, expresan un *pathos* del silencio. Lo que debe recordar el monaquismo es que el Espíritu es a la vez el Soplo que lleva la Palabra, y el Silencio en el corazón de esta última; que la aurora del Espíritu despunta desde el costado herido del Crucificado, con el agua del bautismo y la sangre de la eucaristía.

Esto debe realizarse actualizando el carisma más importante del monaquismo, el de la *hesychia*, la *quies*, ese silencio espiritual inseparable de la vida en Cristo y de la comunión con Él. En las elaboraciones teológicas, la *hesychia* se inscribe a través de las antinomias y las negaciones que liberan en los conceptos el nudo de silencio, no una simple aproximación *apofática*, sino la revelación del “loco amor” de Dios por el contraste y la identidad, del Inaccesible y del Crucificado. En las expresiones litúrgicas, la *hesychia* se expresa por una belleza pacificadora, a través de las lágrimas, luz del icono, ritmo del poema que rompe la continuidad del discurso para sugerir su interior y su más allá de adoración silenciosa. Finalmente en la ascesis, lugar por excelencia de la *quies*, el hombre pierde la palabra -la del palabrerío ideológico- para recuperarla distinta a través del Silencio. Palabra del Silencio. La oración se convierte en el ritmo pacificado de la respiración y de la sangre; a través del Nombre del Verbo encarnado llega hasta la plenitud silenciosa del Espíritu, transforma las palabras en “verbos-semillas”, del corazón al corazón.

Cristianizar, “pneumatizar”, “trinitarizar” ese silencio al cual se vuelca un Occidente acosado por el ruido de las máquinas, invadido por el flujo de imágenes de los *media*, acorralado en la soledad nociva por la exasperación y la descomposición de las ideas: ésta es actualmente, a mi parecer, una de las misiones fundamentales del monaquismo.

La belleza

Otra vía posiblemente *paraclética* en la que se internan tantos hombres hartos de propaganda, moralismo, productividad, es la de la belleza. La belleza se apodera de todo el hombre, llena todo su ser de nostalgia o, por un instante, lo colma con un gozo desconocido. Escapa a la dualidad desgarradora del bien y del mal, degradada por los maniqueísmos políticos a la oposición irreductible entre buenos y malos; escapa a los programas y prospectivas de una civilización cibernética y “hace vibrar” al hombre, como dicen los jóvenes, con un conocimiento distinto, un conocimiento vital, vivo, gratuito, de todo el ser. Más allá del mundo de las cosas, y de las cosas hechas para dominar a las cosas, y de los hombres transformados en cosas para producir y consumir, la belleza nos introduce en un mundo de presencias y de abismos donde todo se revela inexplicable e, incluso desconocido a pesar de todos nuestros conocimientos. La trivialidad queda abolida y surgen el misterio, la faz oculta de la tierra, la angustia y la admiración.

Y ciertamente, también la belleza es ambigua. La belleza también puede tornarse magia, pasión, ídolo: actualmente, en esas liturgias de la nada que describe Edgar Morin en su *Diario de California* por ejemplo, la música se convierte en algo que envuelve hasta el paroxismo y subtrae de la verdadera profundidad, sin otro resultado que la “tristeza de muerte” de los fines de fiesta... Pero la belleza puede convertirse también en “tristeza de Dios”, en presentimiento del mundo transfigurado, como observaba san Juan Clímaco a propósito de las melodías “profanas” o Nicolás Berdiaev a propósito de la poesía de Alejandro Blok...

Por todo su ambiente y sobre todo por la alquimia de los rostros y de las miradas, el monaquismo está llamado a dar el ejemplo -y la irradiación- de una belleza renovada, inseparable de la oración y del amor. Porque la “visión” monástica descubre el icono secreto de cada rostro y aquello que san Isaac el Sirio denominaba la “llama de las cosas”: “contemplación de la naturaleza” que descubre los *logoi* de las cosas para ofrecérselas al *Logos*.

El monaquismo primitivo elaboró de una manera inseparable una espiritualidad del silencio -*hesicasta*- y una espiritualidad de la belleza -*filocalica*-. Para él la belleza es un Nombre divino, el resplandor de la Gloria y de la Sabiduría. El Padre es la fuente de la belleza; Cristo, el desfigurado-transfigurado, su rostro propio; y el Espíritu casi se identifica con su difusión, con su presencia universal: es la “hipóstasis de la belleza”, decía Sergio Boulgakov¹⁷. La belleza última -alrededor de la cual el mundo se revela como “zarza ardiente”- es la del rostro de Dios en el hombre, del Dios hecho hombre, y la del rostro del hombre en Dios, del santo, del hombre deificado. Belleza de carácter a la vez ontológico y personal, ella es testigo del *sōma pneumatikon* del Resucitado y de los “resucitados” (así denominaba la antigua iglesia a los monjes). En oposición a las magias carnales, es una belleza que sube del corazón con la madurez espiritual del “hermoso anciano”, el *kalogeros*...

