



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

«*PLEROPHORIA*»: EL FERVOR, EL GUSTO Y LA PLENA EXPERIENCIA DE DIOS

Un estudio de la teología espiritual de Macario y
Diadoco de Fótice

Autor: Christopher M. Staab, SJ
Prof. Dr. Francisco José López Sáez

Madrid
Junio, 2019



FACULTAD DE TEOLOGÍA

«*PLEROPHORIA*»: EL FERVOR, EL GUSTO Y LA PLENA
EXPERIENCIA DE DIOS

Un estudio de la teología espiritual de Macario y Diadoco de Fótice

Por
Christopher M. Staab, SJ

Visto bueno del director
Prof. Francisco José López Sáez

Fdo.

Madrid, 5 de junio, 2019

Agradecimientos

Con la entrega del presente trabajo, se culmina un año de estudio. Ante ello, quiero agradecer a mis compañeros del curso y a los profesores y a las profesoras. El buen ambiente de preguntas, observaciones y testimonio personal me ha motivado sobremanera durante la investigación de este trabajo.

A continuación, deseo expresar mi sincera gratitud al Padre Francisco José López Sáez. El profesor López Sáez me ha guiado en esta aventura de conocer a dos Padres de la Iglesia de la gran patrística oriental, autores hasta la fecha desconocidos por mí, y lo ha hecho con mucha destreza, animándome a seguir leyendo y estudiando aun cuando la tarea parecía superar mis capacidades. Así que, más que guiarme, me fue orientando como alguien verdaderamente inmerso en la mística de la tradición oriental, esto es, instruyéndome no solamente a comprender a los dos autores, sino a realizar un camino espiritual con ellos.

Asimismo, agradezco a la profesora Macarena Moralejo y al profesor Alfredo Astorga. Los dos han participado, con esmero y empeño, en la corrección del presente trabajo.

Para concluir, agradezco la Compañía de Jesús que me ha proporcionado todos los medios para hacer una buena pesquisa. Un fruto muy grato de esta investigación es el de sentir que conozco mejor la Compañía y su espiritualidad por lo que he visto en Macario y Diadoco. Y, de modo especial, quiero manifestar mi gratitud a los dos compañeros jesuitas con quienes he hecho este camino académico de la licenciatura en teología: Marcus Vinicius y Segundo Rafael. Los dos han sido como otros Macarios y Diadocos, personas de gran calado y humanidad, y gracias a su amistad el desarrollo de este trabajo no ha sido solamente académico, sino personal y vivido.

Abreviaturas

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
DH	Denzinger H./ Hünermann P. <i>El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.</i>
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
DPAC	<i>Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana</i>
DSp	<i>Dictionnaire de spirirualité ascétique et mystique, doctrine et histoire.</i>
SC	Sources chrétiennes
PG	<i>Patrologiae cursus completus, series graeca</i>

Introducción General

El presente trabajo pretende exponer el tema de la experiencia de Dios, descrita como una experiencia del gusto, del gozo y del amor ardiente, tanto en la teología espiritual de Macario como en la de Diadoco de Fórtice, dos teólogos del siglo IV y V respectivamente. Los dos autores objetos de nuestra investigación son grandes fenomenólogos de la acción del Espíritu Santo en la vida del ser humano. En efecto, su manera de señalar y describir la experiencia de la persona con su Creador constituye una teología espiritual de gran calado que ha marcado la reflexión espiritual desde entonces. Macario y Diadoco están en la base del pensamiento espiritual cristiano, y gracias a ellos, hablamos, con toda confianza, sobre el encuentro personal y directo con Dios como parte de nuestra vida cristiana.

Conviene indicar lo que nos motivó a adentrarnos en la reflexión sobre ambos autores. El año pasado, llevamos a cabo un estudio sobre la devoción en Ignacio de Loyola. Si bien es cierto que el santo vasco se conoce mejor por la descripción de las mociones de la consolación y de la desolación, una lectura atenta de sus obras, en concreto, de su *Diario espiritual*, evidencia la significativa presencia del término «devoción». Buscando la voluntad de Dios sobre un asunto concreto para la recién nacida Compañía de Jesús, Ignacio anotaba su experiencia de Dios como devoción. Para él, tal concepto describía un encuentro con Dios que impregnaba la totalidad de su vida humana, y le ponía en movimiento para realizar la voluntad de Dios. En este sentido, la devoción no era el cumplimiento de una práctica piadosa, sino la experiencia de encontrarse con el Creador y sentir su presencia.

El presente estudio emerge del anterior y busca ir más allá en la reflexión teológica espiritual para ahondar en los dos escritores que mejor inciden en el tema de la experiencia afectiva de Dios. De ahí, encontramos a Macario y Diadoco, autores de la gran patrística oriental en lengua griega, quienes esbozan un camino espiritual en el que el ser humano puede llegar a sentir, directa y conscientemente, la acción de Dios en su vida. Para los dos escritores, el ser humano, siendo la imagen y la semejanza de Dios, está hecho para una relación con su Creador, y dicha relación le dispone para sentir, gustar y gozar de la acción del Espíritu Santo y de la operación de la gracia. El amor de Dios es un amor que arde, y el cristiano es aquel que siente el calor de este amor

apasionado de la divinidad. En el núcleo del pensamiento de ambos autores está la experiencia de Dios como fundamento de la espiritualidad.

Este es el significado del título de nuestro trabajo. La relación del ser humano con su Creador se forja en una experiencia. Dado que la persona es una unidad, alma y cuerpo, dicha experiencia es mediata, es decir, pasa por sus sentidos, sus pensamientos, su cuerpo y recoge la totalidad de su vida. Más aún, nuestros autores se atreven a sostener que la persona puede llegar a tener una experiencia de la divinidad en plena consciencia, es decir, con la total confianza y certeza de que Dios y su gracia actúan en ella. Este planteamiento conmueve, y es difícil no sentirse atraído por esta manera de hablar de la vida bajo el Espíritu. En otras palabras, nos encontramos en nuestro estudio ante dos maestros del espíritu, dos mistagogos que no solamente discurren sobre tópicos espirituales, sino que nos introducen en la vida misma de Dios.

Para descubrir la riqueza de la reflexión de Macario y Diadoco, hemos seguido un método sencillo para llevar a cabo la indagación. En primer lugar, hemos estudiado el género literario de la obra principal de cada uno que constituyó el objeto de nuestro análisis. De manera que el primer paso fue el de situarnos en la naturaleza de la obra. En segundo lugar, nos hemos dedicado a analizar la antropología de los dos autores. Esta cuestión ha sido muy importante porque la visión teológica de la patrística griega constituye una reflexión íntegra acerca del ser humano. Su teología siempre parte de unas nítidas y claras premisas antropológicas. En este sentido, nos ha resultado imprescindible poner de manifiesto el significado de los conceptos antropológicos que configuran su comprensión del ser humano. En tercer lugar, con el fundamento antropológico trazado, estudiamos la visión teológica de cada autor. Por ello, nuestro estudio adopta un método a partir del desarrollo de tres partes principales que nos han permitido exponer con detalle la espiritualidad de estos dos Padres de la Iglesia.

Habida cuenta del método que orienta nuestra indagación, señalamos, brevemente, el contenido de los tres capítulos. Quizás, el lector se sorprenderá cuando lea cómo el primer capítulo ha sido dedicado al debate eclesial en torno a los mesalianos, un grupo herético de los siglos IV y V. Sin embargo, este grupo, y el debate que ellos levantaron, configuran el contexto eclesial de nuestros dos teólogos. Por tanto, nos ha resultado importante destacar los puntos «doctrinales» y sociales de dicho grupo. De modo particular, intentamos, en esta parte del estudio, prestar atención al lenguaje sobre la experiencia espiritual que pudo haber formado parte del léxico de los mesalianos. Otro motivo de este capítulo radica en el hecho de que, durante largo tiempo, la lectura

de Macario ha oscilado entre las recriminaciones que se le han dirigido por el hecho de ser mesaliano y el rechazo de tal asociación ideológica. Nuestro estudio nos ha conducido a evidenciar, en ambos autores, un discernimiento del movimiento mesaliano tendente a resituar el énfasis que ellos ponen en la experiencia personal y directa de Dios dentro del marco de la vida sacramental de la Iglesia. De manera que, la teología de nuestros autores no es mesaliana, ni tampoco se limita a ser solamente una respuesta a dicho grupo, sino que muestra un discernimiento que dialoga y asimila el elemento fundamental del debate: la conciliación entre la experiencia directa de Dios y la vida comunitaria y sacramental de la Iglesia.

Con el contexto mesaliano diseñado, acometemos, en nuestro segundo capítulo, el estudio de Macario. Estudiar las homilías de este autor, transmitidas en griego, pero de evidente sabor aramaico, equivale a entrar en el mundo semítico cuyo lenguaje es gráfico, expresivo y caluroso. En este sentido, Macario es un autor asequible, y sus numerosas parábolas y metáforas dan testimonio de ello. Al mismo tiempo, por más sencillo que sea su estilo, sus textos no carecen de conceptos antropológicos muy formulados y consistentes. En efecto, el ser la imagen de Dios, el corazón y la libertad son las nociones que configuran sus escritos, y las hemos examinado para poder desvelar mejor su teología espiritual. Con respecto a esta, hemos indicado una serie de pasos para reconstruir el camino espiritual marcado por el discernimiento. Con todo, es la experiencia afectiva y plena de Dios que ocupa el centro de su pensamiento. En definitiva, Macario es un gran teólogo de la experiencia humana con Dios. Dado que su lenguaje es, de por sí, cercano y entrañable, este elemento de su teología gana gran profundidad.

En el tercer capítulo, estudiamos a Diadoco de Fótice, un teólogo obispo quien en sus obras dialogó, tanto con los mesalianos como con Macario. Así que, nuestro estudio quiere trazar todo un tejido de reflexión sobre la vida en el Espíritu. Con Diadoco, aunque considerado, junto con Macario, como un autor de la tradición monástica, entramos en un pensamiento distinto. Su obra más aplaudida, los *Cien capítulos gnósticos*, recoge el escrito principal de nuestra investigación del obispo de Fótice, y debe definirse como una «centuria». Los padres griegos utilizaron dicho género para tratar un abanico de temas espirituales. Después de indagar, brevemente, el género, proporcionamos un análisis de los múltiples términos antropológicos que subyacen en su pensamiento. Diadoco es un autor griego, y la precisión de su lenguaje y la utilización de múltiples conceptos nos han obligado a descubrir cómo él entiende el alma, el corazón y el intelecto. Estas observaciones antropológicas nos han preparado para mostrar su pensamiento espiritual. De ahí,

indagamos acerca de la oración del recuerdo de Dios que permea su obra, y la forma en la que Dios se manifiesta a aquel que lo busca fervorosamente, es decir, con una experiencia de gusto, del gozo y de dulzura. Su pensamiento, claro y preciso, termina introduciéndonos en la acción de Dios que se siente, se percibe y que puede producirse en plena certeza. Definitivamente, su obra no es menos conmovedora que la de Macario. Pero quizás el culmen de su reflexión se encuentra en sus observaciones acerca del discernimiento. En concreto, Diadoco logra incorporar en su obra teológica el énfasis en la experiencia directa de Dios de los mesalianos y, también, la calurosa y fervorosa experiencia de Dios descrita por Macario. Es así que Diadoco recoge todo lo anterior y nos enseña cómo vivirlo y discernirlo. Como resultado, la experiencia afectiva, sensible y perceptible de Dios queda discernida y asegurada dentro de la reflexión espiritual de la Iglesia.

Llegados a este punto, queremos señalar las principales fuentes de nuestra bibliografía. Además de una lectura detenida de las obras de los dos autores, nos hemos apoyado en los grandes especialistas del mundo patrístico griego. En primer lugar, las obras del Cardenal Tomás Špidlík han sido una ayuda imprescindible. Dado que este estudio representó nuestra primera incursión en el mundo oriental, los escritos del cardenal jesuita, sobre todo sus manuales que esbozan los temas antropológicos y teológicos de los padres orientales, han constituido nuestras obras de referencia para poder interpretar el pensamiento de Macario y Diadoco. Junto con los escritos de Špidlík, queremos destacar las obras de Pavel Evdokimov y Colomba Stewart. Ambos autores han representado descubrimientos muy felices en esta investigación, y el lector percibirá la influencia de ambos expertos a lo largo del estudio. Finalmente, otra fuente de capital importancia ha sido las voces de la *Dictionnaire de spiritualité*. Dicha obra constituye el pilar de nuestra investigación; merced a ella hemos sabido aventurarnos en este mundo patrístico oriental, hasta la fecha desconocido, siguiendo a los grandes exegetas franceses del ámbito de la espiritualidad. Conviene señalar, también, que, a pesar no dominar la lengua griega, hemos acudido en todo momento a las fuentes originales, consultando, para los términos específicos, las ediciones científicas.

Para concluir, queremos poner de manifiesto una clave de lectura que ha guiado, de modo implícito, la investigación acerca de ambos autores. A lo largo del estudio, hemos intentado ver la correspondencia entre la teología espiritual de Macario y Diadoco con expresiones y conceptos claves de Ignacio de Loyola. De ahí, hemos estudiado la descripción ofrecida por los dos Padres de la Iglesia acerca de la experiencia de Dios junto con la manera en que los dos urgen el

discernimiento de la misma. En este sentido, estamos conscientes de haber corrido el riesgo de ofrecer una lectura «ignaciana» de Macario y Diadoco. No obstante, creemos que nuestra hermenéutica, apoyada en los estudios del gran especialista jesuita del oriente Cardenal Špidlík, lejos de limitar o de reducir la interpretación de los dos autores, nos ha mostrado que los grandes temas ignacianos, son, en verdad, los grandes asuntos de la reflexión espiritual de la patrística. En el santo español resuena la voz de los Padres de la Iglesia, y su pensamiento se ha nutrido por la savia de la teología espiritual de Macario y Diadoco.

CAPITULO I

La controversia mesaliana: indicios de un debate eclesial sobre la experiencia espiritual

Nuestra investigación, que quiere examinar la teología espiritual de Macario y de Diadoco, se enmarca en los siglos IV y V del cristianismo, un momento fascinante de la reflexión teológico-espiritual de la Iglesia. Para poder descubrir la riqueza de su pensamiento, conviene comenzar señalando, brevemente, un aspecto del contexto de su reflexión. En efecto, los dos autores de nuestra investigación son grandes teólogos cuyos ojos estaban, verdaderamente, abiertos a los temas eclesiales, pastorales, espirituales y sociales de su época¹, y, de alguna forma, su reflexión teológico-espiritual ha de entenderse a partir de la situación misma de su tiempo. No podemos pasar por alto el contexto teológico, eclesial y espiritual desde el que formulan su pensamiento sobre la vida en el Espíritu.

El estudio de este contexto nos conduce a contemplar un debate espiritual-teológico no demasiado conocido. A finales del siglo IV, surgió una controversia que se ha denominado «mesalianismo». Este apelativo, utilizado por la Iglesia, designaba a los cristianos cuyas prácticas espirituales y eclesiales divergían de lo que era considerado ortodoxo. Las primeras noticias que se tienen sobre ellos se limitan a indicar que poseían un modo peculiar de rezar. No obstante, parece que el movimiento seguía creciendo, adquiriendo ciertas prácticas eclesiales y sacramentales reconocibles, y no conformes con la tradición de la Iglesia. Por ello, el Concilio de Éfeso, en el año 431 los condenó explícitamente. La historia de los mesalianos, normalmente considerada una nota al pie de página de las herejías de la Iglesia, ocupa un lugar más importante con respecto a la indagación de los dos autores de nuestra investigación.

En este primer capítulo de nuestro estudio, para situar el contexto teológico y espiritual de los autores de nuestro estudio, esbozaremos quiénes eran los mesalianos, en qué creían, y cuál

¹ Empleamos la feliz expresión de Gabino Uríbarri en su libro *Teología de ojos abiertos* (Cantabria: Sal Terrae, 2018). Agradecemos, sobremanera, su apoyo a lo largo de la elaboración de este estudio.

pudo haber sido el lenguaje que ellos utilizaron para describir la experiencia espiritual². Estos tres puntos configuran las líneas principales de este capítulo. Si bien es cierto que todo lo que sabemos acerca de ellos proviene de sus oponentes, queremos poner de manifiesto que nuestra intención no es señalar los puntos equivocados de un grupo herético, sino la de esbozar el terreno de un debate eclesial en él que incidieron Macario y Diadoco. Comenzaremos, pues, nuestra indagación esbozando los rasgos más peculiares de este grupo que levantó una controversia en el seno de la Iglesia en los primeros siglos. Primero, abordaremos tres documentos que señalan sus orígenes y sus prácticas. Luego, estudiaremos otra serie de textos para deducir de manera más sistemática sus creencias eclesiales y comportamientos sociales. Concluiremos con un breve apartado sobre el lenguaje espiritual que pudo haber formado parte de su léxico.

I. EL ORIGEN DEL TÉRMINO Y EL CONTEXTO: UNA CONSIDERACIÓN DE TRES DOCUMENTOS

En este primer apartado, indicaremos tres textos antiguos que recogen la existencia de los mesalianos³. Atendiendo a estos documentos, trazaremos el significado y el origen del nombre «mesaliano», y, veremos la difusión bastante rápida de este modo o tendencia de vivir la vida cristiana⁴. En concreto, analizaremos brevemente textos de dos autores, Efrén el sirio y Teodoreto, y, posteriormente, examinaremos el acta del concilio de Éfeso de 431 que anatemizó a los mesalianos. De modo que trazaremos las líneas desde la primera mención del grupo, hecha antes del año 373, hasta el año 431, cuando la Iglesia en Éfeso formalmente declaró una palabra de

² Para ver esbozos resumidos de los mesalianos, véase G. Bareille “Euchites”, en *DTC* V, 1454-1465; Antoine Guillaumont, “Messaliens”, en *DSp* X, 1074-1083; Eulogio Pacho, “Iluminismo místico”, en *Diccionario de espiritualidad*, 2ª ed., dir. Ermanno Ancilli (Barcelona: Herder, 1987), 287-292; asimismo, descripción muy completa de los mismos en Michael Kmosko, “Introductio al *Libri Graduum*” en *Patrologia Siriaca* III (París, 1926), cxv-cxlix;

³ Recogidos por varios autores, seguimos el análisis de Columba Stewart en *‘Working the earth of the heart’, the messalian controversy in history, texts and language to 431* (Oxford: Clarendon Press, 2011); no obstante, para ver una lista de todas las obras que se refieren a los mesalianos, véase Kmosko, “Introductio al *Libri Graduum*”, cxvff; Guillaumont, “Messaliens”, en *DSp* X, 1074.

⁴ Reconocemos que no es fácil adoptar un lenguaje para hablar del grupo. Stewart, en su estudio sobre los mesalianos, opta por una *tendencia* mesaliana o la *controversia* mesaliana. Ante la complejidad de la historiografía sobre ellos, él evita, deliberadamente, utilizar el sustantivo «movimiento» puesto que no existen documentos suyos para poder establecer la existencia de un movimiento formal. Cf. Stewart, *‘Working the earth of the heart’*, 5; utilizaremos «modo» o «tendencia» para encuadrar el tipo de prácticas, espirituales y eclesiales, que ellos pudieron haber realizado.

condena sobre ellos⁵. Esta breve y muy sucinta consideración mostrará el perfil de un movimiento espiritual de comunidades ascéticas con maneras heterodoxas de vivir la oración, los sacramentos y la vida eclesial.

1. EL TEXTO DE EFRÉN EL SIRIO⁶: LA MENCIÓN DE UN GRUPO HERÉTICO

Cómo se ha dicho anteriormente, todo lo que sabemos de este grupo proviene de sus adversarios. Por tanto, el lenguaje y las descripciones conllevan rastros polémicos, es decir, el lenguaje siempre es peyorativo *contra* ellos y no *sobre* ellos⁷. Esto se pone de manifiesto en el primer documento que da testimonio de su existencia. En el himno 22 de su obra *Himnos contra los herejes*⁸, un texto compuesto antes del año 373⁹, Efrén el sirio compuso una estrofa en la que enumera nueve herejías distintas. El último versículo de esta cuarta estrofa del himno es el que nos interesa. Aquí, el autor señala: «los *msallyane* quienes son los perversos»¹⁰. Aunque la descripción es sucinta, nos permite ver dos rasgos del grupo que se repartirán en todos los documentos existentes sobre ellos. El primero se encuentra en el sustantivo «*msallyane*», empleado por Efrén, que quiere decir «los que rezan». Curiosamente, «los que rezan» no señala un atributo positivo, sino que indica un grupo problemático. Quizás la utilización de este vocablo «*msallyane*», como designación herética, se explique por el hecho de que ellos se llamaban a sí

⁵ No obstante, Éfeso no representa el término del debate. En su voz sobre los mesalianos, Guillaumont muestra que hasta el siglo XIV la acusación de mesalianismo seguía vigente en algunas partes de la Iglesia, sobretodo en Grecia. Véase, Guillaumont, “Messaliens”, en *DSp* X, 1078; sobre este mismo punto, véase Stewart, ‘*Working the earth of the heart*’, 3; sobre la acusación de ser «mesaliano» después de Éfeso, Burns escribe: «Indeed, the charge of Messalianism almost became a generic accusation levelled against any ‘experiential’, ‘charismatic’ or ‘prayerful’ group or practice». Cf. S. Burns, “Pseudo-Macarius and the Messalians: the use of time for the common good”, en *Use and abuse of time in Christian history*, ed. R.N. Swanson (Cambridge: Boydell & Brewer, 2002), 1-13, cita en 5-6. En este sentido, conviene anotar que el *Diccionario de espiritualidad* detalla el mesalianismo en la voz titulada «iluminismo místico». Cf. Eulogio Pacho, “Iluminismo místico”, en *Diccionario de espiritualidad*, 2ª ed., dir. Ermanno Ancilli (Barcelona: Herder, 1987), 287-292.

⁶ Véase E.G. Farrugia, “Efrén el sirio”, en *Diccionario de mística*, 596-598; Edmond Beck, “S. Ephrem”, en *DSp* IV, 788-800; Frédéric Rilliet, “Efrén sirio”, en *DPAC* I, 685-688, considerado por Rilliet «sin duda el más importante de los padres sirios y el mayor poeta de la edad patristica» (685); Cirillo Sorsoli, “Efrén”, en *Diccionario de Espiritualidad* I, 664-665.

⁷ Stewart, ‘*Working the earth of the heart*’, 6.

⁸ La versión de la obra utilizada es Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies* Tome I (París: SC, 2017).

⁹ La fecha de su muerte. Cf. Dominique Cerbelaud, “Introduction”, en *Hymnes contre les hérésies*, 7-37, año mencionado en 9.

¹⁰ Para la traducción del siriano al inglés, hemos recogido la coincidencia entre las traducciones de Stewart y Cerbelaud. Por ello, traducimos el adjetivo como «perverso». Cf. Stewart, ‘*Working the earth of the heart*’, 15; *Hymnes contre les hérésies* I, 385. La traducción de Cerbelaud en francés es: «Les messaliens, que se dévergondent».

mismos «los espirituales»¹¹. Junto con el sustantivo, Efrén los describe con el adjetivo «ezdallal». Dicho epíteto quiere decir los perversos, pero puede abarcar otros significados, tales como los despreciables o los agitados¹². A lo mejor, esta última acepción, que hace referencia al movimiento, alude al hecho de que rezaban con un movimiento físico. En todo caso, la constatación de Efrén señala, despectivamente, al grupo.

El segundo rasgo de la descripción es un detalle muy evidente. El vocablo utilizado es siríaco, y esto nos advierte que el grupo, probablemente, tuviese sus orígenes en comunidades ascéticas en Siria. Este dato es importante, y los documentos que hablan de los mesalianos siempre harán mención de ello. De ahí que dicho vocablo siríaco nos indica que la controversia se originó en un lugar concreto ligado con su propia forma de entender, practicar y vivir la vida cristiana. De modo que una posible lectura de la controversia se puede hacer a partir de la dificultad y de la confusión que se genera al trasladar una experiencia ascética o espiritual a otro contexto en otro idioma¹³. Con todo, la brevedad de la descripción por Efrén y el versículo que encierra la estrofa, «bueno es el pastor que les hace volver al redil», parece sugerir que los mesalianos pueden ser reconducidos, nuevamente, hacia la ortodoxia de la fe.

2. EL TEXTO DE TEODORETO DE CIRO¹⁴: MÁS CARACTERÍSTICAS EMERGEN

El siguiente documento nos lleva a considerar el período entre los años 380-428¹⁵, y nos muestra un mayor conocimiento de los mismos. En su *Historia ecclesiastica*¹⁶, una obra principalmente interesada en combatir el arrianismo, Teodoreto dedica un capítulo a los mesalianos, proporcionándonos más datos sobre sus enseñanzas y, también, sobre los procesos que

¹¹ Guillaumont, “Messaliens”, en *DSp* X, 1074.

¹² Stewart, ‘*Working the earth of the heart*’, 15.

¹³ Seguimos la tesis de Stewart, quien sostiene que una parte de la controversia tiene que ver con una experiencia espiritual cuyo lenguaje y cuyo modo de expresarse no se logró entender en otros contextos.

¹⁴ Para un resumen de su vida, sus obras y su importancia, véase Yvan Azéma, “Théodoret de Cyr”, en *DSp* XV, 418-435; Elena Cavalcanti, “Teodoreto de Ciro”, en *DPAC* II, 2070-2072;

¹⁵ «At some time between 441 (or 442) and 449, Theodoret wrote his *Church History*. It was a work covering the historical period from 323 to 428 A.D., written as a deliberate continuation of Eusebius’ *Church History*». Cf. Glenn Chesnut, *The first christian histories* (París: Éditions Beauchesne, 1977), 201-202.

¹⁶ La versión de la obra que utilizamos es *Histoire ecclésiastique Tome II (Livres III-V)* (París: SC 530, 2009), 223-227; el capítulo 11 del libro IV es donde Teodoreto comenta sobre los mesalianos.

la Iglesia esgrimía contra ellos. El conocimiento que Teodoreto demuestra sobre el grupo parece indicar que tenía varias fuentes a mano¹⁷.

La descripción ofrecida contiene una amalgama de observaciones teológicas y sociales. El escritor comienza explicando el significado del nombre, y presenta una nueva descripción de ellos. Según él, eran considerados los «entusiastas» porque creían recibir un impulso del Espíritu Santo. Pero para Teodoreto se engañan: lo que sienten del Espíritu Santo es un movimiento de un mal espíritu que ellos toman por la presencia de la tercera persona de la Trinidad¹⁸. Aunque la constatación no nos revela mucho sobre los mesalianos, parece sugerir que ellos creían sentir el Espíritu Santo de un modo físico, de ahí la denominación «entusiasta». Luego, el historiador los describe como enfermos, comentando que los mesalianos son los que padecen esta «enfermedad», pero no especifica el contenido de aquello que les provoca el mal. Solamente agrega los siguientes detalles: rechazan el trabajo manual y consideran que sus sueños eran proféticos¹⁹. Estas observaciones apuntan a un cierto disgusto de Teodoreto por una comunidad religiosa que era, por una parte, pretenciosa en sus afirmaciones sobre sus experiencias espirituales, y, por otra parte, se mostraba desconforme con prácticas eclesiales y sociales establecidas. En particular, el autor muestra su incredulidad ante la postura de los mesalianos con respecto a la eucaristía: «declaran que no se deriva ninguna ganancia ... de recibir la divina comida de nuestro Señor Jesucristo»²⁰.

Resulta interesante, también, la sección en la que Teodoreto relata un proceso contra un grupo de mesalianos, liderados por Adelfo en Antioquía. Narra el juicio contra el protagonista mesaliano, haciéndole declarar que «el bautismo de nada sirve para los que lo reciben, sino que sólo la diligente oración ahuyenta el demonio que habita en nosotros»²¹. La defensa de Adelfo continúa, y en ella se afirma que la única forma de salirse de la servidumbre del mal, heredada del primer hombre, era la oración asidua. De manera que el pensamiento del líder mesaliano parece sugerir que ellos creían que el ser humano estaba habitado por el mal, y solo con la oración, la

¹⁷ Cavalcanti, “Teodoreto de Ciro”, en *DPAC* II, 2071; Stewart, *Working the earth of the heart*, 26. Si es cierto, como Cavalcanti afirma, que Teodoreto «fue educado en los ambientes monásticos de Siria, siendo instruido en la cultura cristiana y clásica», es plausible imaginar que conocía a los mesalianos

¹⁸ Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, 223.

¹⁹ *Ibid.*: «Ceux qui sont entièrement atteints de la maladie rejettent le travail manuel comme un mal».

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, 225.

persona podía lograr escaparse de su dominio. Una vez expulsado el demonio, el Espíritu Santo se establecía en la persona. Y toda esta experiencia no pasa desapercibida, sino que se siente²².