El genio “filocalico” del monaquismo se ha expresado y debe expresarse de nuevo en la elaboración de un arte total, el arte litúrgico, y de un arte de vivir total, también litúrgico, lenta interiorización de la celebración, hasta hacer del hombre un ser litúrgico, como decía Pablo Evdokimov. Hoy la misión del monaquismo es recordar y manifestar el sentido espiritual de la belleza, éxtasis de las criaturas que van al encuentro de Aquel que sale “extáticamente” de sí mismo, de tal modo que nada es profano, que todo puede ser iluminado. Un monaquismo a la vez contemplativo y abierto, (y nada abre tanto como la verdadera contemplación) está llamado hoy a una espiritualidad *creadora*: creadora de presencias humildes y bellas y de un lenguaje de la belleza, a veces infinitamente despojado (como los apuntes del *staretz* Silvano), y a veces capaz de descubrir y de magnificar ciertas virtualidades espirituales de la cultura

¹⁷ *Le Paraclét*, Paris, pp. 193-194.

contemporánea...

El "eros"

Contrariamente a la oposición entre el eros y el ágape que estuvo mucho tiempo de moda en la teología protestante y que en parte contribuyó a la profanación y a la rebelión del eros, creo yo que deberíamos decir que el eros en su raíz, es en nosotros pulsión del *Pneuma*, "tensión hacia la vida más elevada"¹⁸, tensión que hace del hombre verdadero, un "hombre de deseo" (*Ap* 22,17). Actualmente, la experiencia erótica, en su modalidad sexual, es quizás la última experiencia mística que haya conocido la sociedad secularizada. El erotismo contemporáneo, que es una idolatría, proviene de la desviación mercantil de una inmensa búsqueda de lo sagrado en las fuentes mismas de la vida; proviene también de una "herejía" intelectual, el freudismo, que no ve ninguna realización legítima del eros fuera de la sexualidad; finalmente proviene, debemos recordarlo, de cierta incapacidad de la cristiandad histórica para integrar la sexualidad en el amor personal, del miedo cristiano a la sexualidad y, en último término, del eros que ha tomado entre otras, la forma de un totalitarismo monástico, al mismo tiempo que la noción de "vida angélica" se deslizaba de su sentido original (sentido de celebración, pero también de transfiguración de la corporeidad) a la idea de una existencia asexual.

Sin embargo, al mismo tiempo que nosotros, los laicos, estamos llamados a vivir una experiencia renovada del encuentro nupcial, corresponde a los monjes no huir del eros, sino penetrar en su sentido, transfigurarlos íntegramente en una impaciencia por la parusía en la que se consume la duración biológica -impaciencia muy evidente en el monaquismo primitivo. Los más grandes y más rigurosos ascetas como san Juan Clímaco; los místicos más profundos como Dionisio, descifraron ese sentido del eros que según dicen ellos, no debe ser destruido sino metamorfoseado. Para ellos, el eros constituye el impulso "pneumático" de la naturaleza creada hacia su origen y su fin. Es locura para el mundo de la separación, pero está llamado, *en Pneumati*, a devenir el dinamismo, el lenguaje, el silencio del amor personal. En este punto la meditación sobre el eros parece inseparable de la meditación sobre la belleza última como ontología de la persona, es decir, de la comunión. El verdadero monje es aquel a quien fascina para siempre la belleza de Cristo a la luz del Espíritu. Crucifica su eros y lo ve resucitar en ese amor personal. El eros se vuelve entonces totalmente creador, una fuerza no solamente de generación sino de regeneración. La ascesis monástica permite superar el elemento de captación y de posesión que persiste en la vida sexual, para transformar al eros en acogida, en ternura de todo el ser, en paternidad espiritual. Entonces encuentra a veces el hombre esa alegría de ser, esa plenitud corporal en la comunión del mundo (la "pleroforia") que en vano buscan los freudomarxistas por vía de un erotismo generalizado. La castidad ascética opuesta al deseo erótico absolutizado e impersonal, permite la realización del eros en lo que el Clímaco designa con la expresión "eros de Dios": "Que el eros físico, escribe, sea para ti un modelo para tu eros de Dios" (*Escala* 26,31). Y también; "Feliz aquel cuya pasión por Dios no es menos violenta que la del enamorado, loco de amor" (*ibidem* 30,5). "He visto almas impuras poseídas hasta el furor y la locura por el amor de los cuerpos, entregarse luego a una vida de penitencia y, gracias a su experiencia del eros físico y a su conversión en eros divino, abrasarse de amor por el Creador, más allá de todo temor servil. Por eso Cristo no le dijo a la cortesana que había temido mucho, sino que había amado mucho..." (5,6).