El relato del juicio de Adelfo nos recoge varios elementos que nos ayudan a ver esta tendencia espiritual: la importancia dada a la oración, una cierta indiferencia frente a los sacramentos y un cierto dualismo acerca de la presencia de los espíritus en la persona. No queremos pasar desapercibido otro rasgo señalado por el historiador. Parece que los mesalianos no solamente creían que el Espíritu Santo podía habitar en ellos, sino que esta presencia se sentiría y/o estaría visible²³. Resumiendo, podemos constatar lo siguiente: desde la primera noticia del grupo hasta la relación de Teodoreto, se descubren más rasgos del grupo, la Iglesia va tomando más consciencia de ellos con cierta preocupación y el área geográfica de ellos se va ampliando²⁴.

3. UNA CONDENA EXPLÍCITA: EL CONCILIO DE ÉFESO DE 431

El último texto de nuestro recorrido nos conduce a la instancia más alta de la Iglesia en aquel tiempo: el concilio ecuménico de Éfeso de 431²⁵. El acta del concilio que nos interesa se titula «La definición del santo sínodo ecuménico en Éfeso contra los impíos mesalianos, los que son *euchitas* o entusiastas»²⁶. De modo sintético, el título del pronunciamiento recoge los vocablos más asociados con el grupo, y agrega el término griego «ευχίται» o *euchitas* que es la traducción del término siriaco. El texto mismo del acta indica que los padres conciliares congregados acogieron el testimonio de dos obispos, Valerius y Amphilochius, sobre los mesalianos, y hace referencia al sínodo de Constantinopla donde se había formulado un decreto contra el grupo. Dicho decreto se lee en el concilio y se aprueba, y de este modo Éfeso, sin elaborar un decreto propio, condena como herejes a los mesalianos o “entusiastas” y a aquellos que fuesen sospechosos de formar parte de su grupo. Proscribe que aquellos que se sospechan que fuesen mesalianos debían repudiarlo por escrito «in scriptis». En el caso de que los laicos se negasen a seguir este

²² *Ibid.*, 227: «une foi ceux-ci chassés par la prière assidue, l'Esprit saint n'a plus qu'à s'installer, signalant sa présence d'une façon sensible et visible; il libère le corps du mouvement des passions».

²³ Las mismas características se encuentran en otro texto de Teodoreto, el *Haereticarum fabularum compendium* IV.II, citado en Stewart, *Working the earth of the heart*, 28.

²⁴ Durante este período, Stewart atiende cuidadosamente, a las pistas geográficas del movimiento. Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 36.

²⁵ Véase DH 250-268; para un resumen sucinto del Concilio, véase P.-Th. Camelot, *Éfeso y Calcedonia* (Vitoria: Eset, 1962), 7-80.

²⁶ *Concilium Vniversale Ephesenum*. Vol. 5. Collectio Palatina. ed. Eduard Schwartz. (Walter de Gruyter & Co. 1924), 354-355.

procedimiento, serían excomulgados, y si eran clérigos, perderían su grado eclesial. De modo que el pronunciamiento de Éfeso contempla y se dirige a los clérigos, diáconos, laicos y hace una referencia especial a los monasterios²⁷.

El otro detalle que el documento del Concilio nos brinda es la existencia de un texto, denominado el *Asceticon*, que parece haber sido una colección de supuestos escritos de los mesalianos. El acta del concilio especifica que fue Valerius quien presentó dicha colección. Este texto, cuyo contenido no se especifica, junto con otras narraciones existentes, fue declarado anatema por el Concilio. El documento concluye decidiendo que, para la mayor comunión y concordia de la Iglesia, la condena de los mesalianos se debe poner por escrito para que cualquier duda pudiese ser resuelta.

A pesar de no suministrar prácticamente ningún detalle sobre los mesalianos, la mera existencia de la condena nos dice mucho. Esto es, un concilio ecuménico creía que el grupo era suficientemente heterodoxo para deliberar sobre ellos y declarar una condena de alcance universal. Y, aun reconociendo la ausencia de pormenores, el documento permite deducir motivos para el anatema. Por un lado, el escrito nos da a entender que los mesalianos habían pasado de ser un grupo ascético a un grupo más amplio, incluyendo, como miembros, ministros ordenados de la Iglesia. A lo mejor la referencia a los clérigos constituyó una indicación ulterior acerca del fuerte arraigo eclesial del grupo. Y, por otro lado, la condena nos hace ver la existencia de un escrito de los mismos. Lamentablemente no se señala nada de dicho texto, y no nos queda nada de él. Ante la escasez de los detalles en esta acta parece legítimo sostener la hipótesis de Plested acerca del mesalianismo que no fue más que una tendencia de carácter ascético, que provenía de Siria, y que los obispos griegos ni entendieron ni quisieron comprender²⁸.

II. LAS CREENCIAS Y LAS PRÁCTICAS MESALIANAS

Además de estos tres textos históricos más cercanos a la controversia misma, existen otros documentos posteriores que ponen de manifiesto las creencias y las prácticas del grupo. En su estudio de cinco fuentes, Columba Stewart, por su parte, llegó a catalogar diez proposiciones

²⁷ «non permittantur habere monasteria, ut ne zizaniae diffundantur et crescant». Cf. *Concilium Vniversale Ephesenum*, 355.

²⁸ Marcus Plested, *The macarian legacy* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 21.

mesalianos²⁹. Dichas fuentes, que categorizan más sistemáticamente a los mesalianos, y que nos proporcionan algún conocimiento acerca de los mismos, incluyen dos textos de Teodoreto³⁰; un documento atribuido a Euprepius, obispo de Paltus, cuya cronología se establece entre los años 381-404³¹; una lista anti-mesaliana, compuesta por Timoteo de Constantinopla³²; y otra por Juan Damasceno³³. En este epígrafe, y siguiendo las líneas argumentales de Stewart, expondremos dichas prácticas y creencias asociadas con ellos, señalando primero las posturas religiosas y después las prácticas eclesiales y sociales que perturbaban la Iglesia. Si bien es cierto que los textos estudiados conllevan una dosis muy evidente de polémica, y a lo mejor enseñan más sobre la teología y la eclesiología de los propios autores que de los mesalianos³⁴, este breve repaso nos permitirá descubrir lo que pudo haber sido el núcleo del debate.

1. CINCO PUNTOS DE UNA POSIBLE «DOCTRINA» MESALIANA

De acuerdo con lo que comenzamos a vislumbrar en nuestro repaso por los textos de Efrén, Teodoreto y del concilio de Éfeso, los resultados del estudio de Stewart ponen de relieve algunos principios que pudieron haber formado parte de las creencias de los mesalianos. En primer lugar, y tal y como hemos señalado con anterioridad, parece que creían que el ser humano nacía habitado por el mal. Es decir, como herencia del pecado de los primeros padres, pensaban que el alma de cada persona estaba habitada por la presencia de un demonio. Frente a esta situación, consideraban que los sacramentos no fueron eficaces para realizar un cambio en la persona y expulsar el mal³⁵.

²⁹ Junto con el estudio de Stewart, nos apoyamos en la investigación de referencia sobre los mesalianos, la de Hausherr. Véase Irénée Hausherr, “L’erreur fondamentale et la logique du messalianisme”, *Orientalia christiana périodica* 1 (1935): 328-360.

³⁰ El primer texto que hemos estudiado es su *Histoire ecclésiastique*; el segundo texto revisado por Stewart es *Haereticarum fabularum compendium*, que es posterior al texto que hemos revisado.

³¹ Dicha lista se le atribuye a Euprepius por Severo de Antioquía, y se incluye en el texto de Severo cuyo título es *Contra additiones Juliani*; citado y comentado Stewart, ‘*Working the earth of the heart*’, 52.

³² El texto analizado es *De iis qui ad ecclesiam ab haereticis accedunt*, un texto más tardío que data alrededor del año 600; citado en Stewart, ‘*Working the earth of the heart*’, 52.

³³ El texto de Juan Damasceno es *De haeresibus*, aún más tardío, de los años 700; es a partir de este texto que los especialistas han señalado puntos de contacto entre el mesalianismo y la obra de Macario; para un resumen de la historiografía de este contacto, véase, Vincent Desprez, “Macaire”, en *DSp* X, 20-43, 24; Desprez, “Introduction”, en *Pseudo-Macaire Oeuvres spirituelles I* (París: SC, 1980), 13-67, 40-41.

³⁴ Sobre el estudio de estos documentos, Burns, por su parte, advierte: «it must be remembered that the individual lists are descriptions of the perceived objectionable elements of the movement rather than exact theological statements by its members». Cf. Burns “Pseudo-Macarius and the Messalians: the use of time for the common good”, 4.

³⁵ Además de negar la eficacia salvífica a los sacramentos de bautismo y eucaristía, negaban la eficacia del sacramento de penitencia. La práctica de la asidua oración les absolvía de sus pecados y hacía innecesario acudir a la confesión sacramental con el presbítero. Cf. Guillaumont, «Messaliens», en *DSp* X, 1082.

Lo único que podía eliminar el demonio del alma del ser humano era la oración. De ahí la gran importancia dada a la oración personal que permitía la venida del Espíritu Santo y la eliminación completa del mal. Finalmente, y como resultado de la habitación del Espíritu Santo, los documentos apuntan a la idea de que cualquiera podía experimentar la completa liberación de las pasiones. Podemos resumir sintéticamente su forma de pensar en los siguientes puntos:

1. Estar habitado físicamente por el mal³⁶;
2. La ineficacia del bautismo para expulsar el mal;
3. La eficacia de la oración para expulsar el demonio / el mal;
4. La in-habitación del Espíritu Santo;
5. La liberación de las pasiones³⁷.

Sobre la importancia dada a la oración, conviene subrayar las descripciones ofrecidas. La oración era considerada celosa o entusiasta, y, también intensa y continua e, incluso, comportaba el elemento de la purificación³⁸. En la descripción, tanto de la expulsión del demonio como del advenimiento del Espíritu Santo, el énfasis radica en el sentir. Los textos de Teodoreto y Timoteo sugieren que la expulsión del demonio se produjo de modo físico, «por la secreción nasal y el esputo»³⁹. De modo parecido, con respecto a la llegada del Espíritu Santo, Juan Damasceno sugiere que el Espíritu Santo se experimentaba en sentido *aísthesis* (αἰσθησις)⁴⁰ y en plenitud o *plerophoria* (πληροφορία)⁴¹ espiritual⁴². Esta formulación es muy gráfica y descriptiva, pero el autor no justifica porque hay que considerarla herética⁴³. En todo caso, las formulaciones son muy

³⁶ Los textos, tanto de Teodoreto como de Timoteo, hacen hincapié en la idea de que el mal habitaba físicamente el ser humano. Cf. Guillaumont, «Messaliens», en *DSp* X, 1080.

³⁷ En su resumen de las fuentes, Guillaumont sugiere que creían que, una vez libres del demonio, quedaban exentos de cualquier movimiento de las pasiones, inclusive hasta de no poder pecar más. Guillaumont, «Messaliens», en *DSp* X, 1081. Sobre este mismo punto, véase Cf. Burns, «Pseudo-Macarius and the Messalians: the use of time for the common good», 5.

³⁸ Burns, «Pseudo-Macarius and the Messalians: the use of time for the common good», 4.

³⁹ Guillaumont, «Messaliens», *DSp* X, 1079.

⁴⁰ Ponemos las primeras dos acepciones que Lampe nos trae: «sense, percepción, sensación», y «organ of sense perception, one of the senses». Cf. G.W.H. Lampe, *A patristic greek lexicon* (Oxford: Clarendon press, 1961), s.v. «αἰσθησις». De manera que el significado oscila entre el de una sensación o una percepción, y un órgano de percepción.

⁴¹ Las acepciones de *plerophoria* incluyen: «fullness, full reality»; «satisfacción», «assurance», «confidence», «religious persuasion» y «assurance given». Cf. Lampe, *A patristic greek lexicon*, s.v. πληροφορία.

⁴² Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 61;

⁴³ Plested, *The macarian legacy*, 25.

expresivas y resaltan la experiencia de las mociones espirituales como sentidas, percibidas, y experimentadas en plena certeza y confianza. De modo que, en este primer acercamiento a lo que podían haber sido algunas creencias mesalianas, lo que parece emerger es el énfasis en el aspecto de la experiencia directa con Dios. En este sentido, la controversia pudo haberse centrado en la ausencia de una articulación de la oración con los sacramentos y la vida eclesial⁴⁴. Así, el debate revelará la problemática que encierra la consideración de la vida en el Espíritu como una experiencia inmediata, es decir, sin las mediaciones eclesiales.

2. CINCO PUNTOS SOBRE SU VIDA ECLESIAL Y SOCIAL

Además de señalar el acento casi exclusivo en la oración, que parece haberlos conducido a una indiferencia frente a los sacramentos y la vida eclesial, los documentos revisados por Stewart nos hacen ver una serie de comportamientos sociales que perturbaban. Por ejemplo, fueron vistas como personas que evitaban el trabajo y que malgastaban su tiempo⁴⁵. En parte, esta queja tiene que ver con la percepción de que ellos dormían mucho, considerando su sueño como parte de la oración. Otro aspecto de su vida que irritaba era la forma en que se creían «favorecidos con visiones, revelaciones, profecías [e] interpretaciones de los secretos del corazón»⁴⁶. Su indiferencia frente a los sacramentos fue interpretada – lógicamente – como una separación de la comunión eclesial y un rechazo hacia las estructuras de la autoridad en el seno de la Iglesia. Un ejemplo de esto, afirmado tanto en el texto de Timoteo como en el de Juan Damasceno, es que rehusaban dar limosna a los pobres; esta falta de caridad parece haber sido justificado por la siguiente razón: pensaban que ellos mismos eran los «verdaderos» pobres en espíritu⁴⁷. Y, finalmente, ellos fueron considerados personas poco honestas, esto es, personas que negaban ser herejes.

Aun reconociendo que no es fácil desentrañar lo que fue la experiencia vivida de los mesalianos y lo que es una crítica severa y poco fundamentada sobre los mismos, estos puntos dan la sensación de que los mesalianos vivían a su modo, despreocupados con la Iglesia, sobre todo,

⁴⁴ Jean Gribomont, “Mesalianos”, en *DPAC* II, 1432.

⁴⁵ Stewart, *Working the earth of the heart*, 62-63; Guillaumont, «Messaliens», en *DSp* X, 1081; Bareile, “Euchites”, en *DTC* V, 1464. Asimismo, el autor de la voz proporciona la información de que ellos «constituant une sorte de frères mendiants, recouraient à la charité publique». (1464)

⁴⁶ Pacho, “Iluminismo místico”, en *Diccionario de espiritualidad* II, 289.

⁴⁷ Guillaumont, «Messaliens», en *DSp* X, 1081.

con las estructuras de comunión y la autoridad de la misma. El punto más irritante parece haber sido su indiferencia frente a la Iglesia y sus estructuras. Aun admitiendo que la actitud de indiferencia pudo haber reflejado su deseo de permanecer en la Iglesia y no separarse de ella⁴⁸, no sorprende que esta postura ante los sacramentos los condujo a un aislamiento y fracturó su comunión con la comunidad eclesial. Y este aislamiento no solamente se produjo al nivel eclesial, sino también a nivel social. En su artículo, Guillaumont recoge otras constataciones sobre sus comportamientos poco comunes o a-sociales. Indica cómo fueron criticados por disolver el matrimonio, no cuidar de sus hijos y recibir a los esclavos de otros amos. Otro rasgo señalado versa sobre el nivel social que podían ocupar las mujeres. Ellas podían alcanzar los mismos niveles de «espirituales», y siendo así, pasaban a ser guías, enseñando la doctrina a los hombres e, inclusive, a los clérigos⁴⁹. En esta misma línea de la inversión de los roles sociales, se les reprochaba el hecho de que vivieran fuera de cualquier normativa sexual, alegando que sus monasterios eran lugares donde reinaba la promiscuidad sexual⁵⁰.

Sintetizando, podemos indicar los puntos anteriores en la siguiente lista:

1. Importancia dada a las visiones y profecías;
2. Evitar, deliberadamente, cualquier trabajo; mal uso del tiempo;
3. La importancia dada al sueño como oración;
4. La indiferencia frente a la autoridad de Iglesia; autoridad otorgada por la experiencia personal;
5. Nuevas configuraciones de autoridad y de relaciones sociales por la época (hombre/mujer; libre/esclavo).

Con todo, nuestra intención no es la de señalar las notas heréticas de los mesalianos. Nuestro objetivo es extraer de los documentos aquello que pudo haber estado en el centro del debate. Ahora bien, todas estas observaciones acerca de las costumbres y de las prácticas eclesiales nos hacen considerar que dichas prácticas y modos de proceder derivaban del énfasis en la oración

⁴⁸ Gribomont, “Mesalianos”, en *DPAC* II, 1432. El autor afirma que los mesalianos «habían mantenido relaciones cordiales, pero también tensas, con Basilio y Gregorio de Nisa» (1432); La misma idea sostenida, también, por Desprez. Cf. Desprez, “Introduction”, en *Pseudo-Macaire Oeuvres spirituelles* (París: SC 275, 1980), 13-67, 51.

⁴⁹ Guillaumont, «Messaliens», en *DSp* X, 1081.

⁵⁰ *Ibid.*, 1082.

constante y asidua. La práctica de la misma, de alguna forma, da cuenta de las críticas y quejas señaladas. Es decir, tanto fue el acento en la oración que los de fuera veían un grupo que no trabajaba, consideraba el sueño como oración, rechazaba la autoridad y no se conformaba con otras normas sociales. De modo que, la intensidad con la que se vivía la oración producía una nueva forma de entender la comunidad eclesial e, inclusive, una nueva manera de estructurar los roles y la autoridad social. Si admitimos esta hipótesis, el centro de la controversia parece que estableció la oración como fuente de una experiencia inmediata de Dios prescindiendo de las mediaciones sacramentales y otorgando autoridad fuera de las instancias eclesiales y sociales.

III. UN LENGUAJE ESPIRITUAL

El apartado anterior nos ha ilustrado acerca de los textos que, de una forma más o menos sistemático, contienen críticas y denuncias contra los mesalianos. Pero, como venimos subrayando, la información que ellos nos dan acerca del grupo es escasa. A pesar de todas las dificultades presentadas, el análisis nos permite lanzar la hipótesis de que el conflicto se centraba en la asidua dedicación a la oración en la exclusión de las mediaciones sacramentales y eclesiales.

Otro aspecto del estudio de los mismos que queremos resaltar, y que viene a sugerir que la oración, de hecho, formaba una parte considerable del debate, es la existencia de una sorprendente continuidad de términos acerca de la experiencia espiritual en los documentos revisados. Este es un detalle valioso e interesante de los textos revisados. Es decir, se puede entrever en los textos acerca de los mesalianos un vocabulario sobre la experiencia espiritual⁵¹. Ahora bien, en lo que concierne a dicho vocabulario, no nos es posible afirmar que las expresiones utilizadas en los documentos históricos sobre los mesalianos fueran el lenguaje que ellos mismo emplearon. A lo mejor, dichos vocablos circularon hacia finales del siglo IV y encontraron una cierta acogida por parte de los mismos. Aun reconociendo la dificultad de localizar de dónde proviene este léxico sobre la experiencia espiritual, es importante constatar la evidencia de un vocabulario rico e interesante sobre la oración. En este apartado pondremos de manifiesto vocablos que emergen como centrales en estos documentos, y que directamente atañen a Macario y a Diadoco, cuyas reflexiones teológicas-espirituales integrarán esta terminología en una reflexión del mismo signo.

⁵¹ Stewart, *Working the earth of the heart*, 56.

1. LA EXPERIENCIA DE DIOS SENTIDA

Para expresar cómo los mesalianos entendían la expulsión del mal y el advenimiento del Espíritu Santo, los textos utilizan un lenguaje muy gráfico. En lo que concierne a la eliminación del mal, las palabras empleadas para detallar esta experiencia, que aparecen en todos los documentos, son *αισθωνται* y *αισθητωζ*⁵². Ambas transmiten la idea de una experiencia perceptible u observable por los sentidos⁵³. En cuanto a la forma en que entendían la venida del Espíritu Santo, el acento, también, se encuentra en la experiencia sentida o perceptible. De ahí que los textos empleasen una forma de los mismos vocablos para describir dicha experiencia⁵⁴. Puesto que la palabra *αισθανομαι* quiere decir «percibir con la inteligencia o con los sentidos, enterarse, darse cuenta, comprender», y el término *αισθησιζ* se refiere a la sensación, percepción o conocimiento, se realza la idea de la percepción o la sensación producida por la presencia del Espíritu Santo⁵⁵. En suma, el vocabulario, gráfico y descriptivo, acentúa la experiencia sentida y percibida de los espíritus.

Conviene aludir a otros contextos en los que se utilizaron los mismos términos. Por ejemplo, el estado espiritual de libertad de las pasiones, un estado que los mesalianos parecen haber afirmado, se explica como una experiencia de sensación (*αισθησιζ*) del Espíritu⁵⁶. De modo que los perfectos o los espirituales son los que han tenido, en toda sensación y percepción, una experiencia del Espíritu Santo. Acerca de la afirmación de ver visiones y profecías, dichas experiencias sobrenaturales, según los textos, ocurrían en sensación o percepción (*αισθησιζ*)⁵⁷. Por lo que se refiere a su vivencia de los sacramentos, el documento de Juan Damasceno sugiere que los mesalianos preferían la experiencia del Espíritu Santo en la oración, más que en los sacramentos de bautismo, ordenación y eucaristía⁵⁸. En concreto, se afirma que no recibirían la

⁵² Stewart, *Working the earth of the heart*, 60. Conviene anotar que el vocablo encuentra una sola acepción en el Nuevo Testamento, en concreto en Flp 1,9. s.v. *αισθησιζ*, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. W. Bauer, W. Arndt, F.W. Gingrich (Chicago: University of Chicago Press, 1960). El versículo de Filipenses es: «Y lo que pido en mi oración es que vuestro amor crezca cada vez más en conocimiento y toda experiencia».

⁵³ Cf. Lampe, *A patristic greek lexicon*, s.v. “*αισθησιζ*”; *Diccionario Manuel Griego-Español*, 2ª ed., dir. José M. Pabón S. de Urbina (Barcelona: Biblograf, 1967), s.v. “*αισθησιζ*”.

⁵⁴ Stewart, *Working the earth of the heart*, 61.

⁵⁵ *Diccionario Manuel Griego-Español*, s.v. “*αισθησιζ*”.

⁵⁶ Stewart, *Working the earth of the heart*, 61.

⁵⁷ *Ibid.*, 62.

⁵⁸ *Ibid.*, 64.

eucaristía sin la αἰσθησις, es decir, sin la sensación del Espíritu Santo. Esto viene a proponer que el criterio por encima de todos los demás principios parece haber sido la experiencia del Espíritu Santo, y que la vivencia del mismo determinaba la participación eclesial. En suma, el vocabulario de los textos, y en concreto, la repetición del vocablo *aisthesis* (αἰσθησις), hace hincapié en la experiencia sentida y percibida del Espíritu.

2. LA EXPERIENCIA DE DIOS SENTIDA EN PLENITUD

Junto con la frecuencia del vocablo «sentido» o «sensación», el texto de Juan Damasceno nos presenta el sugerente vocablo *plerophoria* (πληροφορία)⁵⁹. El escrito del santo padre indica que la venida del Espíritu Santo se sentiría en plenitud y sensación. Así, el autor aglutina los vocablos *plerophoria* y *aisthesis*. En otro contexto, el lenguaje es aún más gráfico. El santo teólogo afirma que ellos creían que el advenimiento de la tercera persona de la trinidad se producía en plenitud y en fuerza o poder (ἐνεργεῖα)⁶⁰. Si bien es cierto que resulta difícil ver en qué consistía la experiencia de *plerophoria*, el vocablo es llamativo ya que da a entender que la sensación de la divinidad se percibe de una forma plena y/o con una plena convicción. A lo mejor, no es de extrañar una afirmación de este tipo dada la importancia de la oración personal y cómo la misma suplantaba, casi por completo, la recepción de los sacramentos y el reconocimiento de otras instancias de autoridad eclesial⁶¹.

De hecho, y aun cuando no aparece en otros contextos de los documentos sobre los mesalianos, la presencia de este vocablo en el texto de Juan Damasceno para describir la experiencia del Espíritu Santo en la oración de los mesalianos resulta importante para nuestro

⁵⁹ Citado en Stewart, *Working the earth of the heart*, 61; Véase, también, la voz de Pierre Miquel y Vincent Desprez, “Plèrophoria”, en *DSp* XII, 1813-1819. Conviene anotar que el sustantivo del vocablo se utiliza escasamente en el nuevo testamento. Existen 4 acepciones: Col 2,2; 1Tes 1,5; Heb 6,11; Heb 10,22. Cf. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. W. Bauer, W. Arndt, F.W. Gingrich (Chicago: University of Chicago Press, 1960), s.v. πληροφορία. Los editores sugieren que, en cada acepción, el significado apunta a «la certeza» o a «la garantía». Con todo, añaden que el significado de «plenitud» o una experiencia «plena» o «en plenitud» es posible en Col 2,2 y en los dos pasajes de la carta a los hebreos. Liddell y Scott recogen el significado «plenitude, plena y naturaleza perfecta» (fullness, full and perfect nature) citando un el versículo de Rm 11,12. En todo caso, el vocablo no es común, pero que sí apuntaba a la experiencia de la fe. Cf. Liddell, Robert Scott, *A greek english lexicon*, s.v. πληροφορία.

⁶⁰ Stewart, *Working the earth of the heart*, 61.

⁶¹ Resulta importante constatar que el vocablo *plerophoria* fue utilizado por los padres griegos. Con todo, Orígenes solamente usó la palabra una vez. Basilio la empleó, en cambio, más de 35 veces, sobre todo para designar una convicción en la presencia divina. Por otro lado, Gregorio de Nisa lo utilizó poco. Véase Miquel, “Plèrophoria”, en *DSp* XII, 1813-1819; Stewart, *Working the earth of the heart*, 102-103.

estudio. En efecto, ambos autores de nuestra investigación lo utilizarán en su reflexión espiritual. Más aún, una buena parte de la riqueza de su forma de considerar la vida espiritual giró alrededor de su constatación de que la experiencia del Espíritu Santo se producía en *plerophoria*. Los dos proporcionan mucha importancia a la experiencia sentida del Espíritu Santo y a la experiencia en plenitud del mismo. Así que, los dos vocablos de este presente apartado *aísthesis* y *plerophoria* forman una parte considerable de su teología espiritual.

No obstante, a partir de este texto de Juan Damasceno, se le reprochó a Macario por ser el autor de este punto mesaliano sobre la pretensión del ser humano para aspirar a poseer una experiencia plena del Espíritu Santo⁶². De ahí comenzó la asociación de Macario con los mesalianos. Así que, a causa de este planteamiento acerca de la recepción, plena y conscientemente sentida, del Espíritu Santo, Macario ha sido considerado no solamente un exponente del mesalianismo, sino el autor del texto del *Asceticon*, la colección de las proposiciones mesalianas condenada por Éfeso. Esta fue la tesis lanzada por Louis Villecourt en su estudio sobre las homilías de Macario, es decir, que todas o una parte de sus homilías se pueden identificar con el *Asceticon*⁶³.

Aun reconociendo que algunas correspondencias textuales y temáticas entre los mesalianos y Macario son innegables⁶⁴, sobre todo en la preeminencia dada a la oración, mostraremos que Macario no es un mesaliano, y mucho menos Diadoco. Nuestra lectura nos conducirá a ver cómo ambos autores incorporan el acento mesaliano, utilizando el mismo lenguaje acerca de la experiencia sentida y percibida en plenitud del Espíritu, dentro de un planteamiento eclesial y sacramental. Pero, lo que nos parece plausible sugerir a partir de esta mirada al vocabulario espiritual de los mesalianos, un vocabulario empleado y compartido por nuestros autores, es la existencia de un debate eclesial sobre la experiencia espiritual. A lo mejor, el debate fue el de saber situar la experiencia sentida, directa y personal de Dios dentro de un marco sacramental y

⁶² Cf. Villecourt “La date et l’origine”, 252-256; Desprez, “Plèrophoria”, en *DSp* XII, 1819; Desprez, “Introduction”, en *Oeuvres Spirituelles*, 41: «Six propositions de Jean Damascène coïncident littéralement avec des passages empruntées à cinq Homélie» (41)

⁶³ L. Villecourt, “La date et l’origine”, 250-258. El autor basa su tesis en un estudio comparativo de los textos de Juan Damasceno y Timoteo con los de Macario.

⁶⁴ Desprez, “Macaire”, en *DSp* X, 20-43, 24; Villecourt, “La date et l’origine”, 257.

eclesial. Con este tema anunciado, y con el lenguaje espiritual esbozado, tenemos un puente que nos conecta y que nos conduce a la reflexión de los autores de nuestro estudio⁶⁵.

IV. CONCLUSIONES

En este capítulo, hemos intentado señalar la controversia mesaliana que configura parte del contexto desde el que, tanto Macario y como Diadoco formulan su reflexión teológico-espiritual. No es que la obra de ambos se limite a ser una respuesta a los mesalianos, pero no cabe duda de que se logra una comprensión mayor de su pensamiento teológico con un conocimiento de estos interlocutores que formaban parte de la escena.