Solamente este enraizamiento del eros en lo invisible permitirá comprender, especialmente a aquellos que se embarcan en la ascesis conyugal, el verdadero sentido de la castidad como integridad espiritual, como integración del eros en un encuentro y una fidelidad personales.

El cosmos

¹⁸ DIONISIO EL AREOPAGITA, *Nombres divinos*, 4,20.

Hoy, en el Occidente prometeico, el presentimiento del misterio pasa una vez más por el cosmos. En algunos monasterios de Europa y de América, crece el sentido del Extremo Oriente de la pura fascinación frente a las cosas, a raíz del encuentro con el Zen, como en tantos centros culturales, frecuentemente de inspiración cristiana, donde se enseña el “arte de las flores”... Una de las filosofías occidentales contemporáneas más importantes, la filosofía de Heidegger, se ha convertido en celebración del Ser que se revela en su secreto y se reserva en su evidencia. Más allá de una relación de dominación, se busca una relación de comunión. Y esta relación repercute ya en la utilización de la tecnología, con las preocupaciones de la ecología...

Ahora bien, la sensibilidad cristiana se encuentra desprovista frente a este retorno del cosmos. Este retorno se expresa más bien con los símbolos y los métodos espirituales de la India y del Extremo Oriente, frecuentemente en un panteísmo sincretista. Crece de este modo el peligro de las místicas impersonales, en las que el misterio no es sino la profundidad del mundo y en las que el cosmos se transforma en el mediador (destinado también a la reabsorción) entre el hombre y un divino oceánico. Ciertamente el Zen desemboca en una especie de abandono a la gracia de ser, pero se queda en el umbral, en la articulación del silencio y de las cosas, sin llegar a la del ser y de la persona... Incluso el “retorno a la tierra” de la ecología aparece a veces como una negación del hombre, como su incestuosa desaparición en la naturaleza maternal, de la cual no sería más que un fragmento infinitesimal.

A este respecto, la vocación de la ascesis y de la teología monásticas podría ser la de superar esta oposición entre una naturaleza despreciada, explotada y desfigurada por el hombre, y un cosmos divino que borra el rostro del hombre.

Contra el hinduismo y la mayoría de las espiritualidades arcaicas, esta visión, profundamente bíblica, afirma, la consistencia propia de lo creado. Pero simultáneamente descubre en su transparencia *crística* la incandescencia de la Gloria bajo la ceniza del pecado. Como lo recordábamos más arriba, el papel del hombre, imagen personal de la persona misma del *Logos*, es descifrar las ideas-voluntades de éste último, sus *logoi*, para restablecer la circulación eucarística de la Gloria entre el cielo y la tierra. El hombre, en su carácter de hipóstasis, trasciende el mundo, no para ignorarlo o despreciarlo sino para expresar su alabanza y, por lo tanto “cultivarlo” respetándolo, embelleciéndolo, espiritualizándolo. Esta vocación, fracasada en el hombre que sume al universo en la “corrupción” y la muerte, ha triunfado y nos ha sido reabierto por Cristo y en Cristo, que es el Adán definitivo. Porque Cristo hace del mundo no una presa sino una eucaristía, participación fraterna y ofrenda al fuego del Espíritu. La Iglesia constituye sacramentalmente la transparencia instaurada (e instauradora) del mundo que fue y sigue siendo creado para convertirse en eucaristía. La ascesis monástica, transfiguración de la “tierra del cuerpo” y contemplación operativa de la naturaleza (*theoria physiké*), tiende incansablemente a reabsorber en su incandescencia pneumática la modalidad caótica y en descomposición del mundo; prepara, anticipa desde ya la manifestación definitiva del ser del mundo como ser pascual.