Al indagar en los escritos sobre los mesalianos, logramos ver su manera gráfica de hablar de la presencia y de la expulsión de los espíritus, su indiferencia ante los sacramentos y otros comportamientos sociales que llamaban la atención de autores eclesiales.

Aun conscientes de las limitaciones impuestas por la falta de textos escritos de su puño, hemos visto un grupo que podríamos denominar, con un término ya anacrónico como carismático⁶⁶. Esto es, así como grupos carismáticos actuales tienden a privilegiar la experiencia del Espíritu Santo al margen de los sacramentos y de las estructuras jerárquicas de la Iglesia, formando una especie de comunidad paralela a la comunidad eclesial, los mesalianos parecen haber mostrado dinámicas parecidas. Para ellos, el movimiento de los espíritus tenía que sentirse psicológicamente, y la experiencia personal y sentida del Espíritu les importaba más que cualquier otro aspecto del carácter eclesial.

Veremos que Macario y Diadoco disciernen las ideas de los mesalianos, tomando muy en serio la experiencia de Dios sentida en plenitud. Así que, conscientes del contexto en el que se sitúa la teología espiritual de ambos, pasamos al estudio más detenido de cada uno.

⁶⁵ En su análisis del lenguaje de los textos Stewart postula: «The words highlighted in the lists constitute a narrow, but secure, bridge between the history of the Messalian controversy and the Ps.-Macarian writings». Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 69.

⁶⁶ Sobre el legado de los mesalianos, véase Gribomont, “Mesalianos”, *DPAC* II, 1432. El autor sugiere que «el ala extremista del movimiento podría figurar en la genealogía de los bogomilos y cátaros; el ala monástica ha dejado huellas en el hesicasmo y en todo el monacato griego, ruso y oriental». (1432)

CAPÍTULO II

La experiencia de Dios en plena conciencia, sentimiento y operación: la teología espiritual de Macario

Los siglos IV y V resultan ser de gran riqueza para aquellos que quieran estudiar la teología espiritual. Con esto, no nos referimos a la controversia mesaliana, aunque es innegable que dicho grupo jugó un importante papel en ese período, sino a uno de los grandes autores de la espiritualidad cristiana: Macario¹. En los esquemas que orientan el estudio de los Padres de la Iglesia, nuestro autor se considera un Padre de la tradición monástica. Pero, la visión espiritual contenida en la obra de Macario hace pensar que el autor es uno de los grandes maestros de la vida espiritual y que su obra supera los confines de la tradición del desierto. Testimonio de todo esto es la gran circulación que han experimentado sus textos y los múltiples idiomas en los que han sido traducidos². Así que, muchos lectores lo han leído a lo largo de los siglos, confirmando el significado de su nombre «el bienaventurado». No parece una exageración considerar a Macario en la base de la reflexión teológico-espiritual.

Los datos biográficos no son fáciles de determinar³, y se especula que su origen de procedencia se encuentra en la región de Mesopotamia, Siria o inclusive en Asia Menor⁴ pero el mismo estilo del autor nos proporciona varios elementos que sugieren un escritor cuya formación abarcaba varias culturas. Su escritura se inspira en el mundo simbólico y poético del cristianismo

¹ Sobre su vida y una discusión de sus obras, véase Vincent Desprez y Mariette Canévet, “Macaire”, en *DSp* X, 20-43; Špidlík, “Macario el egipcio”, en *Diccionario de mística*, 1106-1107; Jean Gribomont, “Macario/Simeon”, en *DPAC* II, 1330-1331; Cirillo Sorsoli, “Macario” en *Diccionario de espiritualidad* II, 523-534; Plested, *The macarian legacy*, 7-27;

² Resumiendo la complejidad de los múltiples manuscritos, Plested opina: «The complexity of the manuscript tradition is in itself a testimony to the popularity and wide circulation of the Macarian writings. These were evidently highly valued and sought-after works». Plested, *The macarian legacy*, 12.

³ Antiguamente, Macario, se identificaba con Macario de egipcio. Pero ahora se piensa que Macario, denominado «pseudomacario» en la nomenclatura actual, vivió en o alrededor de Siria o Capadocia, enseñando y predicando en pequeñas fraternidades o comunidades de ascetas. Utilizaremos el nombre «Macario» en lugar de «Pseudomacario», creyendo que no hay motivo para no devolverle su nombre.

⁴ Dicha especulación es, relativamente, reciente y se debe al estudio Louis Villecourt, “La date et l’origine des ‘Homélies Spirituelles’ attribuées à Macaire”, en *Comptes rendus des sessions de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Paris: 1920), 250-258.

siriaco⁵, pero, puesto que escribió en griego, no están ausentes indicios de un conocimiento profundo de la cultura griega y de los padres capadocios⁶. Frente a esta gran envergadura cultural y teológica, sus escritos llaman la atención por su modo de expresión. Los textos son calurosos, vívidos y gráficos⁷. Son fáciles de entender y poseen un gran componente afectivo. En la exposición de su espiritualidad, constataremos la curiosa paradoja que el autor anima al asceta a superar las pasiones, pero él lleva a cabo dicho cometido con entusiasmo y fervor, inspirando a su comunidad a avanzar en la vida bajo el Espíritu⁸. En definitiva, adentrarse en la obra de Macario es sentirse animado e iluminado por un gran maestro que ha saboreado y vivido lo que expone en sus homilias.

Si bien es cierto que ha habido una asociación de la obra de Macario con los mesalianos, leer su obra solamente a partir de la hermenéutica de esta clave sería empobrecer su teología espiritual. Es decir, su reflexión se puede considerar una respuesta a los mesalianos; por lo que es importante tener las creencias mesalianas presentes para una lectura acertada de su obra. Por ello, dedicamos el capítulo anterior a esbozar este aspecto del contexto histórico en el que se inserta nuestro autor. Y, dada esta asociación, en momentos oportunos y puntuales, indicaremos cuándo y cómo su pensamiento se dirige a los mesalianos. Sin embargo, el calado y la profundidad de su visión espiritual han de considerarse como un sistema cuyo alcance es mucho mayor que la polémica causada por este grupo. Por tanto, nuestra exposición quiere conducirnos a ver los elementos claves de su visión que, de alguna forma, configuran los elementos nucleares de la espiritualidad cristiana que nosotros hemos heredado.

Para llevar a cabo un análisis de la visión espiritual de Macario, hemos diseñado nuestro capítulo en cuatro grandes apartados. En el primero, estudiaremos el estilo literario de sus textos. Nuestra investigación se ha concentrado en las homilias, y queremos poner de manifiesto las múltiples metáforas que configuran las mismas. Una vez visto el estilo literario, analizaremos la antropología que subyace en su pensamiento. Con los conceptos antropológicos esclarecidos, entraremos en un apartado sobre los elementos de su espiritualidad, estudiando la oración, el

⁵ Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 176.

⁶ Cf. Plested, *The macarian legacy*, 14; asimismo, Stewart formula la siguiente hipótesis: «Formed, or at least profoundly influenced, by Syriac Christian symbolic and poetic traditions, this anonymous teacher was interpreting and translating aspects of the Syriac traditions for a Greek-speaking audience». Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 69.

⁷ Cf. Plested, *The macarian legacy*, 2.

⁸ Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 126.

combate espiritual y su bella reflexión sobre la gracia. Finalmente, en nuestro último apartado, veremos el fruto de este camino espiritual, es decir, la experiencia del amor ardiente de Dios que se puede sentir en plenitud. A continuación, acometemos nuestro estudio con una reflexión acerca del género literario de sus obras.

I. EL ESTILO LITERARIO: LOS EJEMPLOS QUE ILUSTRAN LA VIDA ESPIRITUAL

Las obras de Macario que constituyen el objeto de nuestra indagación son sus homilias⁹. Al adentrarse en ellas, el lector rápidamente se percatará que el autor cuenta con la capacidad de proporcionar observaciones delicadas sobre la vida espiritual adoptando un lenguaje sencillo a partir de símbolos cotidianos. Sus homilias¹⁰ son accesibles y atractivas, proporcionando ejemplos, comparaciones y metáforas a partir de la vida cotidiana para ilustrar la experiencia espiritual. Por ello, creemos conveniente, como el método más adecuado para estudiar el género literario de estos escritos, presentar su estilo, que se basa en la utilización de historias, parábolas y metáforas. Dado el número cuantioso de ejemplos y metáforas, hemos organizado las comparaciones en tres grupos: primero, las que ilustran el progreso del alma; segundo, las que apuntan al cuidado materno de Dios; finalmente, las que sugieren el amor apasionado entre desiguales como metáfora de la relación de Dios con el ser humano. Comenzaremos señalando

⁹ Nuestra investigación estudiará las homilias de la Colección II, la más conocida, que reúne las cincuenta homilias. Esta es la colección de *PG 34*, 449-822, y editado por Dörries *et al.* bajo el título *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* (Berlín: Patristische Texte und Studien 4, 1964). Junto con estas contribuciones, nuestro estudio incluirá escritos que forman parte de la Colección III. La versión científica de dicha colección es la de Vincent Desprez, *Pseudo-Macaire: Oeuvres spirituelles I. Homélie propres à la Collection III* (París: SC 275, 1960). Para las cincuenta homilias de la Colección II, utilizaremos una traducción de las mismas en inglés de la edición *Pseudo-Macarius, The fifty spiritual homilies and the great letter*, ed. G. Maloney (New York: Paulist, 1992); la traducción de estos textos al castellano es nuestra. Para las piezas de la Colección III, utilizamos una traducción de las mismas en castellano hecha por Pablo Argárate en *Pseudo-Macario, nuevas homilias (colección III)* (Madrid: Ciudad Nueva, 2008) con referencias a la edición científica de Desprez.

¹⁰ «Sauf pour les homélie, la délimitation des unités originales et le genre littéraire précis (relevant du style oral) sont difficiles à déterminer, car les pièces sont transmises en désordre par les collections, généralement tardives, (11-12 siècles) et qui se recourent en grande partie». Cf. Desprez, «Macaire», en *DSp X*, 20. Sobre las distinciones de los géneros literarios, Stewart sugiere: «Certain texts have epistolary traits, but distinctions of genre are relatively unimportant within the corpus of the Ps.-Macarian writings, and have in any case been obscured by the process of assembling and reassembling of the various collections». Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 74. Para un resumen de las cuatro colecciones que constituyen el corpus de Macario, véase Plested, *The macarian legacy*, 9-12; Stewart, *Working the earth of the heart*, 71-74.

las múltiples imágenes que ponen de relieve el progreso en la vida espiritual tan importante para nuestro autor.

1. LA VIDA ESPIRITUAL COMO PROCESO DE CAMBIO

1.1. Las metáforas de cambio y de construcción

Para ilustrar la vida espiritual como proceso de cambio, se utiliza un número significativo de metáforas que provienen del mundo del trabajo. Por ejemplo, la transformación que debe experimentar el alma se compara a un material muy duro que un artesano introduce en el fuego «hasta que está maleable» (III.1.1)¹¹. De modo parecido, el cambio realizado en el alma es semejante a lo que sucede con la cera: «cuando está en el aire frío es dura, pero cuando es puesta en el fuego comienza a ablandarse» (III.1.1). El trabajo del ceramista quien «pone los vasos de arcilla en el fuego y en el agua» resulta, también, ilustrativo de cómo Dios trabaja con la persona (III.1.1). En otra homilía, recurrirá al mismo ejemplo: «así como la fabricación de un vaso real no es acabada de una sola vez, sino que se introduce muchas veces en el fuego, luego se golpea y decora de muchas formas, y entonces el vaso precioso está listo para servir en la mesa real» (III.21.3)¹².

Además de citar ejemplos que hacen referencia al trabajo del ceramista o del herrero, el escritor se sirve del mundo de la caza. Por ejemplo, así como aquel que caza ha de despellejar y limpiar la presa, la gracia divina realiza una función parecida al que se acerca a Dios: «limpie el excremento de los malos pensamientos que están dentro del corazón, de un doble modo: las pasiones manifiestas y las más sutiles y huidizas» (III.7.1). Acude, también, a la construcción de una casa para exponer el itinerario espiritual. Inspirándose en la parábola de Jesús, Macario habla de una construcción sobre la roca y otra sobre la arena. En cuanto a la primera, dicho edificio se levanta «sobre la roca, sobre el mismo Señor, sobre su palabra vivificante, sobre la potencia divina,

¹¹ Nuestras citas seguirán la forma adoptada por las ediciones críticas: el primer número romano se referirá a la colección de las homilías, el segundo número cardinal hará referencia a la homilía, y el tercer número indicará el párrafo donde se encuentra la cita.

¹² Stewart muestra cómo la imagen empleada en esta homilía se asemeja mucho a un pasaje del texto anónimo siríaco *Liber graduum*. Dicha similitud lleva al autor a afirmar: «These are but strands of shared imagery, echoes of metaphors: buty they are striking nonetheless». Stewart concluirá que hay un contexto lingüístico y teológico que Macario comparte con otros textos de la literatura cristiana siríaca. Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 231.

sobre el Espíritu Santo» (III.6.2). En otro texto, agrega: el que construye sobre roca «cava y profundiza, quitando – en cuanto le es posible – los malos pensamientos de arena hasta encontrar los pensamientos sólidos de la fe» (III.8.1). Siguiendo la reflexión paulina, Jesús es la piedra angular, el fundamento, y «las piedras usadas para la construcción [del alma] deben ser de la misma medida que el fundamento» (III.21.1). El fundamento de la construcción es Jesús, «y si no se adquiere este fundamento, no se sabe dónde construir» (III.21.3). Junto con esta imagen el mismo escritor sugiere otra: el alma como una ciudad, y «nos acercamos a su estructura tan sutil gracias a la siguiente comparación: supongamos una ciudad que tiene avenidas, palacios de consejos, edificios públicos, calles, barrios, alcázares y otras muchas construcciones» (III.19.1). El gobernador de esta ciudad (III.19.4) o su magistrado, según otro texto, (III.16.9) es Jesús. Así pues, el autor es creativo con la idea de construcción, diversificándola para indicar la colaboración mutua entre la obra divina y el esfuerzo del ser humano.

Pero una vez levantada, la casa, como muchos ejemplos de los textos de nuestro autor lo pondrán de manifiesto, necesita un gran cuidado. Por ejemplo, «una casa llena de olores fétidos y excremento, ha de limpiarse y [estar] puesta en orden» (II.27.19). Como una casa descuidada, el alma, también, corre el riesgo de desprender un olor pestilente y estar llena de negritud (II.30.8), y Macario no nos mantiene al margen de esta situación, puesto que «tú también desprendes el mismo olor con la misma oscuridad» (II.30.8). Así pues, la casa no solamente ha de construirse, sino que necesita un dueño: «así como una, si no tiene dueño, acumula oscuridad, vergüenza, abuso y se llena de polvo y excremento, así también el alma que no tiene al Señor dentro de ella» (II.28.1). La advertencia del autor es clara: «¡ay de la casa cuyo dueño está ausente!» (II.33.3). Al mismo tiempo, la situación existencial del alma a menudo es compleja, es decir, puede estar habitada por el dueño y por otros habitantes que no pertenecen a ella. A causa de ello, sugiere: «Es como un ladrón en una parte de la casa y el dueño en otra» (II.16.1)¹³. En resumen, Macario se aprovecha de la metáfora de la construcción y del cuidado de una casa para sugerir el proceso fatigoso de la vida espiritual¹⁴.

¹³ La metáfora del mal o del pecado como un ladrón sugiere cómo para Macario el mal no pertenece al ser humano. O bien, en las palabras de Stewart comentando sobre esta imagen: «Sin, a foreign entity, may be compounded with the soul, but in a manner permitting separation...the two things remain quite distinct». Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 176.

¹⁴ En otra homilía, el autor habla del alma que posee un tesoro, y se mantiene vigilante, sabiendo que los ladrones intentarán robarle de su tesoro. Esta metáfora revela una de las actitudes más valoradas por Macario: la conciencia de detentar un tesoro, y la cautela delante de los ataques del mal espíritu que intentarán robárselo. Cf. II.27.18.

1.2. Ejemplos tomados de la naturaleza

Bajo esta misma categoría de explicar la vida espiritual como proceso de transformación, el autor se sirve de muchas imágenes que proceden de la naturaleza. Por ejemplo, los cristianos son como «árboles que no pierden sus hojas ni en verano ni en invierno», es decir, «siempre revisten la gloria del Espíritu» (III.4.3). En cambio, en otro de sus textos, conviene compararlos con «un tronco pelado, seco y sin frutos, que tiene muchas ramas, pero es inútil» (III.22.113). Sin embargo, las ramas secas pueden introducirse en el fuego y ser transformadas, y es esto lo que sucede con el alma: «es transformada en la potencia de Dios y encendida en fuego y luz» (III.22.3). De modo parecido, la transformación realizada en el alma es lo que ocurre cuando un labrador encuentra «una tierra desierta, árida, llena de espinas y cardos» (III.25.4). Con mucho trabajo, quitando las espinas y cardos, el jardinero puede plantar «vides y jardines, rosas y toda clase de flores y toda especie de árboles frutales» (III.25.4). Esta misma analogía de la transformación de un jardín se repite en otra homilía: «el que desea cultivar un jardín en un lugar pantanoso o seco, primero ha de limpiar, poner una reja y preparar la irrigación para que pueda, en el futuro, plantar» (II.15.53). De modo que, construir, poner las bases, limpiar, drenar y plantar son imágenes que apuntan a los procesos espirituales. Pero, a la vez, que la comparación señala el arduo trabajo que se ha de emprender, el autor indica quien es el verdadero jardinero: «Cristo, el Rey, es el jardinero celestial y verdadero...quien llevó su cruz como su herramienta, quitando la mala hierba de los pecados» (II.28.3).

Dentro de este mismo género de ejemplos tomados del mundo natural, el autor emplea frecuentemente la imagen de un animal silvestre que, después de un largo proceso de entrenamiento, se vuelve manso¹⁵. Por ejemplo, el buey, apartado de la manada, primero «se encoleriza y rehúsa el yugo» (III.8.3). Pero, poco a poco, se le entrena y se le doma, de tal modo que «avanza voluntariamente sin ser forzado al yugo y trabaja la tierra» (III.8.3). Para el autor, todos los pasos de este proceso ilustran el camino espiritual. En el primer momento, la persona «divaga en el desierto del mundo con los animales silvestres, que son los espíritus malos» (II.23.2). Pero, paulatinamente, guiada por el Espíritu Santo, la persona se somete al yugo y «es

¹⁵ Un tema común en los escritos de los padres era el de comparar la condición del hombre caído con los animales. Cf. Jean Claude Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales* (Salamanca: Sígueme, 2014), 39.

progresivamente amansada por la gracia del Espíritu Santo» (III.8.3). Tal aseveración tiene otros matices análogos en otro de sus textos, en el que se señala que el Espíritu Santo, progresivamente «trae a la persona a la docilidad» (II.23.2). Para el autor, la naturaleza, sea en la forma de un animal silvestre o en el crecimiento de las plantas, ilumina procesos espirituales.

2. LAS COMPARACIONES ENTRE EL CUIDADO MATERNO Y EL CUIDADO DIVINO

Otra metáfora empleada por el autor es la comparación entre el cuidado materno y el divino. Por ejemplo, Macario relata el cuidado que un pájaro realiza con sus pichones. El único trabajo de la madre es el de «traer a los pichones el alimento delicado que puedan comer, porque aún son pequeños» (III.16.2). Luego, «en el momento oportuna les lleva un alimento más sólido según el crecimiento de edad de los pichones» (III.16.2). Creciendo y fortaleciéndose, los pichones empiezan a dar vueltas en el aire cerca del nido, «hasta que hayan llegado a ser adultos y sus alas se afirmen; desde entonces vuelan de colina en colina y de montaña en montaña, con facilidad, sin esfuerzo y reposadamente» (III.16.2)¹⁶. Así que el cuidado de la madre para su cría y el crecimiento de los pichones diseñan todo el proceso en la vida espiritual¹⁷.

En otra comparación del mismo género, el autor habla de una golondrina, que establece su nido en un lugar muy elevado y seguro. Ella misma trae alimento a sus pequeños, y estos no atienden la voz de ningún otro, «sino que escuchan sólo la voz de su madre en cuanto se despiertan y pegan gritos» (III.27.4). Pero esta vez, no se trata del crecimiento de los pequeños, sino del cuidado que muestra la golondrina. Ella busca el alimento y lo da a sus criaturas, «moliéndolo para ablandarlo, para que sus pequeños puedan alimentarse normalmente y con beneficio» (III.27.4). Terminamos este breve apartado con otro ejemplo de una madre con su bebé. El bebé, tan pequeño que no puede realizar nada por su propia fuerza, sólo puede gritar y llorar por su madre. Ante el lloro y los gritos, «la madre viene a él por amor, y lo carga, levanta, acaricia y lo amamanta con gran amor» (II.46.3). La conclusión está clara: «esto es lo que Dios, el amante de la humanidad, hace con la persona que lo busca y lo desea ardientemente» (II.46.3).

¹⁶ Esta metáfora ilumina cómo Macario entiende perfección en la vida cristiana. Es sinónimo de progreso y crecimiento. Véase Stewart, *Working the earth of the heart*, 81.

¹⁷ Esta parábola de Macario forma parte de la tradición de los padres quienes veían al hombre en el paraíso como niño que tenía que crecer para llegar a ser maduro. Esto es, aun en su estado original, el hombre fue llamado a crecer y alcanzar la plenitud de quien era. Cf. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, 17, 26.

3. EL AMOR APASIONADO ENTRE DESIGUALES

Otro grupo de ilustraciones a las que el autor acude se centran en la relación entre el esposo y la esposa. Por ejemplo, la mujer, cuyo esposo se encuentra encarcelado o castigado, sufre con él: «a causa de su amor por él [ella] parece estar encadenada y sufrir con él» (III.3.1). De modo parecido, otro texto nos trae esta imagen: «Considera el ejemplo de una mujer prometida en matrimonio a un hombre. Ella trae todas sus posesiones y su dote, y deposita todo en sus manos a causa de su gran amor» (II.32.9). Así que, el amor apasionado de una mujer hacia un hombre es una figura del amor de Dios para el alma.

Pero dentro de esta categoría, Macario parece albergar una preferencia por la comparación entre el rey que ama a una mujer indigente. En varios textos, acude a esta metáfora para describir el amor entre Dios y la persona:

O como una mujer indigente y miserable, de la cual todos los que quieren pasan, se burlan y abusan de ella. Pero un rey ilustre se enamora de ella, la toma para sí y la lleva de aquella vergüenza y prostitución a una preciosa castidad y a un estado conveniente de libertad (III.25.4).

El rey no solamente mira a la mujer pobre, sino que se enamora de ella y cambia, totalmente, su situación vital por su gran amor. Otra homilía detalla cómo la mujer indigente «pasa a ser la señora de la casa y ya posee todas las cosas de su esposo» (II.15.1). En este mismo texto, se añade otro detalle a la comparación, diciendo que el cambio de la mujer no sucede «sin que haya mucho trabajo» por parte de la mujer (II.15.36). Al volver a utilizar la comparación en otro texto, se especifican los trapos sucios de la mujer; sin embargo, por su amor «el rey no se avergüenza, y él le quitará todos sus trapos sucios y le vestirá en ropa elegante» (II.27.3). Conviene señalar que la metáfora no solamente apunta a la acción del hombre a la mujer, sino que esta también figura como la protagonista en este amor desmedido: «considera el ejemplo de una doncella más inteligente y más rica que las demás quien toma para sí un hombre pobre, de baja condición y deformado... ella le quita su ropa sucia y le viste en vestimentos reales y le da una corona» (II.7.1). Y por más patente que pueda ser el significado de la parábola, Macario no duda en subrayarlo: «así Dios trata el miserable y desgraciado hombre» (II.7.1).

4. LAS PARÁBOLAS SON COMO MODELOS DE LA VIDA ESPIRITUAL

Al presentar la variedad de ilustraciones y metáforas que configuran los textos de Macario, ya nos encontramos delante de una gran variedad de temas espirituales, tales como el progreso en la vida espiritual y el amor ardiente de Dios para el ser humano, asuntos que abordaremos a lo largo de este capítulo. Al mismo tiempo, es importante percatarnos del significado de este estilo metafórico y ilustrativo. Estamos ante un autor cuya imaginación es creativa y permanece atenta a la vida, dado que la propia vida le proporciona los ejemplos y las ilustraciones de los procesos espirituales y de la acción divina en el ser humano¹⁸. Sus ejemplos, cuya comprensión no es difícil, cautivan al lector. Más aún, la preponderancia de las imágenes, las parábolas y las metáforas nos conducen a considerar que existe en Macario una apreciación por lo bello que busca «tocar los orígenes más profundos de nuestro deseo de Dios»¹⁹. Dicho de otra manera, los textos de Macario, tejidos de metáforas sencillas y conmovedoras, logran ilusionarnos en la vida espiritual, estimulándonos a cultivar el deseo de vivir lo que él nos presenta²⁰.

Conviene concluir este apartado indicando cómo el autor entiende su forma de componer sus textos. Él mismo es consciente de emplear un estilo de metáforas e ilustraciones: «Todas estas cosas las he descrito mediante cosas visibles, por medio de pájaros, de animales y de todo lo visible, porque es imposible expresar o explicar de otro modo las cosas espirituales. Así también el Señor habló la mayoría de las veces» (III.16.3). En otro texto, subraya la idea de que las cosas espirituales se expresan mejor con ejemplos de la vida cotidiana: «así pues, las parábolas funcionan como modelos de la vida espiritual» (II.49.6). Pero, quizás el mejor ejemplo de la creatividad y la atención a la vida de Macario es su utilización de una historia pagana para indicar la vida de los cristianos. Relata que «hay una fábula secular que describe ciertas montañas que son acaloradas porque detentan un fuego permanente dentro de sí» (II.14.7). En dicho mito hay hombres y

¹⁸ Cf. Kallistos Ware, «Preface» en *Pseudo-Macarius, The fifty spiritual homilies and the great letter*, xi-xviii, xii.

¹⁹ Nos apoyamos en la reflexión de Rupnik sobre la belleza y su importancia en la evangelización. El jesuita propone: «Dado que el principio de la belleza es el principio de la libre adhesión, esto significa que la persona empieza a responder al misterio que le fascina, que empieza a adherirse a la belleza, vivirá una lucha, una lucha espiritual. La belleza deja espacio a la libertad... precisamente este espacio de la libertad es el campo de la lucha espiritual». Creemos que esta idea de la belleza ilumina el estilo literario de Macario. En efecto, su estilo fascina y crea una disposición de querer adherirse libremente al misterio evocado. Cf. Marko Rupnik, Tomas Špidlík, *Teología de la evangelización* (Madrid: BAC, 2013), 534. Los dos autores elaboran una reflexión parecida en otro libro suyo, *El conocimiento integral*. En dicho texto, en un apartado sobre el arte, sugieren: «El verdadero arte... no se impone, no argumenta, no obliga, sino que fascina y atrae, creando ese espacio necesario para la libre adhesión». Cf. M. Rupnik, T. Špidlík, *El conocimiento integral, la vía del símbolo* (Madrid: BAC, 2013), 197.

²⁰ Stewart, *Working the earth of the heart*, 74.

animales que viven del fuego, y si salen de su ambiente, se mueren porque «el fuego es todo para ellos» (II.14.7). Para Macario, el relato es sumamente ilustrativo: «así son los cristianos quienes tienen el fuego celestial como su alimento» (II.14.7). Al servirse de una narrativa ajena a su tradición, Macario se nos muestra como un autor inmerso en el mundo, de tal modo que, todo lo que acontece le sugiere la vida con Dios²¹.

II. LA ANTROPOLOGÍA BÍBLICA DEL CORAZÓN

El anterior apartado nos ha indicado cómo Macario está inmerso en el mundo y sabe sacar provecho de muchas situaciones humanas para hablar de la vida espiritual. La vida humana es, por tanto, el punto de partida para hablar de la vida en el Espíritu. Queremos seguir explorando su forma de ver la vida y el ser humano. Para ello, explicitaremos, en este presente apartado, las bases antropológicas que configuran su reflexión. En primer lugar, Macario es un autor inmerso en la Biblia, por tanto, nuestro recorrido partirá de una reflexión sobre su comprensión del ser humano como la imagen y la semejanza de Dios, y nos conducirá a ver los grandes temas de su antropología teológica. En concreto, veremos su descripción del pecado, su gran valoración del corazón, y el lugar primordial de la libertad en su pensamiento. Adentrarse en la antropología de nuestro autor significa percatarse de la grandeza del ser humano como creación de Dios, y percibir, sin ingenuidad, los efectos dañinos del pecado. A continuación, empezaremos estudiando la forma en la que Macario se apropia del mensaje bíblico de que el ser humano es la imagen y la semejanza de Dios.