La ascesis, el ejemplo y la irradiación de los monjes deben mostrar que la desacralización del mundo por la revelación judeo-cristiana, no es más que una etapa hacia su transfiguración. Podríamos preguntarnos si las actitudes fundamentales de esta ascesis, especialmente la limitación voluntaria y la “simpatía” transfigurante, no se harán indispensables para la civilización técnica, así como la *theoria physiké*, para el verdadero progreso de nuestras ciencias.

Saber morir y resucitar

El Occidente ha aprendido del cristianismo que la persona es única. Saberse único torna imposible la fusión arcaica, o del Extremo Oriente, en una especie de paz vegetal que es a

menudo transmigración, en la que en definitiva solo transmigra el absoluto que juega consigo mismo. El recurso a las disoluciones y a los ciclos de lo impersonal ha quedado cerrado a partir del advenimiento de la persona, y mucho más todavía cuando la persona degenera en individuo. Pero el cristianismo como experiencia de la resurrección, se ha visto comprometido por la separación entre el Oriente y el Occidente cristianos y por el énfasis que el Occidente puso en el Varón de dolores, en la satisfacción por medio de la cruz, más bien que en la gran proclamación primitiva del Dios crucificado y del hombre resucitado. La obsesionante contemplación del *cadáver* del Crucificado, el olvido parcial de la victoria de Cristo sobre la muerte y el infierno, han acentuado en la historia de Occidente una “memoria” colectiva “de la muerte” (pensemos en la predicación de las órdenes mendicantes a fines de la Edad Media), que por no haber desembocado en la experiencia de la resurrección, conduce, después de dos siglos, a querer olvidar la muerte. Esta represión de lo ineluctable, este mutismo frente a la muerte, han provocado una verdadera neurosis espiritual. El hombre ha puesto, ha invertido su deseo en un consumo histérico o en la espera no menos histérica de una sociedad perfecta. Asistimos al desarrollo de una civilización de drogados: estimulantes y tranquilizantes multiplicados por una medicina que termina por robarte a cada uno su propia muerte, la absolutización de lo político donde se proyecta la propia angustia sobre el adversario, erotismo y técnicas de éxtasis que buscan un paroxismo en el que la vida encontraría por fin su evidencia. Se encierra cuidadosamente a los enfermos en hospitales y a los ancianos, que han perdido su lucidez, en hospicios, del mismo modo que en el siglo XVII luego del primer triunfo de la racionalidad, se encerraron en manicomios a los “idiotas”, a los “inocentes”, testigos también de la precariedad de la existencia “normal”.

Actualmente las investigaciones de la “thanatología”, el escándalo de tantos muertos solitarios e inconscientes, probablemente preparan en este campo una última metamorfosis del ateísmo. Gracias a drogas apropiadas, moriremos en una especie de éxtasis rodeados de amigos que se acordarán de nosotros. Pero esto no traerá la curación, sino que traerá la época de las máximas crisis espirituales, marcadas por tentaciones *anticristicas* inauditas; sin embargo entonces se descubrirá también que la angustia occidental es el lugar, el único lugar de ahora en más, en que debe estallar con todo su poder el anuncio de la Resurrección, en que debe manifestarse la experiencia de la Resurrección.

La misión del monaquismo es ahora, más que nunca, la de ser testigo de esta experiencia, la de desarrollar una ciencia, un arte, un “alegre saber” de la muerte y la resurrección, hasta poder decir con toda el alma, junto con Simeón el nuevo Teólogo: “Sé que no moriré porque estoy dentro de la vida, y porque siento que toda la vida brota en mi interior”¹⁹.

En Cristo, y por lo tanto en los misterios de la Iglesia, y por lo tanto en los hombres que intentan participar conscientemente de estos misterios, toda la “carne” de la tierra se halla penetrada por el Espíritu que no desmaterializa sino que vivifica. En el mundo de la muerte, la Iglesia constituye esa apertura de Vida donde el Espíritu libera nuestra libertad, le da su contenido de amor creador para que el Dios-hombre, a través de la comunión de los santos, se transforme en Dios-humanidad y Dios-universo. *En definitiva, no hay otro sí a la vida, a la tierra, más que el sí cristiano*. Cualquier otro sí es resignación a la muerte. Los monjes voluntariamente entran en la muerte desde aquí abajo para encontrar al Resucitado y, en Él a esa “primera resurrección” o “pequeña resurrección” de la que habla la Tradición²⁰. Por lo tanto les corresponde en primer lugar a los monjes mostrar que la Vida eterna empieza desde ahora y que, empleando la expresión de Bruno Bettelheim, existen “lugares para renacer”, donde se concentra la realidad más profunda de la Iglesia, que es toda ella no otra cosa que *el* “lugar para renacer”.