1. EL SER HUMANO COMO IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS

²¹ Conviene constatar que Macario no es el único atento al mundo pagano para alimentar la vida cristiana. Así pues, Gregorio de Nisa arguye por el buen aprovechamiento de la cultura ajena: «Deben equiparse igualmente con las riquezas de la cultura profana en que nos aventajan los ricos egipcios: ética, filosofía natural, geometría, astronomía, dialéctica y otras muchas ciencias que cultivan personas sin fe». Cf. *Vida de Moisés*, «Contemplación», n. 115. Véase Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, en *Semillas de contemplación*, ed. T. Martín. (Madrid: BAC, 2015). Dada la relación entre Gregorio y Macario, intentaremos mostrar, a lo largo de nuestro estudio, relevantes puntos de contacto. Al establecer esta conexión entre los dos autores, nos apoyamos en la siguiente consideración: «Indépendamment de ces points particuliers, on pourra trouver une certaine analogie entre plusieurs thèmes grégoriens et macariens; Macaire est en général plus proche du langage biblique et ne s'aventure pas sur le terrain philosophique. La question est à peine étudiée ». Cf. Vincent Desprez, "Macaire", en *DSp X*, 27. De modo parecido, Evdokimov sugiere que «la influencia de san Gregorio en la espiritualidad, sobre todo en el medio monástico, fue muy grande». Cf. Paul Evdokimov, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental* (Madrid: Paulinas, 1969), 61.

Así como su forma de emplear metáforas y parábolas nos hace percibir sus raíces semíticas, una consideración más detenida de su antropología confirmará sus estructuras bíblicas. Su punto de partida es la afirmación bíblica de que el ser humano fue creado a la imagen y a la semejanza de su Creador. Y fiel a la tradición bíblica, esta constatación no es una formulación teológica, sino una indicación de la capacidad de relación que el ser humano detenta con Dios. A Macario le interesa señalar quien es el ser humano para que este se dé cuenta de que es capaz de relacionarse íntimamente con la divinidad. Nuestro análisis en este apartado procederá en cuatro partes: primero estableceremos cómo el autor entiende el versículo del Génesis 1,26, para luego mostrar cómo su comprensión del ser humano como imagen de Dios lo conduce a señalar la dignidad del ser humano. A continuación, dada la manera en que el autor vincula la imagen con el alma humana, pondremos esta conexión de manifiesto para, posteriormente, indicar la dignidad y la hermosura del alma.

1.1. El ser humano como la imagen y la semejanza de Dios

A lo largo de las homilías, Macario deja claro su convicción de que el ser humano es la imagen y la semejanza de Dios. Citando el versículo del Génesis 1, 26, el escritor afirma que «Dios no dijo estas palabras sobre los ángeles, sino sobre la naturaleza humana» (II.16.12). En otro texto, afirma que «el hombre fue creado según la imagen y la semejanza de Dios» (II.32.6). De manera análoga, sostiene en otra homilía, dirigiéndose directamente al oyente: «tú estás hecho según la imagen y la semejanza de Dios» (II.15.23). No es nuestra intención traer todos los contextos donde el autor hace referencia al texto de Génesis en los escritos; basta indicar que las afirmaciones sobre el ser humano como la imagen y la semejanza con Dios se encuentran en varios textos. Pero sí es importante sugerir que su consideración de los dos términos bíblicos no es muy sistemática, dado que Macario no analiza el contenido de ser imagen y semejanza. Si bien es cierto que en varios momentos afirma que «el alma es la verdadera imagen de Dios» (III.26.4,7), él no se interesa en explorar sistemáticamente la afirmación bíblica. Tampoco hay en la reflexión de Macario un desarrollo acerca de la distinción entre imagen y semejanza. El escritor no se ocupa de distinguir los dos términos.

No obstante, se puede entrever en su obra un énfasis en el concepto de imagen²². Por ejemplo, el progreso en la vida espiritual se describe como la recepción de la imagen verdadera de Dios. Así, la evolución en la vida del Espíritu proporciona un mejoramiento o embellecimiento de la imagen de Dios en la persona²³. En concreto, el autor ofrece esta descripción: «Cristo, el verdadero y buen artesano, viene a las almas que lo aman, talla y quita de ellas el espíritu de pecado» (III.15.3). De modo semejante, expone la misma idea en otro texto:

El buen pintor de retratos, Cristo, para los que creen en él y continuamente lo miran fijamente, pinta según su imagen un hombre celestial. De su espíritu, de la sustancia misma de la luz, la luz inefable, él pinta una imagen celestial y le presenta a su Esposo noble y bueno. Así pues, si no lo miramos fijamente, pasando por alto todo lo demás, el Señor no pintará su imagen con su luz (II.30.4)²⁴.

Es así que el primer término del binomio, la imagen, es el foco de la reflexión. El hombre es la imagen de Dios, y a través de un camino espiritual, Cristo pintará en él su verdadera y embellecida imagen, es decir, una imagen celestial²⁵. Por ello, el autor anima al asceta a clamar a Dios para que la divinidad «pueda hacer brillar espléndidamente su propia imagen y obra» (II.49.5).

A pesar de no suministrar una distinción entre ser la imagen y la semejanza de Dios, se puede detectar en el escrito otros acentos particulares de nuestro autor acerca de la idea de imagen, y queremos destacar dos. Por un lado, la referencia al mensaje bíblico sobre la creación del ser humano se invoca para resaltar la capacidad de relación de la persona con Dios. Por otra parte, recurre a la cita bíblica para demostrar la profundidad del alma humana. A continuación, veremos estos dos aspectos de su pensamiento.

²² El énfasis, casi exclusivo, en la imagen apunta a la influencia griega en Macario, en particular, una influencia más platónica. Cf. Desprez, “Introduction”, en *Pseudo-Macaire Oeuvres spirituelles I*, 55.

²³ El gran conocedor del mundo de los padres, Marko Rupnik, en un capítulo titulado «A partir de la belleza», discurre sobre la misma y viene a decir: «Dado que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, vivir según esta imagen significa hacerse bello, porque ha sido creado para estar inhabitado por el amor y penetrado por él». Cf. Rupnik, Špidlík, *Teología de la evangelización*, 521.

²⁴ La imagen de Cristo como artista, nos hace ver, cómo los antiguos cristianos entendían el camino espiritual: «los antiguos ascetas cristianos califican el trabajo espiritual como arte, incluso el arte de las artes». Cf. Rupnik, Špidlík, *Teología de la evangelización*, 523.

²⁵ El camino espiritual, o la ascesis, «crea no sólo al hombre bueno, sino al hombre bello, y es el rasgo distintivo de los santos – antes que la bondad, que en cierto sentido también puede estar presente en personas paganas – es la belleza espiritual». Y como bien nos recuerda el autor, la belleza espiritual no se puede pensar únicamente al nivel de forma, «sino que el acceso a ella es sólo agápico, pascual». Es decir, la belleza se forma en el servicio y sacrificio. Cf. Rupnik, Špidlík, *Teología de la evangelización*, 522-523, 530.

1.2. Hecha para la relación con Dios

A menudo, Macario invoca el versículo de Génesis para expresar la apertura del ser humano a Dios. Por ejemplo, el autor resume las fases de la creación, es decir, las del sol, de la luna y de las demás criaturas, y sugiere que Dios no encontró en ellos «un placer duradero» (II.15.23). Pero en el ser humano sí encontró placer porque este es «según la imagen y la semejanza de Dios» (II.15.23). En el mismo texto, vuelve sobre este punto: «el alma es mucho más preciosa que todas las demás criaturas. De hecho, sólo el hombre ha sido creado según la imagen y la semejanza de Dios» (II.15.43). Continuando su reflexión, añade: «el hombre es mucho más valioso que todos los demás cuerpos puesto que en él solo está complacido el Señor» (II.15.43). De modo parecido, en otro pasaje Macario relata los diferentes pasajes de la creación, pero «Dios no entró en amistad» con las cosas que creyó (II.45.5). Solamente con el hombre el Creador «estaba contento de entrar en relación y descansar en él» (II.45.5). Luego, el autor se dirige directamente a su oyente con la siguiente pregunta: «¿Te percatas de la relación de Dios con el hombre y el hombre con Dios?» (II.45.5). Por todo esto, creemos que la imagen de Dios no se invoca para hacer teología, sino para ayudar al asceta a caer en la cuenta de que él mismo, ha sido concebido para relacionarse con Dios. El ser humano es único en la creación, porque con él Dios quiso relacionarse tan íntimamente. En este sentido, y en otro texto, al mencionar el alma, el autor exclama: «qué compasión inefable de Dios... que tenga al ser humano como un lugar hermoso en el que habita» (II.49.4). Por tanto, el concepto de la imagen parece ser un término cargado de afectividad y relación para Macario²⁶.

1.3. El alma como imagen de Dios

Otro énfasis particular de la reflexión de nuestro autor es la asociación entre la imagen de Dios y el alma. Esto se ve claramente al discurrir sobre la creación del ser humano: «en lo que parece, Dios la creó [al alma] antes de modelar el cuerpo, al decir: *Hagamos al hombre a nuestra*

²⁶ La misma idea se expresa bellamente en Gregorio de Nisa cuyo lenguaje es más filosófico que el de Macario: «Date cuenta de lo mucho que el Creador te honra: más que todas las cosas creadas. El cielo no es imagen de Dios ni la luna, ni el sol, ni los astros tan bellos ni nada de cuanto hay en la creación... Sólo tú eres semejante a la belleza incorruptible, el sello de la divinidad verdadera, el lugar de la bienaventuranza, la huella de la luz verdadera». Cf. «Homilía II», «Homilias sobre el Cantar de los cantares» en *Semillas de contemplación*, n. 12.

imagen y a nuestra semejanza, el alma fue creada por Dios, y así, tomando polvo del suelo, modeló su cuerpo» (III.26.7). De modo parecido, el autor afirma: «el Señor que está en los cielos ha puesto su imagen en el cuerpo del alma» (III.18.2). Este vínculo entre la imagen de Dios y el alma aparece en otros textos: «el alma es la verdadera imagen de Dios» (III.26.4) y «partícipe de la naturaleza divina» (III.16.6). En otros pasajes, el alma es «la preciosa imagen de Cristo» (III.25.4) y «la imagen del Espíritu» (II.30.3). Con esto, se puede decir que existe una falta de precisión conceptual en los escritos. Sin embargo, lo importante radica en el aspecto relacional del alma humana. Este es el punto de contacto entre el Creador y la criatura. La imagen bíblica utilizada por Macario transmite esta idea de relación: «el alma es una viña para el Señor, y el Señor para el alma; y Él planta allí raíces de amor, de gozo y de dulzura y hace brotar fuentes de vida» (III.20.2). Así pues, el alma es como la viña en donde los dos se encuentran, y dicho encuentro produce una abundancia de vida.

1.4. El alma como preciosa creación de Dios

En consonancia con el tema de la dignidad y de la nobleza del ser humano, los escritos hacen hincapié en la belleza del alma. Pongamos por caso la siguiente frase: «Dios ha hecho del alma una vasija grande, algo valioso y hermoso que está por encima de toda criatura, una obra muy preciosa» (III.26.4)²⁷. Otro texto inicia con esta frase: «una criatura grande y preciosa es el alma ante Dios» (III.19.1). Y esta obra preciosa, «aunque sea una, se compone de muchas partes» (II.15.34). En otra homilía, se especifica que el alma cuenta con «muchos miembros: la mente, la conciencia y la voluntad... aunque todo está recogido en una sola alma» (II.7.8). Aun reconociendo que el escritor alude a «las pasiones causadas por la parte concupiscente del alma» (II.16.4), y hace mención «de la cualidad intelectual del alma humana», (II.26.1), él no se adhiere a la división tripartita griega del alma. Su forma de entenderla es otra. Así, por ejemplo, habla que ella «es una obra divina y maravillosa... y Dios ha depositado en ella las leyes de las virtudes, discernimiento, conocimiento, prudencia, fe, amor y el resto de las virtudes» (II.46.5)²⁸. Más que especificar las partes o las funciones de la misma, el lenguaje de Macario nos hace considerarlo como el receptor

²⁷ El concepto del alma como vasija es común en los textos de Macario que no sorprende dado los antecedentes de las escrituras; Rm 9,21-23; 2Cor 4,7; 2Tim 2,20-21; 1Tes 4,4; véase, también, Stewart, *Working the earth of the heart*, 231.

²⁸ La misma formulación se encuentra en la homilía III.26.7.

de los abundantes dones de Dios. Todo lo que Dios le regala al hombre se recibe por el alma del ser humano. Por esto, no deja de recalcar que «posee muchas partes y gran profundidad» (II.50.4). Es «la vasija preciosa... que detenta una gran profundidad» (II.41.1)²⁹. Es preciosa y profunda porque es de Dios, y su belleza refleja la profundidad de Dios quien la ha creado.

Otro indicio de la grandeza del alma se encuentra en la forma en la que Macario comprende la historia de salvación. Esto es, toda la economía de la salvación, que él glosa como «el empeño de Dios», se ha dirigido al alma humana: «todo el empeño de Dios manifestado por los padres, los profetas, los patriarcas, por la ley y por último con la llegada y venida del Señor, todo fue hecho por la esencia invisible y racional del alma preciosa y creada a su imagen» (III.25.121). Y de modo particular, la misión de Cristo se entiende como una obra cuya finalidad había sido destinada «para restaurar desde ahora la esencia inmaterial, racional y preciosa del alma en la nobleza de su pureza primitiva» (III.25.3). De modo parecido, el alma recibe la acción del Espíritu Santo. Así pues, la tercera persona de la Trinidad transforma al alma que contempla al Señor «en esa misma imagen, de gloria a gloria» (III.3.3). De modo que el alma ha de recibir «la imagen celeste de Cristo y sus vestiduras de luz inefable y los sellos celestes de los dones del Espíritu» (III.19.3). Es así que, para Macario, la acción divina se orienta al alma, recreando en ella la imagen de Dios, esto es, llevando a cabo «la conversión del alma» (III.25.4).

2. LOS EFECTOS DAÑINOS DEL PECADO

Lo anteriormente expuesto sobre el ser humano como creado a la imagen y a la semejanza de Dios nos ha llevado a considerar la importancia del alma. Hemos concluido afirmando que la obra de salvación de Dios se dirige al alma para su conversión. Esta constatación nos permite vislumbrar otro aspecto de la antropología de Macario: el pecado y el daño que el mismo ha traído al ser humano. Con esto, veremos que nuestro autor, a la vez que enaltece la hermosura del ser humano, no teme señalar que la situación existencial del mismo dista mucho de su belleza originaria. Dada su importancia en su pensamiento, señalaremos en este apartado cómo Macario

²⁹ En algunos pasajes, el autor apunta al contenido de esta profundidad. Por ejemplo, en un texto Macario pregunta por el origen de los pensamientos que provienen de ella y concluye: «nadie puede...conocer la fuente de los pensamientos de la inteligencia, de dónde vienen, o comprender a dónde van» (III.15.5). Por su capacidad intelectual, el alma puede estar «en otra parte, en regiones alejadas» (III.15.5). La pregunta «¿dónde no está el alma?» se encuentra en varios textos y parece señalar los pensamientos del alma como medio por el que el ser humano se puede acercar a Dios. Cf. III.15.5; III.18.2; III.26.4.

comprende el pecado de Adán, el pecado cuyos efectos alcanzan a todos los seres humanos. Primero, indicaremos cómo el autor describe la situación antes de la caída, para luego ver el dominio de las pasiones y los malos pensamientos que provienen del pecado.

2.1. Antes de la caída

Conviene empezar anotando la situación de Adán antes de la transgresión. En dicho estado, era «señor de las creaturas, dominando a las pasiones y demonios» (III.1.2). Con esto, Macario nos recuerda que aun en el paraíso, el hombre experimentó tentaciones, pero supo discernirlas: «el hombre fue señor del cielo y de todas las cosas abajo. Él discernió todas sus pasiones» (II.26.1). Junto con su capacidad de discernir sus pasiones, el hombre, «desde el comienzo, modelado por las manos de Dios estaba en una gran pureza y mansedumbre» (III.8.3)³⁰. En suma, el hombre vivía en armonía con Dios, y como signo de esta relación el autor sugiere que Adán tenía sobre su rostro «el sello de la gloria de la luz divina» (III.20.1). Con todo, quizás la descripción más conmovedora es la que subraya la comunión que existía entre el primer hombre y la palabra de Dios. Antes del pecado, Dios y el ser humano estaban juntos y conversaban: «la palabra de Dios estaba con él» y «la palabra de Dios era todo para él» (II.12.7). La relación era estrecha e íntima entre Dios y su criatura: «Mientras que la Palabra de Dios estaba con él, él poseía todo. Así que, la Palabra misma fue su herencia, su abrigo y la gloria fue su defensa. Ella le enseñaba todo» (II.12.6).

2.2. Dominado por las pasiones

Sin embargo, el hombre desobedeció a su Creador, y «cayó bajo el poder del príncipe del mal» (II.5.1). La descripción de este proceso es gráfica: «cuando la palabra nefasta le vino y conversó con él, primero la recibió por una escucha externa. Luego, esta palabra penetró en su corazón y tomó posesión de todo su ser» (II.11.5). Así que, de la misma forma que Dios se comunicó con el hombre, y este se dejó guiar por la palabra divina, el mal empleaba el mismo procedimiento, esto es, el de la palabra. Y poco a poco, aceptándola y conversando con ella, el

³⁰ Es interesante ver la importancia de la mansedumbre para los padres. En su obra sobre la vida de Moisés, Gregorio de Nisa sugiere que, haciendo frente a las intrigas del pueblo, «Moisés dio prueba de mansedumbre admirable». Cf. *Vida de Moisés*, «Historia», n. 47.

hombre se dejó orientar por la mala intención del demonio, y este logró entrar en su corazón³¹. Como resultado, el hombre «vino a ser esclavo de las pasiones, de los demonios, del fuego y de la espada» (III.1.2)³². Al decir «hombre», el autor se refiere a todos, puesto que parte de la idea de que «desde la transgresión de Adán todo el género humano recibió en su naturaleza, en su alma y cuerpo, un amargo veneno de muerte, de tiniebla, de pecado, que le impulsa a pecar» (III.18.1)³³.

El dominio de las pasiones es una de las descripciones fenomenológicas más constantes en el texto sobre el pecado. Así, por ejemplo, el escritor constata que «desde la transgresión de Adán fueron retenidos [el intelecto y el alma] en la pobreza de las tinieblas de las pasiones del mal» (III.25.5). Y las tinieblas de las pasiones nunca dejan quieto al ser humano, sino que siempre lo mantienen «agitado sobre las ondas de varias pasiones y lujurias» (II.5.1). Esta situación, para nuestro autor, es una verdadera enfermedad que debilita, severamente, la persona: «después de la transgresión del mandamiento, en la enfermedad de las pasiones, [el alma] ha quedado sin vigor alguno» (III.27.2). En una descripción aún más vívida, propone que «los espíritus del mal quebraron los miembros bellos y amables de su alma» (III.24.3). Se transmite la idea de que las pasiones oscurecen a quien es el ser humano, y dificultan sus relaciones con otros. Es esto lo que el autor quiere indicar al sugerir que Adán perdió su mansedumbre, y «fue hecho salvaje por sus instintos» (III.8.3). Es así que el hombre, después de la caída, se encuentra dominado por sus pasiones y vive como un ser asilvestrado, es decir, aislado de los otros en una vida que no le pertenece³⁴. Se ha extraviado de Dios, de los demás y de sí mismo. Pero, por más grave que sea esta situación, Macario no comulga con la concepción radical del mal adoptada por los mesalianos. Él nos recuerda que, aunque sea serio el dominio de las pasiones, el mal sólo *parece* formar parte del ser humano:

Hemos recibido dentro de nosotros algo que nos es ajeno y que no pertenece a nuestra naturaleza, a saber, la corrupción de las pasiones por la desobediencia del primer hombre,

³¹ Sobre la actuación del mal con los primeros padres, Gregorio de Nisa observa: «La serpiente se hizo pasar por amiga y compañera de los primeros padres. Les convenció de que sería para ellos útil y gustoso no hacer lo que Dios les había mandado». Cf. *Vida de Moisés*, «Contemplación», n. 213.

³² Conviene notar que Macario no detalla las pasiones. Es decir, no hay una referencia a la ira, a la concupiscencia y a las otras.

³³ Frente a esta vívida descripción fenomenológica del pecado, creemos muy acertada la siguiente observación de Stewart acerca del mal en Macario: «Whatever its ultimate ontological status, evil is *felt* to be real in the lives of those engaged in the ascetical struggle». Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 75, cursiva del autor.

³⁴ O bien en lenguaje similarmente gráfica de Gregorio de Nisa: «Fíjate en la vida de los hombres impuros y libertinos: nacen en trampas cenagosos, viven como las bestias. No son ni una cosa ni otra, pues, siendo de naturaleza humana, por las pasiones se convierten en animales». Cf. *Vida de Moisés*, «Contemplación», n. 70.

y todo esto ha tomado posesión de nosotros de modo muy fuerte, *como si fuese* una parte de nuestra naturaleza por costumbre y hábito (II.4.8)³⁵.

2.3. Con el corazón y sus pensamientos oscurecidos

Macario sugiere que la caída encadenó al ser humano en dos formas. La primera es la situación que acabamos de exponer: «la primera cadena se manifestó en esta vida a partir de las preocupaciones de la vida y del amor al mundo, a saber, los placeres de la carne y de las pasiones, de las riquezas» (II.21.2). Pero, el segundo tipo de cadena, aún más fuerte, es esta: «además, en el interior de su ser, el hombre se encuentra amurallado y atado con las cadenas de oscuridad por los espíritus malos. Él no puede, como desearía, amar al Señor y creer en él como quisiera y rezar como le gustaría» (II.21.2). Así que, interiormente, el hombre halla grandes obstáculos para realizar lo que desea. Los efectos de la transgresión atraviesan su propia interioridad; el ser humano vive, pues, como extranjero de sí mismo³⁶.

La manifestación más visible de este estado interior de alienación se encuentra en la dispersión de los pensamientos. El autor postula: «desde el tiempo de la caída de Adán, los pensamientos del alma se han dispersado, alejados del amor de Dios, proclives al amor del mundo» (II.24.2). En el siguiente texto, el autor expone su forma de entender la situación:

Adán, en el inicio, vivía en pureza. Él controlaba sus pensamientos. Pero, desde el momento en que transgredió el mandamiento de Dios, pesadas montañas agobiaban su mente, y los malos pensamientos se mezclaban con ella y pasaron a ser parte de la mente; sin embargo, esto no era la mente del hombre dado que tales pensamientos están contaminados por el mal (II.15.25).

Es así que, después de la caída, el hombre experimenta una mezcla de pensamientos que él no puede controlar, y esta situación le ha vuelto normal. De manera que la persona comprueba «la

³⁵ Cursiva nuestra para mostrar cómo Macario se distancia de la posición de los mesalianos quienes no supieron hacer esta matización entre el mal y su presencia en el ser humano.

³⁶ Aunque no abordaremos este tema de ser extranjero de uno mismo o de detentar pensamientos extranjeros, no cabe duda de que es uno de los grandes asuntos en su obra. A causa de ello, hemos recogidos las múltiples homilías que abarcan este punto. Cf. III.4.40; III.6.42; III.10.69; III.16.85; III.20.102; III.22.112; II.15.118; II.21.154; II.48.241. Queremos destacar una de estas acepciones que muestra que el ser humano no es el único que experimenta la sensación de ser extranjero. Dios, también, ante el ser humano, padece esta misma experiencia: «Pues el Señor tiene hambre y sed de nuestras almas y es como extranjero y enfermo en nosotros, ya que no reposa ni tiene morada en nuestras almas; siempre llama queriendo entrar en nosotros, con el propósito de reposar y cuidarnos en todo» (III.16.84-85). Esta constatación de ser extranjero nos hace ver la profunda conexión entre la antropología y la teología en los Padres de la Iglesia. En efecto, al separarse de su Creador, el ser humano se separa de sí mismo. Esto porque «la humanidad no existe más que en la divino-humanidad». Cf. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, 39.

ligereza de sus pensamientos» (III.27.5), y experimenta sus pensamientos como «una fuente incurable de pasiones» que constantemente le brotan (II.20.4). Aunque el autor sostiene que el corazón del hombre aún posee pensamientos buenos, «los ríos del mal siempre corren cerca del corazón» (II.43.6). En una imagen muy plástica sobre la corrupción de los pensamientos por el pecado, el autor sostiene: «Así como el agua corre por un tubo, así corre el pecado por el corazón y por los pensamientos» (II.15.21). La metáfora sugiere que el interior del hombre está como permeado y atravesado por la influencia del mal, y dicha influencia produce pensamientos sueltos y difusos. En definitiva, el enemigo del ser humano siempre acecha, «agitando las profundidades del corazón para dispersar los pensamientos [de la persona] para su propio beneficio» (II.43.9)³⁷.

Conviene anotar, brevemente, que esta reflexión sobre la corrupción de los pensamientos como un efecto del mal ocupa un lugar muy importante en la teología espiritual de Macario. Aunque volveremos sobre este asunto en la sección sobre el combate espiritual, conviene mencionar que los pensamientos formarán un punto central en el movimiento de la persona hacia Dios. Sirva de ejemplo la parábola bíblica de la construcción de una casa sobre roca a la que Macario frecuentemente alude. Como hemos visto, dicha casa se construye sobre la roca verdadera y el fundamento fidedigno que es Cristo. Y como hemos apuntado, el arquitecto de la construcción es, también, Cristo. Pero, ahora nos cabe especificar dicha construcción: las piedras del nuevo edificio son «los pensamientos puros y buenos de la naturaleza de Adán» (III.6.2). Así que, la nueva construcción se levanta a través de nuevos pensamientos, pensamientos que verdaderamente pertenecen al ser humano. Por otra parte, la construcción sobre la arena se hace a partir otros pensamientos, esto es, con «el pensamiento malvado, sobre el espíritu del diablo» (III.6.2). Con esto, vislumbramos el lugar central de los pensamientos, porque es con «los pensamientos sólidos de la fe incommovible en Cristo» que la persona progresa en la vida espiritual» (III.8.1).

3. EL CORAZÓN

Al discurrir sobre el efecto dañino del pecado sobre los pensamientos del ser humano, hemos vislumbrado cómo Macario los asocia con el corazón. Existe en su antropología un vínculo entre el corazón y los pensamientos, por lo cual puede constatar que «Satanás agita las

³⁷ En definitiva, el lenguaje de Macario ilustra bien cómo el mal penetra en el ser humano: «Les homélies macariennes sont riches en comparaisons qui illustrent l'insinuation pénétrante du mal à l'intérieur de l'âme». Cf. Mariette Canévet, "Macaire", en *DSp* X, 31.

profundidades del corazón humano, dispersando los pensamientos» (II.43.9). Para seguir profundizando en la antropología de nuestro autor, hemos de considerar cómo él habla del corazón. Para ello, primero indicaremos el significado del mismo en su pensamiento, y luego pondremos de manifiesto cómo el corazón es el lugar del combate espiritual.

3.1. La sede del ser humano

Macario, fiel a la tradición bíblica que subyace a su pensamiento, afirma que el corazón constituye el centro o la sede del ser humano. En dicha concepción antropológica, el corazón es como el órgano de los pensamientos. Es más, «es el corazón el que piensa, reflexiona, concibe proyectos, toma resoluciones y decisiones, asume responsabilidades»³⁸. Dicho de otro modo, el corazón designa a la persona humana entera, como un sujeto espiritual³⁹. O bien, en las palabras de Macario:

El corazón dirige y gobierna todos los otros órganos del cuerpo. Y cuando la gracia pastorea el corazón, ella gobierna todos los miembros y los pensamientos. Allí, en el corazón, la mente reside y también todos los pensamientos del alma y todas sus esperanzas (II.15.20).

Por tanto, si la espiritualidad de Macario ha sido considerada una espiritualidad del corazón⁴⁰, hemos de tener presente que esto se debe a su antropología bíblica en la que el corazón «contiene en sí toda la plenitud de la vida espiritual, que debe abrazar al hombre por entero, con todas sus facultades».⁴¹ Si bien es cierto que la concepción contemporánea acerca del corazón como la sede de los afectos puede permitir una cierta entrada en la reflexión de Macario, su reflexión sólo se entiende a partir de la antropología bíblica que postula que el corazón se refiere a la totalidad de la persona. De ahí que Macario convoque a sus oyentes a amar a Dios de todo su corazón: «nosotros debemos amar a Dios de todo corazón, creer en él y escucharlo, y así él viene a nuestros pensamientos y reflexiones» (III.20.2). Su lenguaje sigue el de la tradición profética bíblica al abogar por un cambio desde el corazón: «es necesario adquirir un corazón nuevo» (III.10.4). Dicho

³⁸ Tomás Špidlík, *La oración según la tradición del oriente cristiano* (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 313.

³⁹ Kallistos Ware, "Preface", en *Pseudo-Macarius, The fifty spiritual homilies and the great letter*, xv.

⁴⁰ Cf. George Maloney, "Introduction", en *Pseudo-Macarius, The fifty spiritual homilies and the great letter*, 1-33, 2-4.

⁴¹ Špidlík, *La oración según la tradición del oriente cristiano*, 313.

cambio es urgente porque el corazón, en lugar de ser «de profundidades infinitas» (II.15.32), más bien se asemeja «a una tumba y a un sepulcro» (II.11.11)⁴².

3.2. El corazón es la sede del combate espiritual

Dado que el corazón representa el lugar más importante del ser humano, no ha de sorprender que en él produzca una pugna entre Dios y el mal. Así que, para el autor, «hay un combate en el corazón de los que luchan; por un lado, los espíritus malos atacando al alma, mientras que Dios y sus ángeles miran la contienda» (II.40.5). El corazón, por tanto, es un lugar de contienda donde «Satanás combate ocultamente en la profundidad del corazón» (III.21.1). La táctica del mal, como hemos visto anteriormente al estudiar la caída de Adán, se caracteriza por el uso de la palabra: «Satanás lleva a cabo un diálogo dentro de tu corazón,» (II.11.15), y, en otro texto, el pecado se sirve de la palabra: «el pecado cuenta con el poder de conversar con el corazón humano» (II.15.14). Pero, Dios no queda indiferente ante el asedio del mal, sino quiere, también, ocupar el corazón de la persona: Dios «viene y abre las puertas trancadas de nuestro corazón para llenarnos de los tesoros celestiales» (II.11.15). Es más, el Creador del cielo y de la tierra no solamente se acerca, sino que «siempre está tocando las puertas de nuestro corazón para que le abramos y que él entre y descansa en nosotros» (II.30.9). De modo que la vida espiritual, en la visión de Macario, es el anhelo, «día y noche que... Dios vendrá para abrir los corazones cerrados y llenarnos con el don del Espíritu Santo» (II.11.6). En definitiva, Dios mira los deseos y los pensamientos del corazón, y él detenta el poder de abrir el corazón de la persona.

Concluimos este epígrafe sobre el corazón con una de las imágenes más expresivas sobre el mismo en la obra. Dicha imagen ilustra claramente la contienda que se da en el corazón, y, a la vez, transmite la idea de que «el corazón es el centro vital de toda la actividad humana»⁴³:

El corazón es una pequeña vasija, no obstante, existen en él dragones y leones; hay bestias venenosas y todos los tesoros del mal. Hay, también, caminos escabrosos y desiguales; hay precipicios. Con todo, Dios está allí, y también los ángeles, la vida y el reino, la luz y los apóstoles, los tesoros de la gracia – hay todas estas cosas (II.43.7).

⁴² Conviene señalar toda la frase de esta cita puesto que señala nítidamente la situación antropológica del hombre según nuestro autor: «La muerte ha agarrado a los hijos de Adán y sus pensamientos están encarcelados en oscuridad. Y cuando oyes hablar de una tumba, no pienses solamente de las visibles. Porque tu corazón es una tumba y un sepulcro» (II.11.11).

⁴³ Špidlík, *La oración según la tradición del oriente cristiano*, 318.

La descripción parece muy dramática: dragones, leones y bestias venenosas que cohabitan con la vida y la luz. El pasaje da la sensación de que todo está disponible al ser humano, es decir, todo está a la mano: la luz y el reino, al igual que las bestias venenosas. La persona, por tanto, ha de saber que esta es la realidad de su vida, y, de alguna forma, le atañe elegir libremente lo que permite avivar la luz y la vida de Dios⁴⁴.

4. LA LIBERTAD

El apartado anterior nos ha hecho ver el corazón y la pugna que se da en él entre Dios y el mal. En una de las descripciones de dicho enfrentamiento, Macario señala que, mientras que los espíritus malos atacan el corazón, Dios y sus ángeles aguardan mirando (II.40.5). A primera vista, la frase puede desconcertar: los demonios atacan con toda la sutileza y vehemencia posible, y Dios se queda mirando. Pero dicha expresión encierra un punto fundamental: el ser humano es libre para responder, libre frente a los ataques del mal, y libre para moverse hacia Dios. De modo que Dios mira al hombre, aguardando y respetando su libertad. Es así que, en este último apartado de nuestro estudio de la antropología de Macario, indagaremos en la libertad del ser humano. Para poder explorar toda la riqueza de sus múltiples y variadas afirmaciones, hemos organizado el estudio en tres partes: la libertad como responsabilidad, la libertad expresada en la naturaleza mutable de la persona y, finalmente, la libertad como un don dado para relacionarse con la divinidad. A continuación, comenzaremos viendo la libertad como autonomía y protagonismo de la persona.

4.1. La libertad como responsabilidad

El primer significado de la libertad es el de la responsabilidad humana. Por ejemplo, en la vida espiritual «la victoria y la derrota acontecen por la libre voluntad» (III.25.2). De la persona depende el tipo de vida que quiere vivir: «cada uno llega a ser, pues, la ocasión de su propia vida o de su propia muerte por la libre voluntad del alma» (III.26.2). Si bien es cierto que el autor

⁴⁴ Cf. Mariette Canévet, “Macaire”, en *DSp* X, 36.

matiza la formulación de responsabilidad, se mantiene firme con la idea de que la persona se ha de hacer cargo de su vida. Por lo cual, sugiere:

El poder realizar perfectamente las obras de la vida, arrancarte y librarte por tus propias fuerzas del pecado que habita en ti, no está en tu poder... pero pensar en él, creer y amar al Señor o buscarlo, esto depende de ti y eres capaz de ello, como de no pactar ni colaborar con el pecado que habita en ti (III.26.3).

Inclusive en las tentaciones más fuertes, el autor nos recuerda: «aunque una persona esté muy afligida por pasiones malevolentes y esté cegada por la oscuridad del pecado, aun así, cuenta con la capacidad de gritar y suplicar a Jesús» (II.20.7). Siempre existe la libertad para resistir la tentación y buscar el amparo divino. Una buena síntesis de su arraigada convicción en la libertad humana es la siguiente frase dirigida al asceta: «tú eres tu propio dueño» (II.15.23)⁴⁵.

4.2. La libertad que revela la naturaleza mutable del ser humano

Un acento particular de nuestro autor en lo que concierne a su planteamiento sobre la libertad se encuentra en las múltiples afirmaciones sobre la naturaleza mutable de la persona. Así pues, para Macario, el ser humano es capaz de cambiar, dado que su naturaleza es pasible. En la cita anteriormente expuesta en la que el autor se dirige al oyente, la frase completa se lee: «tú eres tu propio dueño, y si deseas perecer, tú eres de una naturaleza mutable» (II.15.23). En otra frase rotunda, el escritor afirma: «La naturaleza del hombre es cambiante, de modo que, si una persona desea, puede pasar a ser un hijo de Dios o, si quiere, ser un hijo de la perdición. Es decir, su libre voluntad permanece intacta» (II.27.11). En la gracia o dominado por las pasiones, la situación de la persona puede cambiar. Por eso, declara que «los que están llenos del Espíritu Santo todavía poseen pensamientos mundanos y libre voluntad» (II.12.8). De modo parecido, afirma: «los que están intoxicados con Dios, llenos y dominados por el Espíritu Santo, aún poseen la libre voluntad para hacer y escoger lo que les agrada en esta vida» (II.15.40). En consonancia con esto, postula que un alma «inmersa en la profundidad de la maldad y esclava al pecado, aún puede acudir al bien» (II.15.28). Así que, no hay un estado espiritual que no pueda cambiar.

⁴⁵ En palabras de una fuerza parecida, Gregorio de Nisa declara: «el nacimiento espiritual ocurre por libre elección, no por determinismo de seres corporales. En este sentido *somos padres de nosotros mismos* y según queramos ser. Por voluntad propia nos configuramos con el modelo escogido, varón o hembra. Es decir, virtud o vicio». Cf. Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, «Contemplación», n. 3, cursiva nuestra.

Hacemos referencia a estas constataciones porque apuntan a lo que puede ser el diálogo de Macario con los mesalianos, cuyo planteamiento acerca de la presencia y la expulsión del mal no parecía dar lugar al ejercicio de la libre voluntad. Delante de una postura que mantenía un simple binomio de o estar en pecado o estar en gracia, nuestro autor aboga, enfáticamente, por la presencia constante de la libertad. El ser humano es, en su antropología, un sujeto activo, un verdadero protagonista en la vida. Así que, al proponer que el ser humano es mutable, y que los estados espirituales no son fijos, sino cambiantes, Macario no hace sino salvaguardar la libertad humana.

4.3. La libertad como movimiento en relación

Queremos concluir la exposición de la libertad en Macario indicando su carácter nítidamente relacional. Mucho más que ser una libertad para escoger cosas, la libertad aparece como el movimiento del ser humano hacia Dios. Por esto, el autor postula: «ves que depende de tu voluntad y libertad de elección para honrar al Espíritu Santo» (II.27.9). O bien, «la acción fructífera del Espíritu depende de la voluntad de la persona» (II.37.10). De acuerdo con estas observaciones la libertad del ser humano entra y participa de la vida del Espíritu. Y este movimiento de la voluntad hacia Dios es lo que la divinidad quiere ver: «nos pide [Dios] solamente el deseo» (II.37.10).

Con todo, el pleno ejercicio de la libertad para relacionarse con Dios no se logra fácilmente. Es el fruto del trabajo y esfuerzo: «Es necesario que el hombre trabaje la tierra de su corazón por una deliberación libre y por el esfuerzo duro. Pues, Dios mira y se fija en el trabajo, el esfuerzo y la labor del hombre» (II.26.10). Es más, según el autor, «Dios necesita el trabajo del hombre» (II.26.18)⁴⁶. Así que, la libertad humana, que encierra una buena dosis de trabajo de purificación, es la que permite a la persona forjar una relación con el Creador. Con este acercamiento a la libertad, vislumbramos lo que los padres denominaban la *parrhesía*, esto es, la libertad que «no es la sola posibilidad de elegir una cosa u otra, sino... el libre acceso y el hablar francamente con Dios y con las demás personas»⁴⁷. Esta es la libertad tan estimada por Macario: la libertad que viene de la divinidad y constituye un movimiento en amor hacia Dios⁴⁸.

⁴⁶ Más adelante en esta homilía, el autor especifica en qué consiste este trabajo: «Es renunciar y salir del mundo, permanecer perseverantemente en oración, pasar noches en vigilia, amar a Dios y a los hermanos». (II.26.19)

⁴⁷ M. Rupnik, T. Špidlík, *El conocimiento integral, la vía del símbolo*, 24. Los dos autores añaden: «De ahí se deduce que el hombre se hace persona participando en las relaciones de las tres personas divinas». (24)

⁴⁸ *Ibid.*, 187.

Al mismo tiempo que hemos subrayado la libertad como la parte humana de la relación con Dios, no queremos transmitir la idea de que ella se realiza sin la gracia de Dios. Macario no es ingenuo, pues, sabe que la libertad es, en última instancia, un don que proviene de Dios: «pidamos al Señor que, por la potencia propia de su divinidad nos libre de la prisión tenebrosa de las pasiones deshonrosas» (III.26.8). Es así que Macario nos recuerda que lo que más caracteriza al hombre como hijo de Dios, y lo que le conduce a una relación con los demás, esto es, su libertad, está comprometida por la caída. Por tanto, el ser humano ha de emprender un itinerario espiritual para ser la persona a quien Dios ha creado y para experimentar la vida verdadera⁴⁹. Ha de trabajar para realizar su libertad, reconociendo, a la vez, que su esfuerzo depende totalmente de Dios: «en el mundo espiritual... quienes han sido educados por la experiencia y los años [están] esperando la libertad de la adopción filial por medio del Espíritu, que es la liberación total del hombre viejo» (III.10.1). En suma, es el Espíritu Santo quien libera, y la persona ha de disponerse para recibir esta acción: «Si el alma cree en sus promesas [del Señor]... espera siempre que el Espíritu realice en ella, por su amor infinito, la total liberación de las pasiones» (III.16.9). Al hablar del trabajo espiritual y al ver la importancia de esperar la acción del Espíritu Santo, estamos a las puertas de la próxima sección de nuestro estudio, es decir, las partes del camino espiritual diseñadas por Macario.

5. CONCLUSIONES ANTROPOLÓGICAS

Antes de proceder con nuestro análisis, conviene recoger los puntos principales de los anteriores apartados. En ellos, hemos constatado que la antropología de Macario es nítidamente bíblica, esto es, él parte de la constatación del libro de Génesis de que el ser humano fue creado a la imagen y a la semejanza de su Creador, y que el corazón constituye la sede o el centro de la persona. En lo que concierne a ambos temas, hemos notado el acento relacional en su pensamiento. El ser humano es una creación bella porque Dios lo ha escogido para una relación íntima y especial, y sigue buscando ocupar el centro de la persona.

⁴⁹ «Si una persona, agitada por las pasiones, no se acerca a Dios por su abnegación de las cosas del mundo, creyendo con esperanza y paciencia que recibirá algo bueno, esto es, algo distinto de su naturaleza, (a saber, aquello que es el poder del Espíritu Santo) y si el Señor no baja y no le regala la vida divina, esta no experimentará la vida verdadera». Cf. II.24.5.

Conforme, asimismo, a la tradición bíblica, la libertad humana goza de un lugar muy destacado en nuestro autor. De ahí, Macario nos conduce a ver cómo el ser humano ha de ser responsable por su vida, darse cuenta de que su situación espiritual puede cambiar y considerar que su libertad mejor se expresa en el movimiento hacia Dios.

Al mismo tiempo, hemos considerado la descripción fenomenológica del pecado. En efecto, vimos que la persona se encuentra dominada por pasiones, hasta alienada por su propia interioridad, incapaz de controlar los pensamientos. En suma, Macario no es un ingenuo ante el mal, sino que es muy consciente de la dureza de sus tentaciones que el ser humano padece.

III. EL ITINERARIO ESPIRITUAL CARACTERIZADO POR EL DISCERNIMIENTO

En esta parte de nuestro estudio, entraremos en la espiritualidad de Macario. Estudiaremos, por tanto, tres elementos de la misma: la oración, el combate espiritual y la gracia. Estos tres temas configurarán las líneas principales del presente apartado. Dichos temas no podían estar ausentes en los escritos de un Padre de la Iglesia. Sin embargo, nuestro autor no solamente habla de una manera lograda sobre cada uno de ellos, sino que proporciona una reflexión que conduce al discernimiento de cada aspecto espiritual. En suma, él es un teólogo que discierne la oración, la lucha espiritual y la gracia, de manera que provee al asceta de luces acerca de cómo progresar en la vida espiritual.

1. LA ORACIÓN ASIDUA ES UN DON QUE LLEVA LA PRÁCTICA DE LA CARIDAD

A lo largo de las homilias, las referencias y las descripciones acerca de la oración son inmensas. Aunque el abordaje no es sistemático, el tema de la oración acapara todos los escritos. Como un editor de una colección de homilias declara: «el contenido del corpus nos señala un medio monástico ferviente, centrado en cuestiones ascético-místicos, [donde] la experiencia de la oración constituye su núcleo»⁵⁰. Estamos convencidos, también, de que la oración forma el núcleo de la exposición de nuestro autor. Por consiguiente, hemos organizado su pensamiento acerca de

⁵⁰ Argárate, “Introducción”, en *Pseudo-Macario, nuevas homilias*, 7-23, 13. Conviene notar que Argárate, también, apunta a la *experiencia* de la oración, un tema que estudiaremos en la última sección de este capítulo.

la misma bajo tres categorías: la oración como actividad; la oración como don; finalmente, la oración como ejercicio vinculado con la caridad al prójimo.

1.1. Una actividad de día y noche

El significado más patente de la oración en la reflexión de Macario es el que realce el esfuerzo de la persona. Por ejemplo, motiva al asceta a que «clame al Señor día y noche» (III.25.3). De modo semejante, insta que «clamemos con todo corazón *Rabbuni*» (III.28.4). En otro pasaje, el autor cita a la parábola de Jesús para decir: «si se lo pedimos [a Dios], lo buscamos y lo llamamos a su puerta, él nos concede, en su gran amor por nosotros, sus propias promesas» (III.16.4). En la misma homilía, vuelve sobre el tema de la oración: «Bienaventurada el alma que suplica siempre incansable, perseverante y fielmente como pobre y herida, porque recibirá lo que pide» (III.16.8). De acuerdo con esta última observación, además de ser un esfuerzo, la oración es también un modo de vivir buscando ayuda de Dios⁵¹. Es el movimiento del ser humano, consciente de su enfermedad provocada por el pecado, implorando a Dios, «su verdadero médico» (III.27.2)⁵². Consciente del dominio de las pasiones y la dispersión de sus pensamientos, lo único que le queda es clamar y suplicar ayuda. Por tanto, a lo largo de los textos, Macario, una y otra vez, exhorta a que «oremos, también, nosotros al Señor y supliquémosle día y noche buscándolo a Él solo, con esfuerzo del corazón y tierna afección» (III.27.7). Y esta búsqueda es una actividad que pide una gran diligencia por parte de la persona: «esforzarnos enteramente en toda virtud y oración, tenaz y perseverantemente, para recibir la promesa del Espíritu» (III.16.6). Aun en los tiempos en que uno no quiere rezar, Macario nos anima: «el que reza ha de darse a sí mismo un empujón aun cuando no posee la oración del Espíritu» (II.19.3). Es así que la oración en la visión de nuestro autor consiste, en este primer acercamiento, en un esfuerzo humano.

Pero, a la vez que el escritor describe la oración con los verbos «suplicar», «clamar» y «buscar», no deja de indicar la manera o el clima en la que esta actividad se ha de realizar. La

⁵¹ Conviene mencionar aquí, dado este énfasis en la oración como actividad continua, que «el ideal de los cristianos de oriente siempre ha sido el «estado de oración», la *katástais*, es decir, una disposición habitual que de alguna manera merezca el nombre de oración en sí misma... Este estado de oración es, al mismo tiempo, el estado de toda la vida espiritual, una disposición estable del corazón». Cf. Rupnik, Špidlík, *Teología de la evangelización*, 191.

⁵² Acerca de la oración en Macario, Burns observa: «Prayer in Ps-Macarius is more than contemplation. It is an active process, an activity of the heart as much as of the body. Here we see the beginnings of prayer as an activity of life, of attitude, of constant progress, rather than prayer as limited in time, primarily a means of reception of experience». Cf. Burns, «Pseudo-Macarius and the Messalians: the use of time for the common good», 9.

oración es un trato con el otro, con el Creador, y, por ello, ha de hacerse con una cierta reverencia: «hemos de esperar a Dios con gran amor» (II.19.2). En otro texto, aconseja que el tiempo a solas con Dios sea un momento de «silencio, paz y gran tranquilidad. Hemos de estar con el Señor, no con gritos desnecesarios e inquietantes, sino con un corazón atento y con pensamientos controlados» (II.6.1)⁵³. El tiempo con Dios sirve para estar concentrado, puesto que «la verdadera fundación de la oración es esta: estar vigilante con respecto a los pensamientos y rezar en gran tranquilidad y paz para no ser un motivo de ofensa o desagrado a los demás» (II.6.1)⁵⁴. En definitiva, la oración es una atenta espera del Señor: «Debemos, sobriamente, tener una mente atenta, esperando, con expectación, hasta que él [Dios] venga y visite al alma» (II.33.1).

En estas últimas observaciones, ha emergido la atención a los pensamientos como parte de la oración. En concreto, el autor urge vigilancia con los pensamientos y de tener una mente abierta. Así formulada, la oración se presenta como una práctica para atender a los mismos y considerar de dónde vienen. En este sentido, la oración se relaciona con el discernimiento: «cada uno deberá ir a la oración y deberá aprender de dónde vienen los pensamientos de su corazón y las operaciones de su inteligencia, del espíritu del mundo o del Espíritu de Dios» (III.24.5). En resumen, la oración se caracteriza por ser una búsqueda, una atenta espera y un discernimiento de los pensamientos.

1.2. Dios que nos enseña rezar

La exposición de la oración en Macario no quedaría completa si no hiciéramos referencia a la acción de Dios. Es decir, la persona ha de trabajar y disponerse, esperando con una actitud de amor y reverencia, pero, en definitiva, es Dios quien da, lo que el autor llamará, «la verdadera oración». Con esto, nos aproximamos al sentido más hondo de la misma: es un don de Dios. Es por esto que el autor sugiere: «Dios te ve totalmente esperando... luego él te enseña a orar y te da la oración verdadera» (II.31.4)⁵⁵. En el mismo texto, agrega: «el Redentor transforma los pensamientos del alma y hace que sean divinos, celestiales, buenos. Y enseña al alma cómo rezar,

⁵³ Al aludir a lo desnecesario de los gritos, Macario parece criticar a los mesalianos por sus formas exageradas de rezar. Recordemos que fueron llamados entusiastas, quizás por su modo muy físico o voluble de rezar.

⁵⁴ Es interesante notar que el modo de rezar afecta, para el bien o para el mal, al otro. Es, en todos los sentidos para Macario, apostólica. O bien, según la lectura de esta misma homilía hecha por Burns, Macario hace todo lo posible para afirmar el aspecto comunitario de la oración, un elemento que parece haber sido despreciado por los mesalianos. Cf. Burns, “Pseudo-Macarius and the Messalians: the use of time for the common good”, 7.

⁵⁵ Esta misma idea se presenta en otra homilía: «Que nosotros desarrollemos la versatilidad y la pericia del alma para obtener la auténtica y gran ganancia, esto es, a Dios, quien nos enseña verdaderamente cómo rezar» (II.33.2).

verdaderamente, sin distracciones y sin desviarse» (II.31.2). En otro texto, urge la siguiente actitud en la oración: «que oremos al Espíritu que nos enseña la verdadera oración que ahora no somos capaces de realizar por nuestros esfuerzos, por más sinceros que sean» (II.19.9). Así pues, la verdadera oración viene directamente de Dios, y es el Creador quien enseña directamente a la persona sus misterios⁵⁶. En definitiva, la verdadera oración para Macario viene de Dios, y el asceta ha de reconocer que el encuentro con la divinidad es un don.

1.3. La oración y la práctica de la caridad

No queremos dar la sensación de que la oración no se vincula con otras actividades del asceta. Si bien es cierto que Macario no subraya otras prácticas ascéticas o espirituales, la oración no es una actividad aislada. Una de las pocas acepciones en donde la oración se encuentra entre una enumeración de otros ejercicios espirituales es la siguiente constatación: «entrenando vuestros cuerpos en el dormir sobre la tierra, en las genuflexiones, en la oración, seréis mejores que los que viven en la púrpura» (III.6.4). Pero, es de notar que el autor, por lo general, no hace hincapié en otras prácticas ascéticas. Con todo, existe en los escritos un vínculo nítido entre la oración y las virtudes.

Al hablar de las virtudes, Macario postula que cinco son las fundamentales: «el que obedece al Señor fortalece su piedad por las cinco virtudes. Pues, son cinco y abarcan todas las demás virtudes. Primero es la oración, la abstinencia, la limosna, la pobreza y la perseverancia» (II.37.8). Las virtudes están encadenadas, de modo que, «si la primera está ausente, todas las demás caen» (II.37.9). En otro texto, el autor nos recuerda la misma idea: «todas las virtudes están entrelazadas entre sí. Como una cadena espiritual, una depende de otra: la oración para el amor, el amor para la alegría, la alegría para la mansedumbre...» (II.40.1). De modo que, la oración está muy relacionada con la vida y la práctica de las virtudes. Más aún, la oración, llevada a cabo con diligencia y perseverancia, conduce a las obras: «El inicio de cada esfuerzo bueno y la fuerza orientadora de las acciones rectas es la perseverancia en la oración» (II.40.2). Es así que la perseverancia en la oración conduce a la perseverancia en las virtudes y en el buen obrar⁵⁷.

⁵⁶ «On accède alors à un autre degré de la prière, que l'auteur appelle la prière «vraie», en la distinguant de la prière «naturelle». C'est l'Esprit Saint lui-même que enseigne la prière « vraie », en laquelle les mystères de Dieu sont enseignés directement à l'âme». Cf. Canévet, “Macaire”, en *DSp* X, 36.

⁵⁷ El tema de la perseverancia es fundamental en Macario. A causa de ello, hemos anotado algunas acepciones importantes de la misma: II.3.3; II.5.6; II.9.1-7; II.10.5; II.11.4,15; II.12.16,17; II.19.1; II.21.4; II.40.2; II.49.4.

Además de esta conexión entre la oración y la virtud, Macario destaca la relación entre la oración y la caridad. Un pasaje insigne que muestra dicha relación es cuando él habla de una persona que reza «únicamente preocupada de obtener solamente la oración...sin esforzarse sinceramente para adquirir la mansedumbre y la humildad y la caridad y los otros mandamientos de Señor» (II.19.4)⁵⁸. Según el autor, una persona que ha actuado de esta forma no avanza en la vida espiritual, y terminará «sin caridad porque no se preocupaba de ella y nunca se esforzaba para conseguirla cuando pedía el don de la oración» (II.19.4). Esto viene a indicar que la oración que no busca la humildad y la caridad es una actividad hecha en vano. Dicho de otro modo, lo que se busca en la oración es la caridad puesto que «la auténtica oración del Espíritu da la verdadera caridad, la verdadera mansedumbre y las entrañas de misericordia» (II.19.3). Otra expresión muy clara de este vínculo es la siguiente reflexión sobre la oración entendida como descanso: «el descanso mismo, si abunda, produce la compasión y otras formas de servicio, como, por ejemplo, las visitas a los hermanos para servirles con la Palabra...porque nada lanzado al fuego puede permanecer en su propio estado, sino que, forzosamente, ha de cambiar» (II.40.6). Con esto, nos aproximamos al sentido de la verdadera oración en la reflexión de Macario: es la que enciende a la persona en amor hacia Dios y hacia los demás, y este amor se traduce en obras concretas. Así, Macario establece un criterio muy claro para el discernimiento en la vida espiritual: se ha de caracterizar por el movimiento caritativo a los demás. Este parece ser el criterio destinado a evaluar la verdadera oración. Sin la caridad y el servicio a los demás, hay un motivo para dudar que la oración sea una enseñanza del Espíritu Santo. Tanta es la importancia de servicio que Macario declara: «No hay otra manera para ser salvado, sino por el prójimo como él nos mandó: “perdona y serás perdonado”⁵⁹» (II.37.3).

⁵⁸ Es posible leer en esta observación una clara crítica a los mesalianos.

⁵⁹ Lc 6, 37. Acerca de cómo Macario entiende la salvación, Stewart sugiere que «the most prominent image of salvation is the liberation from passions and from sin, a promise directed towards the individual believer and without much reference to the broader perspective of the historical economy of salvation». Sin embargo, el pasaje citado apunta al ejercicio de caridad como pieza clave en su soteriología. Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 78.

2. EL COMBATE ESPIRITUAL

Uno de los aspectos más destacados de la reflexión de Macario acerca de la vida espiritual es el de la lucha⁶⁰. De alguna forma la presencia del tema se explica por lo que hemos visto en la exposición de la antropología del autor: el ser humano se encuentra en una situación comprometida, es decir, dominado por las pasiones y por los malos pensamientos. Dada esta situación real, la persona, para buscar a Dios y «para alcanzar la vida» (III.3.3), ha de emprender un camino espiritual que no es sino una lucha constante contra todo aquello que impide ser la verdadera imagen de Dios. En esta sección de nuestro estudio, pondremos de relieve tres dimensiones del combate espiritual en la reflexión de Macario. En primer lugar, indicaremos las múltiples constataciones que intentan comunicar al oyente la realidad del combate. Luego, señalaremos el modo gradual o procesual con el que Macario lo entiende. Finalmente, esbozaremos la mística que subyace en la lucha, esto es, la lucha contra los malos espíritus es la forma en la que el fiel sirve a Dios y se configura con Cristo. Combatir es, en definitiva, participar del movimiento *kenótico* con Cristo.

2.1. Vivir el drama del combate espiritual sin drama

En numerosas acepciones de sus escritos, el autor constata que el combate constituye parte de la vida espiritual. A menudo, estas constataciones son breves y muy francas sobre la obviedad de la lucha. Por ejemplo, sugiere que «mientras que una persona vive en este mundo, está sometida a la guerra» (II.26.14). Sencillamente, el combate forma parte del proceso: «los que ahora realizan una obra espiritual tienen que luchar» (III.21.1). En efecto, no hay una manera de avanzar hacia Dios sin entrar en combate contra el mal. Si bien es cierto que «todas las personas... desean poseer fácilmente el reino sin labores y luchas» (II.5.6), esto no va a suceder porque el mal se nos opone. Por eso anota que «mientras que una persona busca la ayuda de Dios y es anhelante y fervoroso en gracia, Satanás lo desea para sí» (II.26.7). O bien, en otro texto, indica que «donde está el Espíritu Santo, ahí sigue, como una sombra, la persecución y la lucha» (II.15.12). La experiencia de la gracia no impide la acción del mal: «el mal ataca a los que han conocido la gracia de Dios»

⁶⁰ En su voz que versa sobre la doctrina espiritual de Macario, Mariette Canévet destaca como elemento fundamental el combate espiritual: «La perfection ne s'atteint pas en un jour, et el vie chrétienne se définit ici-bas comme un combat spirituel jamais achevé». Cf. Canévet, "Macaire", en *DSp* X, 30.

(II.15.4). Y en palabras aún más claras, el autor señala: «el alma que ama al Señor es atribulada por los demonios malvados que la combaten y no le dejan avanzar hacia Cristo, el Dador de vida» (III.3.1). El mal es feroz en su ataque contra la persona, y los escritos advierten que «el mal argumenta día y noche con el alma» (II.11.15), y «nunca para de hacer la guerra contra la humanidad» (II.15.18).