Entonces todo sería posible: la angustia en el corazón de la modernidad podría transformarse en confianza, se sanaría tal vez la neurosis espiritual de Occidente -un Occidente que se torna

¹⁹ *Hymnes XIII: Sources chrétiennes* 156, p. 263.

²⁰ Cf. EVAGRIO PONTICO, *Centurias* V,22.

planetario. Alrededor de los monjes aparecerían hombres que no tendrían ya necesidad de enemigos, que a través de la cruz podrían amar y crear, hasta esa gran Pascua de la historia que será la Parusía.

Para una visión escatológica de la historia

En la gran visión monástica, tanto el sentido de la historia como el sentido del hombre se encuentran más allá de los límites de la historia y del hombre, pero un más allá que por la Encarnación se ha hecho interior a la historia y al hombre. El sentido de la historia nace de esta “implosión” de la trascendencia en el corazón del tiempo y está dado por la cruz pascual, liberadora, que constituye propiamente el Fin de la historia, el Fin en la historia, es decir, juzga a la historia en sus pretensiones inmanentes y abre en ella los caminos de la *metanoia* y de la esperanza. Por la cruz, la resurrección y la glorificación de Cristo, el fin de la historia se encuentra ya en la historia, y este fin es lo que le da su sentido: la historia es inseparable de la escatología. Esto es lo que debe recordar incansablemente el monaquismo. El gran “duelo” de los monjes, del que habla el Oriente cristiano, invita a una *metanoia* que concierne no solamente a algunos individuos sino a la regeneración de toda la humanidad. La *metanoia* permanente de los monjes permite a los laicos luchar en la historia con realismo, contra todas las formas de alienación y de muerte, ya que ella muestra que en la raíz de estas últimas está el pecado como alienación de Dios y muerte espiritual. Periódicamente, en la historia marcada por el cristianismo, la idolatría del poder y del conocimiento se estrella contra la dimensión *apofática* de la persona. Este muro invisible, y sin embargo más duro que el diamante, está hecho con la sangre, el gozo, la intercesión de los mártires y de los monjes ¿cómo separarlos en esto? Los mártires y los monjes, según el ejemplo de Cristo condenado a muerte por “blasfemo” y “sedicioso”, formulan con su vida y su muerte un gesto a la vez metapolítico y político que impide a la historia encerrarse sobre sí misma. La mantienen abierta a lo inefable de Dios y a lo inefable del hombre. Permiten simultáneamente la relativización de lo político y su fecundación con las energías del amor. Recuerdan que el Fin está dentro de la historia como sal, como luz. Hacen de la historia una dimensión de la escatología, la descifran a través del soplo y del fuego de Pentecostés, que es inauguración de la parusía. Para ellos, por ellos, la verdadera historia es la del fuego que Cristo ha venido a traer sobre la tierra, la historia del Espíritu, la de la comunión de los santos. Porque la ascesis y la santidad monásticas son creadoras, así como el acto creador del laico puede ser santo. Del mismo modo que las irrupciones del fuego central de la tierra metamorfosean las estratificaciones de la superficie, las irrupciones monásticas de parusía metamorfosean la historia, hacen surgir manantiales en el éxodo de la humanidad hacia el Reino, permiten las realizaciones precarias pero indispensables de un “divino-humanismo” donde muchos recuperan, como dice Tillich, el “coraje de ser”.

De este modo, los monjes se convierten en el Espíritu Santo, a veces hasta el martirio, en los profetas de una escatología activa, que es simultáneamente fermento y denuncia de los ídolos. El monaquismo debería ser en la sociedad lo que el “corazón-espíritu” es en el hombre: el lugar a la vez central y desplazado, “extático”, de la apertura a lo eterno y de un impulso de transfiguración. La acción de presencia de los monjes, de comunidades adorantes y receptoras donde cualquiera puede “tornar aliento”, constituye una gran fuerza de profundización y de justicia en el corazón de la sociedad (incluso si ésta ignora su corazón, según una expresión del metropolitano Jorge Khodr). El hecho de que algunos se internen en el desierto y se tornen columnas de oración, padres espirituales que nos ayudan a liberarnos en lo más secreto de nuestro ser, permite a otros comprometerse en la praxis política y social donde también ellos encuentran su soledad y su cruz, que sin embargo son germen de comunión y de resurrección.

En nuestra época se habla mucho de praxis. ¿Pero no es acaso la praxis de los monjes *stauróforos* y *pneumatóforos* el fundamento de todas las demás?