Todas estas observaciones apuntan a la importancia de tomar consciencia de que la vida espiritual conlleva una lucha, y esta no ha de asustar a la persona. Las tribulaciones, las malas sugerencias y las dificultades forman parte del proceso. A nuestro modo de ver, las constataciones de Macario sobre el combate espiritual proporcionan dos claves de discernimiento. Por una parte, desdramatizan la lucha. Sencillamente es un hecho que sucede en el camino espiritual. Por esto, dice: «el hecho de que tú te encuentras en la guerra no quiere decir que sea por ti» (II.26.18). La persona no ha de sorprenderse ni asustarse, sino reconocer que en la vida espiritual «hay dos maneras de existir, las de la luz y de la oscuridad, que compiten dentro del mismo corazón» (II.17.4). Por otra parte, al hacer hincapié en el combate como parte del camino espiritual, Macario nos advierte que la auténtica experiencia espiritual cuenta con dicho combate. Por lo tanto, si no hay combate, la persona se puede preguntar si ha emprendido el camino hacia Dios.

Al mismo tiempo que pone de manifiesto la lucha como inevitable y necesaria, Macario evidencia su firme confianza en el ser humano para vencer el mal. Apoya al oyente al sostener que «resistir el pecado cae dentro del poder del hombre, aunque sin Dios este no es capaz de conquistar ni de arrancar el mal» (II.27.22). Más aún, la mente, aunque puede experimentar el desorden de los pensamientos, «es un adversario de igual fuerza al mal para enfrentarse contra el pecado, pues, cuenta con poderes de igual tamaño para defenderse de los ataques del pecado y rehusar sus sugerencias (II.3.5). El ser humano cuenta con las fuerzas y los poderes no solamente para defenderse, sino para vencer los ataques. El optimismo antropológico de Macario impregna su teología espiritual: el ser humano, aunque no viviendo según su verdadera imagen, ya está a la altura de las fuerzas malevolentes, y puede superarlas. A la vez que proporciona el aliento y el apoyo, el escritor no minusvalora la lucha, reconociendo que ocasiona fatiga y dificultad: «pues no es poco que el alma... se dé a la esperanza de Dios y de su palabra y luche así contra los espíritus del mal con el auxilio del Señor» (III.24.1). En suma, la lucha es real y «no es pequeño el combate y el progreso para permanecer en la Palabra de Dios» (III.24.2). Pero el ser humano cuenta con las destrezas para defenderse con éxito.

2.2. El combate espiritual revela el movimiento hacia Dios como procesual

Macario se aprovecha de la metáfora del combate espiritual para discurrir sobre el carácter procesual de la vida espiritual. Es decir, la imagen del combate le sirve para mostrar que «el crecimiento sucede gradualmente» (II.50.4). El proceso en la vida espiritual es lento, pero el combate es la ocasión de gran crecimiento en ella: «por un tiempo largo y por mucho esfuerzo, con varias pruebas y tentaciones, la persona logra un crecimiento y aumento espiritual, alcanzando un nivel perfecto de libertad de las pasiones» (II.10.5). De acuerdo con esto, el autor advierte que los que luchan «no llegan fácilmente a la meta, sino sólo mediante una gran carrera y combate» (III.I.3). De modo parecido, al recordar al asceta su vocación de ser como Dios y participar plenamente en la vida divina, Macario habla objetivamente: «las personas no alcanzan estos niveles [de divinización] inmediatamente, sino solamente con mucho trabajo, tentaciones y muchas luchas» (II.17.4). Aun teniendo en cuenta que el autor no indica cuales son estos niveles en la vida espiritual, o cuales son las tentaciones conforme a las diferentes etapas, es patente que él aboga por un camino procesual en que «[el alma] es amansada por medio del Espíritu, en la medida que disminuye y desaparece el pecado en ella» (III.8.3).

Además de ser un planteamiento muy realista y humano, se pueden detectar dos elementos fundamentales de su visión teológica en su insistencia a favor de un crecimiento progresivo. Por una parte, Macario cree en la grandeza de las promesas de Dios, promesas tan grandes que solamente se pueden conseguir con tiempo. De ahí él argumenta: «las grandes, inefables e indescriptibles promesas piden, de nuestra parte, una gran fe, esperanza y esfuerzo y luchas» (II.5.6). La gloria de Dios es grande y ella no se alcanza de un día a otro. Avanzar tan rápido en la vida espiritual sería, pues, deshonar todo lo que Dios ha deseado para el ser humano y minusvalorar su gloria. En este sentido, la dificultad del camino es el signo de la belleza de la meta. En las palabras del autor, «los cristianos poseen una gloria y una belleza y una riqueza celestial indescriptible que les advienen por su trabajo duro y por su sudor, experimentados en tiempos de tentación y muchas pruebas» (II.5.5). Y, por otra parte, creemos que la insistencia en este camino paulatino hacia Dios le permite al autor sostener un reconocimiento serio de la situación pecaminosa del hombre. El dominio de las pasiones es tal que no se le quita tan fácilmente: «el mal se quita poco a poco, y no una vez para siempre» (II.15.7). Macario no se

engaña con la gravedad del mal, y tampoco permite que el oyente se engañe con su situación de pecado.

2.3. El combate espiritual es unión con Cristo

Todavía cabe señalar la faceta más profunda del combate espiritual. El significado del mismo no se agota en la idea de que es «un gran combate y empeño en cada alma para ser liberada del poder de las tinieblas» (III.25.2). Es, sin duda alguna, esto, y más. El cristiano lucha no solamente para no estar dominado por las pasiones, sino para amar: «esforzándose siempre en alcanzar, con gran combate y labor por medio de la fe, la perfecta caridad del Espíritu» (III.7.6). De manera que, el combate, expresado en positivo, es un movimiento de amor hacia Dios para poder amar más. Es, en otra formulación de nuestro autor, lo que el alma realiza porque desea pertenecer a la familia de Dios: «Para decirlo sencillamente, Dios y los ángeles desean hacer al hombre un miembro de su familia, para que este resida con ellos en el Reino. De modo parecido, el diablo y sus ángeles quieren adoptar al hombre como suyo» (II.26.24)⁶¹. Así pues, en el esquema espiritual de nuestro autor la lucha es nítidamente relacional. O la persona se acerca a Dios, o se aproxima a la familia de Satanás.

Otro rasgo aún más profundo de este movimiento relacional contenido en la lucha se revela en la identificación con Cristo. Para Macario, los que llevan el nombre de Cristo viven como su Señor. Para evidenciar esto, pone las siguientes palabras en la boca de Jesús:

Ellos son quienes por mi nombre... se hicieron pobres, fueron injuriados, burlados en aquel mundo, combatidos por Satanás, y han combatido y luchado contra él y no fueron derrotados por él. Fatigándose y llenando sus ojos con lágrimas noche y día me sirven, los que cargan el ultraje de la cruz sobre sus hombros y mi pasión en sus cuerpos (III.6.3).

Estas palabras, de gran calado y hondura, muestran el significado más profundo de la lucha espiritual. Es vivir, en sus propios cuerpos, la Pasión del Señor. Por tanto, la lucha es la forma en la que el cristiano se configura con Cristo. Afrontar las tentaciones y las pruebas con paciencia y valentía es el modo en que el cristiano sirve, día y noche, a Jesús, tal y cómo él sirvió a su Padre. En la misma homilía, el autor vuelve sobre este asunto, animando al oyente: «Cuando fatigues y

⁶¹ Ponemos otro ejemplo insigne de la metáfora de familia para describir la relación entre el ser humano y Dios: «No hay otro lazo familiar... como él entre el alma y Dios y entre Dios y el alma» (II.45.5).

canses tu cuerpo, acuérdate del cuerpo del Señor, cómo fue golpeado por Pilatos y se fatigaba en los caminos» (III.6.4). La vida de Cristo es la pauta, y las mismas experiencias de Jesús están invocadas para dar un sentido hondo a las dificultades experimentadas en la vida espiritual⁶². Por tanto, el alma ha de tener «siempre ante los ojos [a Jesús] y recordando los estigmas que a causa de ella le fueron realizados... el alma debe sufrir en todo y estar encadenada con él» (III.3.1). Así pues, mirar a Jesús y a su forma de entregarse en el amor es lo único que puede convertir el sufrimiento en un acto de amor. Y para recordarnos que esta identificación con la pasión de Cristo es un acto de amor, el autor acude a una metáfora sponsal. Si el esposo ha sufrido, es de esperar que la esposa padezca también: «No es justo que el Esposo haya venido y haya sido crucificado mientras que la esposa, por quien el Esposo vino, vive lujosamente y en distracciones mundanas» (II.27.2). Macario simplemente no concibe cómo el seguimiento de Jesús no puede pasar por otro camino que no sea el del camino *kenótico*. En definitiva, el combate espiritual no es sino una expresión de amor hacia Cristo.

3. LA GRACIA QUE SANA Y LIBERA

En el apartado anterior, hemos resaltado la idea de que el ser humano ha de luchar para crecer en el amor. Con todo, no queremos dar la impresión de que la persona combate sola. En efecto, la persona no se encuentra desprovista de ayuda divina. Hemos de recordar que el ser humano, como la imagen y la semejanza de Dios, es hijo del Padre Creador, y como hijo cuenta con la gracia divina. Esta es la perspectiva de Macario, a saber, la gracia está incorporada o mezclada⁶³ en la misma naturaleza humana:

La gracia, de hecho, está presente incesantemente y está arraigada en nosotros y mezclada con nuestra naturaleza desde los años más tempranos. Es como algo natural y real que adhiere a la persona como si ella y la persona fuesen una misma sustancia (II.8.2).

⁶² El texto cristiano siriano *Liber graduum*, una posible fuente para Macario, también enfatiza el ejemplo y la imitación de Cristo. Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 90-91.

⁶³ Para ver un análisis de las metáforas de mezcla, frecuentemente utilizadas por Macario, véase Stewart, *Working the earth of the heart*, 169-178. De modo de resumen, el autor sugiere: «Mixing language is also used to describe the presence of sin, of grace, of Christ, of the Holy Spirit. This metaphor does not simply mean ‘union’; Ps.-Macarius relies on the sense of ‘mingling’ to explain how sin coexists with good in the soul, how grace can be given along the way to perfection, and finally how Christ becomes present in the soul as he was in the Incarnation. Ps.-Macarius uses this language freely, variously, and distinctively. He is not bound to classical (i.e. particularly Stoic) models of usage. Nor... does he take his lead from the Greek Christian tradition». (178)

Este es el punto de partida de nuestro autor: la gracia y el ser humano forman una misma sustancia. Por tanto, el camino espiritual se hace en la gracia ya que ella constituye a la persona. Por otra parte, también se afirma que la vida espiritual se caracteriza por ser una lucha de esperar «la visita de la gracia» (III.26.5). De manera que, la gracia forma parte de la vida humana, pero la plena vivencia en ella es hacia la que la persona camina, porque el don de Dios es lo único que «sana al hombre por dentro y por fuera» (III.7.7). Para examinar con más detalle la reflexión sobre el don divino de Dios, procederemos en tres fases. En primer lugar, indicaremos los múltiples efectos de la gracia; en segundo lugar, expondremos la importancia que Macario atribuye a los varios modos en que ella opera en la persona. Finalmente, abordaremos una de sus grandes preocupaciones en la obra, es decir, la presencia de la gracia que convive con la tentación. A continuación, ahondaremos en las numerosas descripciones fenomenológicas de la gracia de Dios.

3.1. La gracia que sana y amansa

Como se ha dicho, la vida espiritual a menudo se describe como «una visita de la gracia» (III.7.1). Es una experiencia de «[mantener] con una fe indefectible la espera de la gracia» (III.16.6). De modo que, las almas fieles son las que «se mantienen en esta esperanza por su expectativa de la gracia» (III.24.1). Por el ejercicio de la fe y la esperanza, el hombre ha de recordar que «Dios es fiel y verídico quien prometió darnos su gracia y la vida a los que con fe se la piden» (III.24.4). Es Dios quien da la gracia, y «si alguno no recibió de Dios la gracia y no esperó y recibió el don del Espíritu Santo, desatendió la voluntad de Dios» (III.8.1). Así, es la recepción de este don gratuito de Dios que se recalca en la reflexión de nuestro autor.

Aun teniendo en cuenta su carácter gratuito, Macario no deja de poner de relieve el esfuerzo del ser humano tan necesario para la recepción del dicho don de Dios. Es por esto que él habla de ser «juzdados dignos de la gracia,» noción que él glosa como cumpliendo «todo lo que le agrada [a Dios] con nuestra libre voluntad, en un incesante esfuerzo» (III.17.2). Así que, ejercer libremente la voluntad para cumplir los mandamientos equivale a disponerse para recibir la gracia. La espera, por tanto, de la gracia, es una espera activa. Más aún, el autor da a entender que Dios busca algún fruto caritativo de la persona antes de regalar sus propios frutos: «antes de la operación de la gracia y antes que el alma dé frutos del Espíritu, el Señor busca cierto fruto propio del alma misma: que le dé, en cuanto esté en su poder, su voluntad misma, su decisión, su fe y todo su

amor» (III.16.5). Esto viene a recalcar el movimiento libre de la persona en amor como condición previa y necesaria ante de la recepción de la gracia⁶⁴. Dicho de otro modo, Dios solo puede dar y darse a sí mismo al que lo busca y lo desea con su libre voluntad.

Hechas estas observaciones, que constituyen el epicentro de la reflexión de nuestro autor, expondremos los efectos de la misma en la persona. Como hemos aludido al inicio de esta sección, la gracia «sana al hombre por dentro y por fuera» (III.7.7). De modo parecido, y en consonancia con lo visto anteriormente, el alma «es progresivamente amansada por la gracia del Espíritu y conducida a la verdad, hasta que esté totalmente amansada» (III.8.3). En otro texto, el autor postula que el alma que experimenta la gracia «es aliviada y reposa con un descanso celeste» (III.12.2). En la misma homilía, propone que el alma que «ha gustado... la dulzura de la gracia llega a ser más sensible» (III.12.2). Sin embargo, la experiencia del don de Dios no necesariamente se acompaña de dulzura y alivio, sino que «la gracia divina se manifiesta con muchas luchas, con mucha perseverancia, paciencia, pruebas y contiendas (II.9.7). No hay que asociar la gracia solamente a la experiencia de descanso y gozo porque ella, también, está presente en la lucha.

Todavía cabe señalar, quizás, el efecto más importante de la recepción de este don de Dios: el movimiento de amor hacia las personas:

La gracia actúa de esta forma. Sosiega todas mis partes y mi corazón de tal forma que el alma, con el máximo regocijo, parece ser como un niño cándido. Ya no soy un hombre que condene al griego o al judío o al pecado o al mundano. Verdaderamente, el hombre interior mira a todos los seres humanos con ojos puros y encuentra alegría en todo el mundo. Él realmente desea hacer reverencia y amar todos los griegos y judíos (II.8.6).

Esto nos viene a proporcionar el verdadero sentido del alivio y la paz interior que la gracia trae. A partir de esta paz interior, el hombre es capaz de ver a los demás como la imagen y la semejanza de Dios, a quienes está llamado a amar.

Además de indicar cuáles son las manifestaciones más patentes de la gracia, el autor, a través de metáforas gráficas y expresivas, señala cómo la misma opera en el ser humano. Por ejemplo, así como una abeja que «moldea secretamente su panal en la colmena, así la gracia forma en los corazones su propio amor» (II.16.7). En silencio y con mucha discreción, sin que la persona

⁶⁴ «La spiritualité du pseudo-Macaire est commandée par l'idée que la grâce et les efforts de l'homme doivent coopérer au salut de chacun. Sans l'effort de l'homme pour accueillir la grâce, celle-ci demeure inefficace». Cf. Canévet, "Macaire", en *DSp* X, 36.

sea consciente de su operación, la gracia va creando y formando su lugar en el corazón del hombre. En otro texto, hace hincapié en este mismo modo sosegado de la actividad de la misma: «los que han sido considerados dignos de ser hijos de Dios...reciben invisiblemente la acción de la gracia en sus corazones» (II.18.7). Por una parte, por tanto, la gracia opera silenciosamente en el corazón del hombre sin producir tantos efectos perceptibles. Pero, por otro lado, la acción de la misma, también, se manifiesta con exuberancia. Su acción es como la de una madre con su bebé: «la excelente madre celeste, la gracia del Espíritu, viene junto a las almas que la buscan; las levanta en sus brazos de vida, las calienta con el alimento espiritual y celeste de la leche deleitosa» (III.27.4). Esta misma metáfora se emplea en otra homilía: «la gracia divina – la buena madre celeste – enseña a la inteligencia a volar primero alrededor del nido del corazón o de los pensamientos, es decir a orar a Dios sin distracción con la potencia del Espíritu» (III.16.2). Sea en silencio o sea a partir de su acción tranquilizante y consoladora, la gracia actúa en el ser humano. Su acción es real y busca llevar a cabo la transformación del hombre.

3.2. Los variados refinamientos de la gracia

Otro acento de nuestro autor acerca de la gracia subraya la misma como variada y múltiple en su manifestación. Es decir, para Macario, por más que la expresión de la gracia tome características reconocibles, no se revela en una única forma. De ahí que él habla «de los muchos y variados modos de la gracia del Espíritu [que] hace dignas, a las almas que le obedecen en todo» (III.16.2). De la misma forma, «los que atesoran el Espíritu Santo, [son] los que gozan de los variados refinamientos de la gracia» (III.7.6). La gracia, según nuestro autor, «levanta la mente hacia el cielo, pero en dicha experiencia existe muchos grados y muchas perfecciones» (II.16.12). Otra observación recalca la misma idea: «la sabiduría de Dios...dispensa de la gracia a la raza humana en múltiples formas» (II.29.1). Pero, la conciencia de que «la gracia no tiene una sola manera y modo» (III.10.3), no conduce a Macario a sostener que su manifestación es tan dispar que no sea reconocible. El autor esclarece su forma de pensar con la siguiente afirmación: «aunque la gracia trabaja en individuales cristianos en maneras diversas, y cuenta con miembros distintos, todos son de la misma ciudad, de la misma mente, de una sola lengua, mutuamente reconociéndose el uno al otro» (II.12.4). En suma, la gracia es diversa, pero no por eso dispersa a la comunidad

cristiana, sino que la une en un reconocimiento mutuo. Su diversidad permite la creación de la verdadera unión eclesial.

El autor deja entrever la idea teológica que subyace a estas constataciones al final de una exposición más elaborada sobre la diversidad de las manifestaciones de la gracia. En dicha presentación, señala que algunas veces el don de Dios produce en la persona una experiencia parecida a los que «regocijan en un banquete royal. Están llenos de gozo y alegría» (II.18.7)⁶⁵. No obstante, otras veces este don de Dios sumerge a las personas en una experiencia de «lágrimas y lamentaciones sobre la humanidad, llorando por todos los hombres de la raza de Adán» (II.18.8). En una última constatación, observa que «en otros momentos, en un silencio y tranquilidad profunda, uno descansa sin tener otra actitud, sino la de gozo espiritual y descanso inefable.» (II.18.9)⁶⁶. Después de señalar estos efectos de la acción de la gracia, el autor concluye: «tan variadas son las formas en las que la gracia afecta a la persona... refrescando al alma según la voluntad de Dios» (II.19.9). Esto viene a sugerir que la voluntad de Dios está detrás de la variación de la gracia. Dios comunica su voluntad a la persona, y dicha voluntad se expresa de modo variado, múltiple y diferente. Dios comparte el don de sí mismo para atraer a la persona hacia la verdad de su vida y hacia una relación con él. Por este carácter relacional de la voluntad de Dios, la gracia toma varias formas.

Al mismo tiempo, el énfasis en la gracia como variada viene a recalcar su postura de que la vida espiritual se hace gradualmente. Si el camino espiritual es un proceso de ir avanzando etapa por etapa, esto es, que la persona crece «cada día por el progreso de la edad espiritual», (III.27.4), se ha de entender que la gracia, también, trabaja en el ser humano de modo gradual. De manera que no sorprende leer la siguiente constatación: «la divina gracia comenzó solamente por grados a derramarse en el alma humana» (II.41.2)⁶⁷. Aun admitiendo que «la gracia es capaz de purificar y perfeccionar al hombre en una hora» (II.41.2), Macario cree más bien en la operación

⁶⁵ En otro texto, habla de «la fiesta espiritual de la gracia». Cf. III.16.6.

⁶⁶ En estas tres manifestaciones de la gracia, esto es, la del gozo y alegría, las lamentaciones por los pecados y la tranquilidad profunda, es posible vislumbrar el esquema tripartito que configura la descripción de la consolación en Ignacio de Loyola. Para el santo fundador de la Compañía de Jesús, la consolación, también, se diseña en tres modos. Véase Ignacio de Loyola, *Los ejercicios espirituales*, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, ed. I. Iparraguirre, M. Ruiz Jurado (Madrid: BAC, Madrid 2013), número 316 de los *Ejercicios* esboza la consolación espiritual.

⁶⁷ Que la actuación gradual de la gracia en la persona fue un tema de importancia de Macario se vislumbra en el hecho de que el tema aparece claramente anunciado en unas preguntas que aparecen en sus textos. Por ejemplo, pone la siguiente interrogación en una de sus homilias: «¿La maldad gradualmente se disminuye y se erradica, y de esta forma el hombre consigue progresar en la gracia, o bien la maldad se desarraiga inmediatamente cuando este tiene una experiencia espiritual?» (II.15.41).

paulatina de la misma. Afirma que «el poder espiritual de la gracia de Dios trabaja con la máxima paciencia» (II.9.83). El don divino obra de esta forma porque «el hombre es ayudado en este método gradual y la misma gracia se encuentra en el terreno del alma hasta echar raíces en los niveles más profundos de la misma» (II.41.2).

Por otra parte, el autor indica la variedad y la multiplicidad de la gracia no solamente porque la vida espiritual sucede gradualmente, sino porque el ser humano está libre ante ella. De ahí, el autor anota que, derramada poco a poco en el alma humana, la gracia «prueba la determinación de la persona, para ver si ella persevera en su amor para Dios» (II.41.2). De modo parecido, Macario sugiere que Dios se ofrece a sí mismo y «da la gracia con una sabiduría inefable e incomprensible para probar la libre voluntad de los que la han recibido» (II.29.1). A partir de estas observaciones, se puede deducir que la gracia acontece gradualmente en el ser humano para que este ejerza su libre voluntad. Existe, por tanto, una relación estrecha entre la oferta de la gracia y la libertad de la persona donde ambos crecen juntos.

3.3. La gracia que convive con la tentación

En este último epígrafe acerca de la gracia, abordaremos lo que parece ser uno de los temas que más preocupa nuestro autor: la existencia del pecado o de la tentación con la gracia. Afirmamos esto por la forma textual en que el tema se plantea. Esto es, algunas homilias cuentan con preguntas, cuyas respuestas se desarrollan en el resto del texto. Esta forma de estructurar su reflexión, no tan frecuente en la obra, nos alerta de que el tema es primordial para él. Muchas veces, estas preguntas versan sobre la relación de la gracia y el pecado. Por ejemplo, se inquiere: «¿Por qué también obra la gracia en la vasija del cuerpo, obra también allí el pecado?» (III.12.2). En una pregunta aún más metafórica, Macario plantea la siguiente interrogación: «¿Dónde hay día, puede haber la noche también?» (II.27.9). O, de modo más directo: «¿Cómo puede haber dos cosas en el corazón, tanto la gracia como el pecado?» (II.40.7). O bien en esta pregunta que deja entrever la dificultad de la vida espiritual donde uno a menudo se topa con su hombre viejo: «¿Por qué cuando el hombre es renovado no es totalmente transformado su antiguo estado?» (III.12.1). Las preguntas – vívidas, claras y muy humanas – nos advierten que estamos ante un tema que el

autor veía como no resuelto o mal entendido⁶⁸. De ahí se separan las preguntas para responder directamente a sus oyentes con respecto a su experiencia de la gracia y la tentación.

Conviene indicar que todas estas interrogaciones apuntan a una comprensión más estática de la gracia, como si ella otorgase al ser humano un estado fuera de la tentación. El planteamiento acerca de la gracia de los mesalianos parecía haber sido este, es decir, con la expulsión del pecado y el advenimiento del Espíritu Santo, la persona ya se encontraba fuera de la tentación y libre de las pasiones. Sea o no de los mesalianos, el planteamiento al que el escritor responde parece simple: existe la gracia y existe el pecado, como si los dos no pudiesen estar juntos. Al mismo tiempo, se puede percibir en estas preguntas un cierto temor de la posibilidad de que la gracia no cambie, de una vez por todas y para siempre, al ser humano.

Frente a estas dudas, Macario ofrece dos respuestas. Por un lado, sugiere que «el mal encuentra ocasión y aflige [al alma], con la permisión de la gracia, para que conozca por experiencia su dulzura, reposo y consuelo, y por otra parte la amargura, el dolor y la aflicción del pecado» (III.12.2). En este sentido, los dos coexisten en la persona⁶⁹. La gracia permite el mal y, de esta forma, la persona experimenta qué es la gracia y sabrá qué es la experiencia del pecado, y, sabiendo esto, podrá entregarse al Señor. De manera que la experiencia, tanto de la gracia como del pecado, es pedagógica para la persona. Sólo conociendo ambas experiencias la persona podrá entregarse de modo libre a Dios. De ahí que una de las respuestas de Macario ante una concepción de la vida espiritual que separaba la gracia del pecado, se basa en la libre voluntad de la persona. La gracia y la tentación conviven en el ser humano porque este es libre y ha de discernir su propia experiencia. Esto se ve claramente en la respuesta que él da sobre la interrogación acerca de cómo puede haber día y noche, esto es, la existencia tanto de la gracia (día) como del pecado (noche). En su respuesta, señala: «para que tu libre voluntad y libertad se sometan a una prueba para ver en qué dirección tienden, la gracia permite el pecado» (II.27.10)⁷⁰.

⁶⁸ No queremos agotar al lector con las preguntas, pero sí creemos conveniente indicar otras en esta nota para dar a entender la magnitud del tema para nuestro autor: «¿Puede un hombre caer si tiene el don de la gracia?» (II.15.16); «¿Permanece la gracia después de una caída?» (II.15.17); «Algunos dicen que, una vez aceptada la gracia, la persona pasa de la muerte a la gracia. ¿Es posible que uno, quien está en la luz, tenga pensamientos impuros?» (II.27.13); «¿Una persona que ha recibido el poder divino y ha sido cambiada de alguna forma aún permanece en el estado de la naturaleza?» (II.26.5).

⁶⁹ Plested sugiere que la teoría de la coexistencia de la gracia y del pecado es un tema central en los escritos de Macario, y fue la forma en la que directamente matizó la creencia de los mesalianos que sostenía que la gracia de Dios expulsaba completamente el mal. Cf. Plested, *The macarian legacy*, 151-152.

⁷⁰ Acerca de esta misma homilía, Stewart, también, recalca la importancia de la libertad humana en nuestro autor: «Ps.-Macarius' insistence on progress, liberation, and perfection does not ignore the fact that spiritual progress is

Por otra parte, la respuesta de nuestro autor destaca la realidad del mal que «nunca para de hacer la guerra contra la humanidad» (II.15.18). El enemigo del ser humano «nunca toma un descanso ni tampoco se retira de la guerra» (II.15.16). De modo que, Macario combate la ingenuidad de los que piensan que la gracia trae un estado de vida humana fuera de la tentación con la sobria constatación de la realidad del mal. Para el escritor, la tentación de Satanás es real, y el combate espiritual sólo se intensifica y no disminuye con la experiencia de la gracia⁷¹. Recuerda a sus lectores que Satanás es «el que está completamente sin compasión» (II.16.2), y «ha estado contigo [con el oyente] desde tu nacimiento» (II.26.9), y «persigue al alma porque teme que escape de él» (II.47.12). El mal es un tema serio en el mundo, y Macario no permite una ingenua comprensión de la gracia frente a la tentación del mal que siempre acecha al ser humano.

IV. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL

Aun reconociendo la importancia de todo lo expuesto hasta aquí, aún nos falta entrar en la reflexión espiritual más honda de Macario. En efecto, nuestro autor es un místico y nos introduce en la experiencia de Dios, y él describe la profundidad de dicha experiencia. Es más, afirma que la íntima experiencia del Espíritu se puede producir en una plenitud cognitiva y con una gran certeza en el ser humano. Así, el ser humano está llamado, según la profunda y llamativa visión espiritual de nuestro autor, a «sentir en su alma el gozo del Espíritu» con total certitud (II.49.1).

Para detallar con más detenimiento su reflexión acerca de la experiencia de Dios, procederemos en tres fases. En la primera, subrayaremos cómo Macario habla de la experiencia de Dios que se puede dar en la plena conciencia de la persona. En segundo lugar, indicaremos el amor ardiente divino que constituye el centro de esta experiencia de Dios. Concluiremos con una referencia explícita al discernimiento como el don divino que lleva a la persona al verdadero servicio.

never uninterrupted, and he admits that perfection is not unshakeable... Therefore he insists that even one who in this life is filled with, and joined to, the Holy Spirit, and intoxicated with God and heavenly things, is still capable of turning to evil. Concerned to preserve human freedom, Ps.-Macarius writes that grace will step aside to allow freedom of choice». Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 82.

⁷¹ La misma comprensión se encuentra en Gregorio de Nisa: «Dicen que el ataque del adversario surge al mismo tiempo que se levanta la virtud, y busca ocasiones de seducirnos al mal. Siempre que el pueblo avanza por los caminos de Dios, el adversario presenta nuevo ataque, como hacen los buenos estrategas». Cf. *Vida de Moisés*, «Contemplación», n. 291.

1. SENTIR Y EXPERIMENTAR LA DIVINIDAD

En este primer apartado, pondremos de manifiesto dos elementos que conforman el núcleo de su reflexión espiritual. En primer lugar, indicaremos cómo la experiencia de la divinidad es un aspecto imprescindible de la vida cristiana. Es más, como veremos, la vida cristiana, iniciada en el bautismo, constituye una inmersión en el conocimiento y la experiencia de la divinidad. Pero, Macario no se contenta con sólo apuntar a la experiencia. Sostiene que esta se puede dar en *plerophoria*. Estos dos asuntos, el de la experiencia y el de la experiencia en plenitud, organizarán los dos apartados de esta sección.

1.1. La experiencia de Dios como elemento fundamental de la vida cristiana

La experiencia propia y personal de Dios es tan importante que él expresa su perplejidad ante los que no la poseen. Sirva, de ejemplo, la siguiente observación, explicada a través de una metáfora:

Algunas personas hablan mucho, pero no están sazonadas con la sal celeste. Hablan mucho sobre la mesa royal, pero nunca han comido o la han saboreado. Pero diferente es aquel que ha visto al rey y el a quien los tesoros se le han abierto. Este come y bebe de las comidas exquisitas (II.16.10).

Para Macario, el cristiano no solamente está invitado al banquete, sino que ha de comer y saborear las delicias divinas puestas sobre la mesa⁷². En esta misma línea de pensamiento, el autor pregunta por los que hablan de los temas espirituales, y que parecen hablar con facilidad, «pero no han experimentado personalmente aquello de lo que hablan» (II.17.9)⁷³. Así que, en el juicio de Macario, es necesario ir más allá de los pensamientos acerca de Dios y experimentar la acción divina⁷⁴. Es por esto que habla de un iniciado en la fe como aquel que «conoce por experiencia

⁷² Al hablar de la mesa y de comer, es posible que Macario esté aludiendo a la eucaristía como el sacramento que proporciona una experiencia íntima de Jesús. Afirmamos esto puesto que «la vida mística [en el oriente] es la toma de conciencia cada vez más plena de la vida sacramental». Cf. Evdokimov, *El conocimiento de Dios*, 124.

⁷³ En esta frase, el griego trae el vocablo *πληροφορία*. De modo que la experiencia se califica como plena o sucediendo en plenitud. Cf. *PG*, 34, 629. (II.17.9)

⁷⁴ «Il faut aller au-delà des simples pensées sur Dieu ou les Écritures, jusqu'à la réalité effective. Cette réalité s'accomplit dans l'âme au cours du combat spirituel, c'est pourquoi la notion d'expérience prend une importance capitale». Cf. Canévet, "Macaire", en *DSP* X, 36.

(πειρα)⁷⁵ y en verdad la bondad del Señor» (III.8.2)⁷⁶. Igualmente, al discurrir sobre la encarnación, postula que Jesús puede ser sentido, y que «las almas pueden saborear su dulzura y gustarle en experiencia (πειρα) misma» (II.4.11)⁷⁷. En la misma homilía, afirma que el esfuerzo del ser humano de agradar a Dios será premiado, de modo que la persona «verá las cosas celestiales buenas en experiencia (πειρα) actual» (II.4.12)⁷⁸. Todas estas observaciones recalcan, sobremanera, el énfasis en la experiencia del cristiano de su Dios.

En esta exposición, resulta importante subrayar que Macario no limita la experiencia de Dios a algunos pocos. La gracia, que es la de «sentir y conocer al Padre celeste» (III.27.4)⁷⁹, no es elitista, sino que está abierta a todos⁸⁰. Más aún, el pensamiento de Macario da a entender que, a través del bautismo, el ser humano ya cuenta con la capacidad de experimentar a Dios. Para el autor, el sacramento es «nacer del Espíritu Santo es...conocer cómo son las realidades de allí [las celestes] y las profundidades de Dios, y conocer los senderos del Espíritu del reino» (III.16.3). Así que, en el bautismo, el fiel nace de nuevo en la vida, participando, de modo experiencial, de la vida de Dios y de su proyecto divino para el mundo. Así que, con esta referencia al bautismo, no solamente no hay duda de su eficacia para expulsar el mal, sino que, a través de él, la persona ya vive bajo el Espíritu Santo quien «enseña al alma fiel y digna en experiencia (πειρα) y operación» (III.16.3)⁸¹.

En este último binomio, el de experiencia y operación, conviene destacar el lugar que el autor da al sustantivo «operación». Al utilizar este vocablo, Macario apunta a la percepción de la acción divina por el ser humano. Esta idea se pone de manifiesto en la fina distinción que él hace

⁷⁵ Conviene subrayar que el primer significado de la palabra peira (πειρα) se refería a «una prueba, una tentativa, o un intento». Véase Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque histoire des mots* (París: Klincksieck, 1968), s.v. πειρα; o bien, como «ensayo» o «intento», véase Henry G. Liddell y Robert Scott, *A greek english lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), s.v. πειρα; una acepción mucho menos usual era la de «experiencia». Conviene anotar, también, que el vocablo se utiliza apenas dos veces en el Nuevo Testamento, en Heb 11, 29 y Heb 11,36. Cf. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, s.v. πειρα; parece posible concluir, por tanto, que la utilización de este vocablo para designar «experiencia» no era común y que estamos ante una innovación de parte de Macario con este vocablo.

⁷⁶ Cf. edición crítica, *Pseudo-Macaire Oeuvres spirituelles I*, (III.8.2,1-3).

⁷⁷ Cf. *PG*, 34. (II.4.11), página 480.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, página 481.

⁷⁹ Comentando sobre esta homilía, Stewart argumenta que cualquier distinción entre sentir y conocer desaparece: «Ps.-Macarius moves from faculty [αἰσθησις] to experience with utter insouciance». Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 127.

⁸⁰ Las críticas dirigidas a los mesalianos dan la sensación que ellos se consideraban a sí mismos las élites. En cambio, Macario muestra como la experiencia profunda de Dios se le ofrece a cada bautizado.

⁸¹ Cf. Edición crítica *Pseudo-Macaire Oeuvres spirituelles I*, (III.16.3,1).

entre «uno que escucha la palabra divina y se alegra en ella, y otro que siente la operación de la potencia divina en sí, por la cual el pecado es aniquilado» (III.18.1). Una cosa es sentir la consolación que la palabra divina trae. Pero otra cosa, mucho más profunda, es la de sentir «la operación de la potencia divina». Y Macario apunta a esto en la vida bajo el Espíritu. Otro pasaje viene a confirmar este nivel profundo de la experiencia divina: «[el alma] es transformada de tal modo que el hombre mismo siente el cambio y conoce que ya no tiene el primer intelecto con un modo de pensar terrestre» (III.22.3)⁸². En definitiva, para Macario, el ser humano, libremente moviéndose a Dios, «esforzándose de agradarle y ser aceptable...tendrá una experiencia⁸³ de los deleites inefables y las riquezas inmensas de Dios» (II.4.12)⁸⁴.

1.2. Sentir en plenitud y certeza – la *plerophoria*

Llegados a este punto, señalamos el matiz que Macario añade a este planteamiento acerca de la experiencia de Dios. Para él, dicha experiencia de la divinidad se puede dar en plenitud, es decir, a través de una experiencia que vive en plenitud este pasaje con Dios. Es así que habla del «Espíritu de bondad [que] obra en ella [en el alma], en verdad, plena conciencia (*πληροφορία*), sentimiento y operación» (III.25.6)⁸⁵. De modo parecido, el que busca el reino de Dios, dejando de lado todas las ocupaciones mundanas, no solamente actúa dependiendo de sus propios esfuerzos, sino que «espera hasta que el Señor venga y habite en él en la experiencia plena y en la operación del Espíritu» (II.14.2). Y, con palabras aún más penetrantes, a partir del salmo 23, declara: «desgraciada el alma que no posee en sí, en plena conciencia (*πληροφορία*)⁸⁶, al guía y pastor de sus pensamientos» (III.27.5)⁸⁷. Para Macario, el vocablo *plerophoria* parece describir la

⁸² Este pasaje revela como para Macario uno siente y experimenta la gracia del progreso y del crecimiento en la vida espiritual. Véase Stewart, *Working the earth of the heart*, 122.

⁸³ En su traducción, Maloney repite la palabra «experiencia», la cual no se repite en el texto. En lugar de dicho vocablo, el texto nos trae la palabra *αισθησει*, la cual enfatizaría la experiencia y la sensación de la misma. Cf. *PG*, 34. (II.4.11), página 481.

⁸⁴ Citamos las observaciones de Stewart acerca de la manera en la que Macario utiliza la palabra griega *πειρα*: «Once again one seems him sharpening the tools of his spiritual vocabulary and turning them to his work of depicting the Christian life as progress hard won through experience, and revealed in experience. As he does with *plerophoria*, Ps.-Macarius innovates by using *πειρα* to describe the experience of receiving the Spirit into the soul. This usage is unparalleled in the works of earlier and contemporary authors.». Cf. Stewart, *Working the earth of the heart*, 139ff.

⁸⁵ Cf. Edición crítica, *Pseudo-Macaire Oeuvres spirituelles I*, 284.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 326.

⁸⁷ Es posible que, por las escasas referencias a los sacramentos, la obra de Macario haya sido asociado con los mesalianos. Ante la poca mención de los sacramentos, resulta imprescindible saber leer las referencias bíblicas, sobre todo, cuando ellas, implícitamente, hacían referencia a los sacramentos. Tal era el caso con el salmo 23. Dicho texto

calidad o la profundidad de la acción de Dios o del Espíritu Santo en la persona. Dicha acción divina se siente como algo pleno y completo⁸⁸. Es la experiencia de estar poseído por la gracia, o bien la extraordinaria percepción y conciencia de esta acción de Dios en el ser humano. De manera que, apunta, al mismo tiempo, a la acción de Dios en la persona y la conciencia de la presencia de dicha acción. En otras palabras, es estar poseído y estar plenamente consciente de que la gracia nos posee.

Conviene apuntar que Macario, al indicar una experiencia de Dios que se da en plena conciencia, innova la forma típica en la que *plerophoria* se utilizaba. La palabra tendía a señalar una experiencia de convicción acerca de la fe. Por ejemplo, los padres capadocios la empleaban para referirse a la plena convicción o la garantía de los aspectos de la fe⁸⁹. En este sentido, la palabra designaba una convicción personal. Y esta acepción se encuentra en los escritos de nuestro autor. Por ejemplo, al glosar las palabras del salmo 34, en particular, el versículo «Gustad y ved cuán bueno es el Señor», Macario sugiere que «este gusto es el poder del Espíritu trabajando para efectuar la plena certeza (πληροφορία) en la fe que opera en el corazón» (II.15.20)⁹⁰. Así, el autor recoge el uso más típico del término como certeza en la fe. Sin embargo, como venimos constatando, Macario expande el campo de significado de la palabra para describir, fundamentalmente, la realidad experimentada de plenitud de la vida en el Espíritu Santo⁹¹. En este sentido, la utilización del término es muy novedosa. Él amplía el campo semántico de la palabra: la utiliza no sólo para señalar la sensación de sentirse seguro en la fe, sino para describir la experiencia de ser consciente de estar habitado por la tercera persona de la Trinidad.

Queremos concluir este apartado con un pasaje cuyo uso de *plerophoria* resulta muy significativo. Al discurrir sobre la experiencia del Espíritu Santo en el fiel, Macario acude al relato de la Anunciación. En dicha narrativa evangélica, el autor sugiere que la experiencia de María, quien concibió el hijo de Dios por la operación del Espíritu Santo, representa y figura la experiencia de todos los fieles. De ahí argumenta: «son verdaderamente hijos de la Iglesia de Cristo... [los que] manifiestan con obras de verdad y de fe... [y experimentan] la sensación

bíblico fue interpretado como promesa profética de los sacramentos de iniciación. Cf. Marianne Schlosser, *Teología de la oración* (Salamanca: Sígueme, 2018), 51.

⁸⁸ En la edición crítica consultada, Desprez traduce *plerophoria* por «plenitud» o «convicción». Cf. *Pseudo-Macaire Oeuvres spirituelles I*, 67.

⁸⁹ Cf. Miquel, “Plèrophoria”, en *DSp* XII, 1815.

⁹⁰ Cf. *PG*, 34. (II.15.20), página 589.

⁹¹ Stewart, *Working the earth of the heart*, 109.

(αισθησει) y plena conciencia (πληροφορια)» de la acción del Espíritu (III.25.6)⁹². Este pasaje es de enorme importancia para nosotros porque vincula la *plerophoria* con la fe eclesial. Así pues, en este texto Macario pone de manifiesto que la verdadera Iglesia es la que se compone de los que realizan obras de verdad y de fe, junto con la experiencia de *plerophoria* del Espíritu Santo. Esta es su eclesiología. De modo que, la plena experiencia del Espíritu, con las obras de fe y caridad, configura y caracteriza a los fieles de la Iglesia. Teniendo en cuenta el contexto mesaliano, es posible ver en esta formulación su respuesta más rotunda a dicho grupo. Él recoge su acento en la experiencia personal del Espíritu Santo y la sitúa dentro de la fe eclesial que se muestra en obras de verdad y caridad.

2. EL LENGUAJE DEL AMOR

Además de sugerir la plena conciencia de la acción y de la operación del Espíritu, Macario llega a detallar la naturaleza o el contenido de esta acción divina. Propone que la persona llegará a estar herida por el amor divino. Este es el núcleo de su reflexión espiritual: el ser humano, al esperar la visita de la gracia divina y al luchar para disponerse a la acción de Dios, experimenta el amor de Dios de tal forma que queda herida por el amor ardiente de su Creador. A continuación, expondremos tres aspectos de este amor ardiente divino que hiera al ser humano. En primer lugar, señalaremos la experiencia pasiva de este amor; en segundo lugar, indicaremos cómo dicha experiencia produce una respuesta amorosa y ardiente en la persona; finalmente, especificaremos otros frutos importantes de la experiencia.

2.1. Heridos por el amor ardiente

Una de las descripciones más logradas de la experiencia espiritual se expresa en la siguiente frase: «unirnos sólo a Cristo, ser heridos por el amor y el amor ardiente celestial hacia Él sólo, y con afecto espiritual amarlo ardientemente sólo a Él» (III.25.4). La metáfora de la herida subraya la pasividad de la persona en este encuentro estremecedor con Dios. Sin negar la importancia de la espera de la gracia y todo el esfuerzo humano que implica el combate espiritual, es Dios quien visita a la persona con su amor. Así pues, a lo largo de sus homilías, hará referencia una y otra

⁹² Cf. Edición crítica, *Pseudo-Macaire Oeuvres spirituelles I*, 286.

vez a los que «han sido heridos por el amor de divino Espíritu» (II.4.16), y los que en su búsqueda de Dios «han sido heridos por el deseo del cielo y están sedientos de la justicia de las virtudes» (II.10.88). Con la misma metáfora, el autor habla de los que perseveran en la oración y sienten que «están heridos con amor del Espíritu celeste» (II.10.4). De modo parecido, se constata cómo la fidelidad en la oración conduce a la experiencia del amor de Dios: «La persona quien diariamente se esfuerza a sí misma para perseverar en oración se encuentra inflamada con la pasión divina y un deseo abrasador de un amor espiritual» (II.40.2). Al ver el deseo de la persona, que Macario establece como imprescindible en la experiencia espiritual⁹³, Dios responde con un amor sobrecogedor que es su propia vida: «los que han sido tocados por el Espíritu divino de vida y cuyos corazones han sido traspasados con un deseo de Cristo... están cautivos por el deseo de él» (II.5.6). En definitiva, la experiencia de Dios produce en la persona un amor que inflama, arde y hiera. Y la herida es la metáfora feliz que Macario utiliza para sugerir que la experiencia del amor divino provoca un movimiento en la persona. Esto es, el amor que hiera es un amor que pone en movimiento al ser humano y hace que este, a su vez, busque a Dios ardientemente.

2.2. Amados para amar con un amor ardiente

Si Dios viene al ser humano con un amor ardiente, dicho amor no queda sin respuesta. Así, Macario señala que los que «han saboreado la belleza divina y la vida de la inmortalidad celeste... anhela ardientemente el amor de su rey celestial» (II.5.6). Utilizando el mismo género de metáforas de gusto y saboreo, propone: «El gozo de Dios es insaciable y mientras una persona saborea y come, más tiene hambre. Así pues, las personas de este tipo cuentan con un fervor y un amor hacia Dios que nada pueda refrenar» (II.15.37). De modo parecido, sugiere que «los que arden con un anhelo santo y venerable del Espíritu celeste están heridos en su alma con un amor por el amor de Dios. Ellos arden con un fuego divino y celeste que el Señor vino a la tierra para encender» (II.9.9). Conforme a estas observaciones, la experiencia de Dios crea un hambre, provoca un deseo y enciende un fuego en la persona. Es así que Macario nos sitúa en la experiencia dramática del amor de Dios que es fervor, ardor, hambre y deseo. Todo el ser humano se activa y se moviliza por haber sido tocado por la vida divina.

⁹³ «Dios solamente pide ver nuestro deseo» (II.37.10).

Por una parte, por tanto, la respuesta del ser humano a Dios se ha de caracterizar por ser un amor ardiente. Así, el autor declara que «el alma debe tener el mismo deseo y amor ardiente por el esposo que le ha sido preparado» (III.3.1). Acudiendo a la escena de la crucifixión, Macario coloca a su oyente en el lugar de María, al pie de la cruz, y urge que conciba «un ardiente amor por él y se esfuerza en estar unida en verdad a Cristo» (II.3.1). Y, por otra parte, esta experiencia del amor divino ha de plasmarse en una nueva y continua búsqueda en la persona. Así que, la verificación de una auténtica experiencia de Dios se ve en la búsqueda que la persona emprende. El amor arde en ella, y, a su vez, la conduce a buscar más intensamente a la divinidad⁹⁴. Por esto, Macario propone que el signo de un verdadero cristiano, el que ha sido tocado por el amor de Dios, es el que «[está] buscando continuamente de noche y día» (III.1.3). En cambio, si uno piensa que «está saciado y no necesita ya nada, sino que es rico, tal hombre es miembro del error» (III.1.3). En esta misma lógica, agrega en otro texto: «que nadie... seducido por el mal, piense “He obtenido un don espiritual.” Pues, no es apropiado pensar tales cosas» (II.29.7). De igual modo, advierte acerca de aquellos que «creían que habían obtenido la perfección, pensando consigo mismo: “Esto nos basta. No necesitamos nada más.” Pero el Señor ni tiene fin ni se comprende totalmente» (II.26.17). En cambio, sirviéndose de la metáfora de la comida para expresar la importancia de la búsqueda, señala: «La religión cristiana es comida y bebida, así que, mientras la persona más come de ella, su mente se vuelve cada vez más atraída por su dulzura de modo que no puede estar satisfecha, sino que insaciablemente busca más» (II.17.13). Es así que la experiencia del amor de Dios no produce la sensación de satisfacción o contentamiento, sino que suscita la sensación de querer más. Revelando su clara preferencia por lenguaje esponsal, el autor deja claro que la experiencia del amor desata el deseo de más amor: «Pero [el alma] no está satisfecha con estas cosas [dones de curación y conocimiento] hasta que alcance la comunión perfecta, esto es, de amor que es inmutable e indefectible» (II.45.7)⁹⁵.

⁹⁴ Criterio, también, compartido por Gregorio de Nisa: «La magnificencia de Dios colma sus deseos al mismo tiempo que suscita anhelos de algo más». Cf. *Vida de Moisés*, «Contemplación», n. 232.

⁹⁵ Enfático en este punto, también, es Gregorio de Nisa. Hablando de la experiencia de Moisés, el santo padre observa: «Aun cuando tan alto había llegado, siente insatisfecho su deseo de más. Está sediento todavía de aquello con que siempre se sació. Y como si no hubiese disfrutado de nada, todavía hace por conseguirlo, suplicando a Dios se le aparezca, no parcialmente conforme a las propias limitaciones receptoras, sino tal como es en plenitud». Cf. *Vida de Moisés*, «Contemplación», n. 230.

2.3. Heridos por el amor para amar a los otros

Para completar nuestro estudio de este aspecto de su reflexión, señalamos el paso más importante que configura esta experiencia del amor ardiente de Dios: un claro movimiento hacia las personas. Este movimiento horizontal queda de manifiesto en la siguiente expresión: «una persona traspasada con el amor divino apasionado está conducido por el camino de todas las virtudes» (II.28.5). El despliegue de las virtudes, por tanto, pasa a ser un indicio de la autenticidad de la experiencia con Dios.

Junto con este vínculo entre las virtudes y la experiencia de Dios, existen otros pasajes que revelan la faceta apostólica del encuentro con Dios. Por ejemplo, Macario recuerda a sus oyentes que el cristiano es un hijo de Dios, y siendo hijo «debe servir a su Padre con todo su afecto y ardor hasta el fin» (III.7.6)⁹⁶. Del mismo modo, esta vez con lenguaje más exhortativo, el autor nos anima: «que estemos enamorados con pasión de Cristo para hacer su voluntad» (II.9.12). En otro texto, se enumeran todos los dones que Dios regala al alma: «él planta raíces de amor, de gozo y de dulzura y hace brotar fuentes de vida en el corazón, cielos nuevos y una tierra nueva... la embellecerá con una belleza espiritual» (III.20.2). La acción de Dios crea a la persona; no obstante, existe una finalidad concreta para esta obra divina: «[Dios] realiza esta obra en las almas... sólo a condición de que nos amemos unos a otros» (III.20.2). Es así que la acción de Dios, sentida en plena conciencia, constituye una experiencia de amor que ha de traducirse en el amor concreto. Ya no herido por las pasiones y malos pensamientos, sino por el amor de Dios, el hombre ha de mostrar este amor de modo concreto a los demás⁹⁷.

3. EL DISCERNIMIENTO EN LA OBRA DE MACARIO

En nuestra exposición del pensamiento de Macario, intentamos poner de relieve cómo su reflexión se acompaña de elementos que ayudan a discernir o verificar la autenticidad de la

⁹⁶ Los últimos números de la *Vida de Moisés* son muy elocuentes sobre el servicio como cumbre de la vida espiritual. El santo relata que el nombre sublime que Moisés recibió al final de su vida era «servidor de Dios». Resume los acontecimientos en la vida de Moisés y concluye: «¿Qué podemos aprender de esto? Aspirar sólo a esta meta en la vida: que nos llamen servidores de Dios por nuestra obra». En definitiva, para el padre capadocio, «el término de la vida espiritual es merecer que nos llamen servidores de Dios». Cf. *Vida de Moisés*, «Contemplación», n., 315, 317.

⁹⁷ Creemos que la siguiente constatación de Gregorio de Nisa señala bien el movimiento que el amor de Dios produce en la persona: «Este deseo [de Dios] le da constante movimiento ascensional. Sus obras vienen a ser nuevo impulso para volar más alto. En realidad, es característica propia de la actividad espiritual el tener más cuando más dé; el ejercicio no le hace perder energía, sino que aumenta vigor». Cf. *Vida de Moisés*, «Contemplación», n. 226.

experiencia. Es por ello que, hemos concluido el apartado anterior sobre el amor ardiente de Dios que se ha de desencadenar un movimiento de amor hacia los demás. En este sentido, Macario es un autor cuyas descripciones de experiencias espirituales encierran modos de discernir. No es que haya un tratado explícito de discernimiento en la obra, sino que la reflexión siempre se acompaña de observaciones y constataciones que indican cómo verificar o probar que la experiencia espiritual proviene auténticamente de Dios. En este último apartado de nuestro estudio de Macario, concluiremos destacando las observaciones más explícitas acerca del discernimiento. Aun teniendo en cuenta que él sitúa el discernimiento como don, afirmando que «el alma que ha adquirido el discernimiento lo ha adquirido de la gracia divina, escuchando la palabra» (III.26.1), es posible detectar dos advertencias claras sobre lo que incumbe al ser humano al recibir dicho don. Por un lado, el autor hace hincapié en el ejercicio de examinarse. De ahí sus constantes exhortaciones de preguntarse y mirarse. Por otra parte, deja claro, como venimos subrayando, la importancia de las obras.

3.1. Preguntarse por dónde está el corazón y el alma

Como maestro que va iluminando el camino hacia Dios, Macario ofrece una gran ayuda al asceta al subrayar la importancia de preguntarse y examinarse. Por ejemplo, insta a la siguiente práctica: «que cada uno de los hombres, examinando su corazón y prestando atención a sus propios pensamientos, atienda escrupulosamente donde está su alma» (III.25.3). Del mismo modo, afirma que este ejercicio ha de formar parte de la oración: «vaya a la oración y examine su corazón y su mente» (II.15.13). En efecto, la oración parece ser un espacio dedicado al examen de la vida: «Cuando estás en oración, estás atento a ti mismo, observando tus pensamientos y tus actividades» (II.31.6). Y la práctica de examinar el corazón es la que diferencia al cristiano de los demás. Por esto dice: «mucha gente, que son especialistas en un campo o en un tipo de conocimiento, tienen consciencia sobre cómo vivir bien y creen que esto les proporciona la perfección. Sin embargo, ellos no examinan el corazón» (II.15.48). Conforme a esto, el examen del corazón es de capital importancia; recordando, pues, su antropología, dicho examen no es sino una pregunta por la totalidad de la vida: «que cada uno esté atento a sí mismo, que examine su consciencia siempre, observando el movimiento de su corazón para ver con qué diligencia y con qué movimiento de la mente él tiende a Dios» (II.29.7).

El motivo principal que subyace estas prácticas es identificar dónde se alimentó el alma: «allí donde el alma se alimenta está también; allí también se une sea al Espíritu del mundo sea al Espíritu de Dios» (III.24.5). Conforme a esto, el discernimiento y la práctica de mirarse y examinarse no son sino un intento de ver con quien la persona está dialogando, si es con Dios o con el espíritu del mundo. Esta idea viene a ser expresada en la siguiente observación: «Nosotros debemos preguntarnos celosamente si hemos estado sembrados en ese mundo invisible y plantados en la viña celeste» (II.14.7), o si «aún las preocupaciones terrenas [nos] tienen atrapados» (II.48.3).

3.2. El buen fruto que Dios espera de nosotros

Con todo, el discernimiento no versa solamente acerca de la procedencia de los pensamientos, sino que apunta a encaminar al asceta a la práctica de las obras buenas. Él se expresa con términos muy claros: «el fruto bueno que el Señor busca de nosotros es nuestra buena decisión y que lo amemos con toda nuestra voluntad» (II.16.7). De acuerdo con esto, Dios espera el ejercicio de la libre voluntad a favor de las cosas y obras buenas. Este es el discernimiento para Macario, a saber, la buena decisión de la persona para amar. Es por esto que hace la distinción entre tres categorías de personas: «unos practican la filosofía de Cristo en apariencia, otros en palabra y otros por la acción» (III.28.1). Nuestro autor claramente nos hace ver que el verdadero seguidor de Cristo es el que pone en práctica las mismas acciones de su Señor. De ahí que el discernimiento es un don del Espíritu que permite al cristiano a obrar como Jesús: «Una persona que sirve a Dios en gracia y en el Espíritu requiere un discernimiento y un conocimiento exacto para no equivocarse al utilizar las cosas divinas, esto es, en servicio espiritual para mantener su voluntad en la gracia divina» (II.15.5). Por consiguiente, el discernimiento es para saber de dónde proceden los pensamientos y las motivaciones profundas, y es, también, el don del Espíritu que permite que el discípulo siga actuando de modo fiel a la voluntad divina.

V. CONCLUSIONES

La obra de Macario describe con lenguaje gráfico y expresivo la relación que el ser humano puede entrelazar con su Creador. Sus textos describen, con gran belleza, la unión a la que el ser humano puede llegar con su Dios. En el camino hacia esta unión, resulta imprescindible la oración y el combate espiritual, ambos entendidos como actos que requieren una gran perseverancia.

Este movimiento de la persona es, en definitiva, el efecto de la gracia. Además de amansar y disminuir el dominio de las pasiones y la dispersión de los pensamientos, dos efectos nocivos del pecado que el ser humano padece, la gracia mantiene firme al fiel en su lucha, pero no por esto excluye la presencia de las tentaciones. La gracia realza la libertad del sujeto, de modo que siempre existe la posibilidad de caer o pecar.

Además de una lúcida descripción fenomenológica de estos temas, Macario coloca, como elemento fundamental en la vida del cristiano, la experiencia sentida y percibida de Dios. Es más, dicha experiencia se caracteriza por suceder en *plerophoría*, esto es, en plenitud en donde la persona pueda ser consciente de la extraordinaria operación del Espíritu Santo en su vida. Con este planteamiento, Macario sitúa la experiencia de Dios como un elemento del epicentro en la vida espiritual. De modo que la experiencia directa, sentida y consciente de la divinidad encuentra un lugar firme en la reflexión espiritual, y no al margen de los sacramentos y de la práctica de la caridad en la Iglesia.

Más aún, el autor indica el contenido del encuentro con la divinidad. Él habla del amor ardiente de Dios que hiere al ser humano. Al utilizar la metáfora de la herida, Macario sugiere cómo la experiencia de Dios toca al ser humano, de tal forma, que este ha de responder con ardor a su Creador, emprender una búsqueda y mostrar el amor a los demás.

Finalmente, Macario es un maestro espiritual que urge la práctica del discernimiento. El autor presenta la oración como momento de examen y el discernimiento como el don del Espíritu Santo que ayuda al asceta a seguir realizando la voluntad de Dios.

CAPÍTULO III

Volver a vivir bajo el amor ardiente de Dios: la teología espiritual de Diadoco de Fótice

Al iniciar nuestro estudio, hemos afirmado que los siglos IV y V son fascinantes para aquellos que quieren ahondarse en la reflexión teológico-espiritual de la Iglesia. Al haber estudiado el pensamiento de Macario, creemos que nuestra constatación ya no carece de contenido. Macario es un gran padre de la Iglesia. Su forma sencilla y gráfica de expresar la vida espiritual, los variopintos temas espirituales abordados y su manera de esbozar la relación de Dios con el ser humano conmueven. El es un verdadero maestro de la vida en el Espíritu. Alimentada por la savia de su pensamiento, la reflexión espiritual de la Iglesia se ha ido desarrollando.

Con todo, Macario solamente representa una parte de una sinfonía de autores mucho mayor. Otro gran escritor de ese período, que queremos analizar en este presente capítulo, es Diadoco de Fótice. Con él, seguimos en la misma tradición monástica de Macario, pero entramos en un pensamiento y un estilo muy diferentes. Si Macario era un autor cuyo lenguaje era expresivo y caluroso, Diadoco nos presenta un lenguaje más técnico y un estilo mucho más preciso. Pero la obra de Diadoco consigue la misma finalidad que la de Macario, es decir, no solamente nos adentra en una exposición de tópicos espirituales, sino nos guía en la misma vida del Espíritu.

Pese a las evidentes diferencias estilísticas entre los dos autores, los temas tratados son muy parecidos, y por esto se justifica un estudio de los dos autores juntos. Más aún, los especialistas consultados sugieren un gran contacto e influencia de las obras de Macario en Diadoco. En efecto, Diadoco nos hablará de la experiencia de Dios, una experiencia que se produce como fervor, gusto, gozo y en la *plerophoria* del Espíritu. Él es, como Macario, un gran fenomenólogo de la presencia y de la acción del Espíritu en la vida humana. Entrar en uno de sus escritos equivale a dejarse conmover por la descripción de la actuación del Espíritu, y sentirse guiado por un maestro espiritual que comprende la situación humana. Además de estar atento a la experiencia espiritual y humana de sus lectores, en gran parte ascetas, Diadoco lleva a cabo un discernimiento de las creencias de los mesalianos. En este sentido, siguiendo a Macario, el obispo

de Fótice situará la experiencia directa y personal de Dios dentro del marco de una clara teología sacramental. Es más, su modo de discernir la postura de los mesalianos le permite desarrollar una reflexión de gran calado acerca de las mociones espirituales de la consolación y la desolación, una reflexión que marcará, definitivamente, la tradición espiritual posterior sobre las mismas.

En este capítulo, estudiaremos los aspectos más sobresalientes de su reflexión teológico-espiritual. Para ello, procederemos de la misma manera del capítulo anterior. De manera que comenzaremos indicando, brevemente, el género literario de la obra principal de nuestro estudio. Luego, estudiaremos la antropología de este autor de procedencia griega. En tercer lugar, detallaremos los temas principales de su teología espiritual investigando los temas de la oración del recuerdo de Dios, la experiencia del gusto o del gozo de la divinidad y, finalmente, el discernimiento de la consolación y de la desolación espiritual.

I. LAS OBRAS DE DIADOCO

Bajo la autoría de Diadoco¹, nos han llegado tres textos: una homilía sobre la ascensión; un texto denominado «una visión» que consiste en un diálogo con Juan el bautista; una centuria, titulada *Los cien capítulos sobre la perfección espiritual*². Existe otra obra, denominada la *Catequesis*, que versa sobre la relación de Dios y el mundo, pero la atribución de este texto a nuestro autor es dudosa³. Por ser extremadamente rica en su reflexión, nuestra investigación se concentrará en la obra de los *Cien capítulos*. En dicho escrito, se puede vislumbrar una reflexión teológico-espiritual más acabada y desarrollada. A continuación, ofreceremos un breve análisis del género literario de este texto para poder situarnos en el estudio del mismo.

1. LA CENTURIA: UNA OBRA PARA LA MEDITACIÓN E INTERIORIZACIÓN

¹ Sobre la vida de Diadoco, obispo de Fótice, véase Calogero Riggi, “Diadoco de Fótice”, en *DPAC* I, 589; E.G. Farrugia, “Diadoco de Fótice”, en *Diccionario de la mística*, 562-565; Édouard des Places, “Diadoque de Photicé”, en *DSp* III, 817-834; Sorsoli, “Diadoco de Fótice”, en *Diccionario de espiritualidad* I, 580-583; des Places, “Introduction”, en *Diadoque de Photicé Oeuvres spirituelles* (París: SC 5, 1966), 9-83; Pablo Argárate, “Introducción”, en *Diadoco de Fótice Obras completas* (Madrid: Ciudad Nueva, 1999), 7-65.

² PG 65, 1148-1212 traducción al latín por el jesuita Francisco Torres; para la edición crítica de las obras, véase Édouard des Places, *Diadoque de Photicé Oeuvres Spirituelles* (París: SC 5, 1966). El escrito *Los cien capítulos* será la obra principal de nuestro estudio de Diadoco, y la edición de la misma que hemos utilizado es la de Pablo Argárate, *Diadoco de Fótice Obras completas* (Madrid: Ciudad Nueva, 1999).

³ Argárate, “Introducción”, en *Obras completas*, 11.

Los *Cien capítulos* cuentan con dos secciones. La primera se considera un preámbulo y consiste en 10 definiciones sobre varios aspectos de la vida espiritual. En ellas, el autor revela su forma de entender múltiples asuntos de la vida cristiana, tales como la fe, el conocimiento, la humildad y la caridad. Pongamos, como muestra del estilo y del contenido de estas definiciones, la octava que versa sobre la castidad: «el sentido interior siempre unido a Dios». La frase, muy sucinta, es, también, muy técnica: la castidad es la unión del sentido interior del hombre con Dios. Evidentemente, para comprenderla, hemos de saber la antropología del autor, en concreto, a qué se refiere el sentido interior. Al mismo tiempo, la frase comporta un significado afectivo⁴: la castidad trata de la unión con Dios. Así que vislumbramos, en esta definición, una lograda compaginación entre la utilización de una antropología técnica y el énfasis en la relación o unión con Dios.

La segunda sección de la obra son los cien números o párrafos⁵. Al organizar su escrito con este número de capítulos, Diadoco acude a un género literario conocido, esto es, la centuria⁶. Dicho género literario, empleado sobre todo por autores espirituales griegos, se basaba en una agrupación de cien párrafos. El número cien en el contexto cristiano desde Orígenes fue considerado sagrado o el número de la perfección⁷. Pero, más que representar una estructura perfecta o sagrada, la centuria era un género literario de gran utilidad tanto para los autores como para los lectores. Para los escritores, el género daba mucha flexibilidad y amplitud⁸. Es decir, los números podían ser sucintos o más extensos. Para los lectores, la centuria permitía la reflexión detenida de aforismos acerca de la vida espiritual. De manera que el monje podía meditar cada día un apotegma diferente, interiorizando la frase para su crecimiento, o bien considerando una exposición espiritual más elaborada.

Conviene anotar cómo el autor se aprovecha del género literario. Si bien es cierto que muchos de sus números son breves y sucintos, claramente destinados a la asidua y detenida meditación del lector, muchos de los mismos son muy extensos. Esto viene a sugerir que Diadoco se sirve del género literario para exponer puntos claves sobre la vida con Dios y para discurrir

⁴ Des Places, “Diadoque de Photicé”, en *DSp* III, 820: donde des Places indica que el tono de las definiciones es personal. Véase, también, la introducción del mismo autor en *Diadoque de Photicé Oeuvres Spirituelles*, 23.

⁵ Des Places organiza los cien números en 18 grupos según los temas de los mismos. Cf. Des Places, “Introduction”, en *Oeuvres Spirituelles*, 24-26.

⁶ Irénée Hausherr, “Centuries”, en *DSp* II, 416-418.

⁷ *Ibid.*, 416.

⁸ Por esta observación sobre la flexibilidad y la amplitud del género literario de la centuria, agradezco a Francisco José López Sáez.

acerca de temas más polémicos. En concreto, en múltiples párrafos es evidente que el escritor entabla un diálogo con los mesalianos sobre el bautismo. Como resultado, con el escrito de los *Cien capítulos*, nos encontramos ante una obra que recoge lo mejor de la tradición de la centuria, esto es, la formulación concisa de ideas sobre la vida espiritual y la elaboración de puntos teológicos y espirituales de más actualidad. En este sentido, Diadoco es un teólogo como Macario, es decir, atento a la situación vital del lector y a la vivencia íntegra de la fe eclesial de su contexto.

II. LA ANTROPOLOGÍA DE DIADOCO

La breve presentación que acabamos de realizar acerca de la obra de los *Cien capítulos* nos ha servido para acercarnos a nuestro autor. Comenzamos, pues, nuestro estudio más detenido de Diadoco con un apartado acerca de su visión del ser humano y del mundo. Para ello, procederemos con tres secciones: en la primera indicaremos la base de su antropología, esto es, que el ser humano es la imagen y la semejanza con Dios. En segundo lugar, esbozaremos los múltiples términos con los que se articula su antropología. En concreto, analizaremos los conceptos de alma, corazón, la relación entre el cuerpo y el alma, y el intelecto. Para concluir este apartado, indagaremos su planteamiento acerca de los sentidos espirituales. De este modo, intentaremos indicar las bases antropológicas sobre las cuales él erige su visión espiritual. A continuación, elucidaremos el punto sobre el cual se basa toda su antropología: el ser humano como la imagen y la semejanza de Dios.

1. EL SER HUMANO: LA IMAGEN Y LA SEMEJANZA DE DIOS

Como todos los padres griegos, nuestro autor es fundamentalmente optimista en todo lo que concierne a la naturaleza humana⁹. En gran parte, este optimismo se debe a su punto de partida: el ser humano es la imagen y la semejanza de Dios. Es así que la antropología de Diadoco es una antropología teológica. La persona es una creación de Dios, y como tal, es buena. Pero nuestro autor, en contraste con algunos anteriores, tiene una manera muy propia de entender esta estructura: él establece una diferencia entre lo que significa ser la imagen y ser la semejanza con Dios. A continuación, estudiaremos el contenido de ambos términos bíblicos en su escrito.

⁹ Cf. Des Places, "Introduction", en *Oeuvres Spirituelles*, 35.

1.1. La imagen de Dios

El punto de referencia de la antropología de nuestro autor es Génesis 1,26: «todos los hombres somos conforme a la imagen de Dios» (4)¹⁰. El ser humano lleva la impronta de su criador, y, por ello, es un ser espiritual, libre e inteligente. En este sentido, la imagen no es «una idea reguladora o instrumental, sino el principio constitutivo del ser humano»¹¹. Y este principio constitutivo del ser humano lo configura como un ser en relación con su Creador. Es decir, al ser modelado o esculpido a la imagen de Dios, la persona humana en su propia estructura humana refleja lo divino; ella está hecha para una relación con Dios¹². Si bien es cierto que ser la imagen de Dios no se identifica con una u otra facultad humana, puesto que no se refiere a una cosa depositada en la persona, el autor muestra una cierta preferencia por la facultad intelectual del ser humano como el lugar que más transparenta la imagen de Dios: «tenemos la imagen de Dios por el movimiento intelectual del alma» (78). Pero, al hablar del aspecto intelectual del alma, el autor no iguala la facultad intelectual del alma o el *nous* con la imagen de Dios, sino que sugiere que es ahí donde la persona se abre a Dios. Esto viene a confirmar que ser la imagen de Dios no se refiere a una cosa en la persona, sino a la aspiración fundamental hacia lo divino que caracteriza la vida humana¹³. De modo que ser la imagen de Dios se refiere a un dinamismo en la persona y no a una descripción fáctica¹⁴. Así que, en Diadoco, estamos ante un planteamiento dinámico de la persona: ser la imagen de Dios es, de alguna forma, estar en movimiento hacia la divinidad. En este sentido, Diadoco refleja la tradición de los autores cristianos griegos quienes emplearon la doctrina de la imagen para presentar una conceptualización del hombre que rompe cualquier noción estática¹⁵.

1.2. La semejanza de Dios

Si todos los hombres son conforme a la imagen de Dios, «el ser a su semejanza es sólo de aquellos que por una gran caridad esclavizaron su libertad a Dios» (4). La frase nos advierte que

¹⁰ Indicaremos los números del capítulo citado de los *Cien Capítulos* en el texto entre paréntesis.

¹¹ Paul Evdokimov, *El conocimiento de Dios*, 37.

¹² George Maloney, *Man, the divine icon* (New Mexico: Dove Publications, 1973), 8.

¹³ Evdokimov, *El conocimiento de Dios*, 39.

¹⁴ En este sentido, estamos tomando distancia de la interpretación de Des Places que sostiene que la imagen en Diadoco se refiere a un aspecto «statique, initial ou terminal». Cf. Des Places, “Introduction”, en *Oeuvres Spirituelles*, 34.

¹⁵ Maloney, *Man, the divine icon*, xv.

el autor establece una diferencia entre los conceptos bíblicos¹⁶. De ahí, el término «la semejanza» se refiere a aquello que se adquiere a lo largo de la vida. Más concretamente, el término nos remite al aprendizaje y al ejercicio de poner todo el amor en Dios con toda la libertad. Así, la semejanza sugiere un devenir o un camino espiritual de purificación y crecimiento¹⁷. En otras palabras, si la imagen ya configura la persona para la comunión con Dios, la semejanza será la realización más plena de esta comunión. Conviene destacar, brevemente, que Diadoco sitúa dicho concepto bíblico en términos de amor. Recordemos que Dios es amor¹⁸, por tanto, ser semejante a él es amarlo, estar en su amor y amar cómo él. Es por esto que el autor habla de «la semejanza de la caridad divina» (89). Esta es la vocación última y fundamental de la persona: amar como Dios ama¹⁹.

Para esclarecer aún mejor la diferencia entre los dos términos bíblicos, el autor elabora una metáfora visual. Por el bautismo, «el baño de incorruptibilidad» (78), la imagen se traza en el hombre, y sobre esas líneas dibujadas en la persona por la gracia del sacramento, el Espíritu Santo pinta toda la belleza de nuestra semejanza con Dios (89).

Quando el intelecto comienza, pues, a gustar en un sentimiento profundo la bondad del Espíritu Santo, entonces debemos saber que la gracia comienza como a pintar la semejanza por encima de la imagen. Del mismo modo, en efecto, que los pintores trazan primero con un solo color la figura del hombre, y haciendo florecer poco a poco un color sobre el otro conservan hasta en los cabellos el aspecto del modelo, así también la gracia de Dios establece primero por medio del bautismo la imagen tal como era cuando el hombre fue creado. Cuando nos ve desear con todo nuestro propósito la belleza de la semejanza y estar desnudos y sin presunción en su taller, entonces, haciendo florecer virtud sobre virtud y elevando la belleza del alma de gloria en gloria, le procura el trazo de la semejanza (89)²⁰.

De acuerdo con esta gráfica y fascinante descripción, el Espíritu Santo es como un gran pintor²¹: primero, por el bautismo, traza las líneas iniciales de la imagen en la persona y después, conforme

¹⁶ «Este tema [de la imagen y semejanza] no podía estar ausente en nuestro autor. Sin embargo, su originalidad consiste en ser el primero que retoma la diferencia entre imagen y semejanza. En efecto, esta distinción después de Orígenes va a ser dejada de lado por los Padres, quienes prácticamente identificarán imagen con semejanza». Cf. Argárate, «Introducción», en *Obras completas*, 39.

¹⁷ Cf. Des Places, «Introduction», en *Diadoque de Photicé Oeuvres Spirituelles*, 34.

¹⁸ 1ª Jn 3, 7-9.

¹⁹ Cf. Argárate, «Introducción», en *Obras completas*, 23.

²⁰ Queremos anotar la clara referencia a la eficacia del bautismo para restaurar al hombre «tal como era cuando el hombre fue creado». Es muy probable que aquí Diadoco se dirigiera a los mesalianos.

²¹ En nuestro análisis de la imagen de Dios en Macario, vimos la metáfora de Cristo como el pintor que pinta un hombre celestial según su imagen en el ser humano. Ahora Diadoco acude a la misma metáfora, poniendo al Espíritu Santo como el pintor de la semejanza de Dios. Dada la similitud entre las metáforas, Plested sugiere que Diadoco pudo haberse servido del texto de Macario para establecer la diferencia entre la imagen y la semejanza. Plested, *The macarian legacy*, 156.

al deseo de esta, le eleva a la semejanza con Dios. El «un solo color» de la imagen se convierte en «un color sobre el otro» de la semejanza. Por tanto, la diferencia entre ser la imagen y ser la semejanza no solamente apunta a la diferencia entre el estado inicial y el estado más pleno o realizado, sino a ser una más elaborada y bella creación de Dios.

Al discurrir sobre el concepto de la semejanza con Dios, conviene mencionar, brevemente, que dicho término teológico apunta a la divinización del hombre. Este tema es el núcleo de la teología oriental: el hombre es llamado a ser como su Creador²². Para Diadoco, la divinización se entiende a partir del siguiente texto bíblico: «Llegad a ser buenos y compasivos como vuestro Padre en los cielos» (2)²³. Por lo cual, es estar en y participar del mismo amor y la misma compasión de Dios. En otras palabras, «es la caridad que nos hace semejantes a Dios»²⁴. Esta es la meta de la vida humana, que «nos transformemos en caridad, en que seamos abrasados en ella»²⁵, y este modo de pensar teológico-antropológico configura el pensamiento de nuestro autor.

Para concluir este breve apartado sobre la imagen y la semejanza, nos resulta importante señalar que los dos términos bíblicos ponen de relieve la forma en la que el ser humano recibe su ser. La persona recibe su verdadera imagen en el bautismo y, mediante un camino espiritual, conducido por el Espíritu Santo, llega a experimentar la semejanza con Dios, esto es «llega a estar en Dios» (2). La vida humana, por tanto, es una vida abierta a Dios, capaz de recibir de él la vida en plenitud. No obstante, no todo es pasividad; Diadoco mantiene que, si uno desea vivir una vida espiritual, ha de desearlo primero²⁶. Es por esto que el autor dirá que, aun poseyendo la gracia del bautismo, la gracia espera «el propósito del alma» (85)²⁷. En efecto, la gracia divina no actúa sin el deseo y el movimiento de la persona²⁸. Aun en una etapa espiritual muy avanzada, Dios actúa

²² «El corazón del tratado de la gracia es, en el Oriente, la divinización del hombre, imagen de Dios». Cf. Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 139. De modo parecido, Maloney expresa la centralidad de la divinización de esta manera: «it is the central theme around which the early Greek Fathers constructed their theological speculation». Cf. Maloney, *Man, the divine icon*, xi. De modo parecido, Evdokimov postula: «la antropología oriental no es moral, sino ontológica; es la ontología de la deificación». Cf. Evdokimov, *El conocimiento de Dios*, 123.

²³ Lc 6,36.

²⁴ Farrugia, “Diadoco de Fótica”, en *Diccionario de la mística*, 563. Es así que, frente a los mesalianos, quienes se apoyaron únicamente en la oración, Diadoco resalta el amor experimentado y practicado.

²⁵ Argárate, “Introducción”, en *Obras completas*, 64; Plested, *The macarian legacy*, 156.

²⁶ Cf. D. Hester, “Diadochos of Photiki: The Memory and its Purification”, en *Studia Patristica 23*, ed. E. Livingstone (Leuven: Peters Press, 1989), 49-52, 51.

²⁷ «This grace, while initially present in from Baptism, waits to see how a person will act, and what free choices a person will make, before it begins to reveal its presence». Cf. *Ibid.*, 51.

²⁸ Esta no-actuación de la gracia o la retracción de la gracia en un punto en que Diadoco y Macario convergen. Ambos autores esbozan la actuación de la gracia que permite la libre voluntad del ser humano y el progreso en discernimiento y experiencia espiritual. Cf. Plested, *The macarian legacy*, 155.

de tal forma que «nuestra libertad no sea totalmente encadenada por los lazos de la gracia» (85)²⁹. En definitiva, la persona ha de moverse, actuar y responder libremente ante la oferta de la gracia de Dios³⁰.

2. TÉRMINOS ANTROPOLÓGICOS

Con el apartado anterior, hemos establecido el marco del pensamiento antropológico de nuestro autor. Ahora, examinaremos el contenido de los términos que el autor emplea para referirse al ser humano. Así, indagaremos cómo Diadoco comprende el alma humana y el corazón, y haremos un breve estudio de cómo él concibe la relación entre el cuerpo y el alma. Finalmente, concluiremos analizando el lugar del intelecto. Conviene tener presente que los capítulos de la obra de nuestro estudio no tratan sistemáticamente estos conceptos, pero una mirada al conjunto de la obra, junto con los estudios del especialista Tomás Špidlík, nos permitirán descubrir la riqueza de la antropología de Diadoco que logra compaginar elementos de la tradición griega con los de la concepción bíblica del ser humano.

2.1. El alma

Para los autores cristianos influenciados por la filosofía griega, existía «la necesidad de reunir en la concepción de un solo principio psíquico el poder y las fuerzas diversas que se manifiestan en el hombre»³¹. Dicho principio era el alma, y Diadoco, siguiendo otros autores, maneja una división tripartita del alma: la parte irascible, la concupiscible y, la parte racional (10). Si bien es cierto que privilegia la parte intelectual, la facultad del alma «que está en contacto inmediato con el Espíritu»³², no minusvalora las otras. Es más, Diadoco indica cómo cada parte del alma proporciona una función benéfica³³. Por ejemplo, la cólera, que normalmente perturba y

²⁹ Esta constatación es un feliz ejemplo de la siguiente observación de Maloney: «The ever-pursuing love of God does not destroy, in the Greek fathers' eyes, the responsibility of man to answer God's invitation». Cf. Maloney, *Man, the divine icon*, xv.

³⁰ Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 135. Conviene agregar aquí lo que el gran especialista de la tradición oriental ofrece en otro escrito sobre este tema: «Del mismo modo que defienden la libertad de Dios en la providencia, los Padres griegos insisten en la libre responsabilidad del hombre: el libre arbitrio es condición fundamental del mérito». Cf. Špidlík, *La oración según la tradición del oriente cristiano*, 319.

³¹ Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 140.

³² *Ibid.*, 141.

³³ «En un hombre equilibrado todas las partes que le componen funcionan en colaboración». Cf. Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 139. David Hester, en su análisis de la memoria en Diadoco, hace hincapié en la

confunde al alma, «a veces también le brinda grandes servicios» (62). Aquel que usa moderadamente la cólera «será encontrado mejor en la balanza de las recompensas» que el que jamás es movido por ella (62)³⁴. Idealmente, por tanto, existe una armonía o un equilibrio en el alma. Con todo, la fuerza de su reflexión no radica en la descripción de las partes del alma, sino en cómo él describe su capacidad de relación. Para el obispo de Fótice, el alma es «sensible y amiga de Dios» (12).

Como amiga y sensible a Dios, el alma es capaz de gozar de su gloria (8) y sentir un deseo ferviente de la divinidad (13). Es sensible a los soplos de diversos espíritus: puede percibir el soplo tanto del Espíritu Santo como del espíritu del error (75). Y al recibir los soplos o la brisa del Espíritu Santo (85), el alma «se serena dulcemente» (35). De modo parecido, el alma puede sentir la bondad del Espíritu Santo, estar iluminada por la gracia divina (69), y sentir «con un gusto inefable la consolación divina» (36). Pero, no solamente siente la acción de la divinidad, sino que siente las pasiones mundanas (71).

Al mismo tiempo que subraya la sensibilidad del alma frente a los diversos espíritus, Diadoco advierte que muchas veces el ser humano no se da cuenta de los espíritus que actúan en él. Es decir, a la vez que alaba la gran capacidad del alma de sentir la acción del Espíritu, constata, con una buena dosis de realismo, que la situación actual del alma a menudo no permite tal reconocimiento. Las preocupaciones mundanas forman un velo pesado sobre el alma de tal forma que esta no puede sentir a Dios ni al demonio (18). Cubierta por las pasiones y deseos mundanos, esta parte profunda del ser humano se vuelve incapaz de sentir los remedios que Dios provoca para enmendar dicha situación.

Con todo, el aspecto más subrayado del alma en la visión del teólogo de Fótice se centra en la caridad. El alma es el centro del ser humano que recibe el amor divino y se mueve por el amor: la caridad une al alma a Dios (1) y el movimiento del alma sucede mediante ella (14). Desprendida de las pasiones humanas, el alma se encontrará liberada para amar (18). En una descripción aún más detallada sobre el alma y su idoneidad con el amor, el autor propone que

unidad que forma parte de la visión de él: «The intellect with its ability to be perceptive, the passions, the memory, and the will are all seen to have been created by God to be in harmony and unity». Cf. Hester, “Diadochos of Photiki: The Memory and its Purification”, 49-52.

³⁴ Dentro de todas las pasiones enunciadas, no cabe duda de que la principal preocupación de Diadoco se centra en la cólera. Por eso anuncia: «la cólera, más que las otras pasiones, acostumbra turbar y confundir al alma» (62). Es posible suponer que Diadoco sigue la reflexión de Evagrio quien manifiesta una advertencia muy alta contra la misma: «En absoluto es justa la ira contra el prójimo. Así pues, utiliza todos los métodos para no dar rienda suelta a la ira». Cf. Evagrio Pónico, *Sobre la oración*, en *Obras espirituales* (Madrid: Ciudad Nueva, 1995), número 24, 238-239.

existe un amor natural del alma y otro que proviene de Dios. El amor natural, que se origina en la persona, surge de la propia voluntad, pero no es un amor duradero. Fácilmente está arrebatado por los espíritus malos. En cambio, el amor que viene de Dios «hace arder el alma con un tal amor de Dios, que todas las partes del alma son unidas inefablemente a la dulzura del deseo divino en una disposición de una simplicidad infinita» (34). Es, por tanto, el amor de Dios que une las partes del alma, y hace que experimente la dulzura del deseo divino. En suma, el alma siente el movimiento de los espíritus, y, sobre todo, experimenta y goza de la acción amorosa de la divinidad.

2.2. El corazón

Si bien es cierto que la tradición del oriente considera el corazón como emblema para distinguirse del Occidente “racionalista”³⁵, se puede afirmar que Diadoco es un ejemplo insigne de esta tradición. Así pues, el estudio del corazón en su pensamiento nos hace ver que «el corazón no significa una u otra facultad humana,» sino la colaboración de todas las facultades del ser humano³⁶. O bien, en otras palabras de Špidlík, el corazón representa «la actividad más profunda del alma»³⁷. Para mostrar la importancia del corazón en la obra de nuestro escritor, hemos dividido el análisis en dos partes. En primer lugar, indicaremos cómo el autor anima al asceta a vivir y amar desde el corazón, y, en segundo lugar, esbozaremos la conexión entre el corazón y los pensamientos.

2.2.1. *Vivir y amar desde el corazón*

El corazón es el lugar donde el Espíritu Santo siembra semillas que pueden crecer, florecer y dar mucho fruto (48). Utilizando otra imagen, el teólogo propone que la santa gracia lo calienta y ese calor puede llegar a «los miembros del corazón [que] no están aún iluminados por la luz de la santa gracia» (88). De ahí, el corazón recibe la acción de la divinidad y, como resultado, se inflama y se mueve (67)³⁸. Las metáforas utilizadas y el lenguaje de «inflamarse» y «moverse» nos advierten que, para el autor, el corazón no es un concepto, sino el lugar de la experiencia de la

³⁵ Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 141.

³⁶ Špidlík, *El “Starets” Ignacio*, (Burgos: Monte Carmelo, 2005), 127.

³⁷ *Ibid.*, 102.

³⁸ «Como la pupila del ojo es, por así decirlo, el punto de contacto entre los dos mundos, externo e interno, así debe haber en el hombre – piensan los Padres – un punto misterioso por el cual Dios entra en la vida del hombre con todas sus riquezas». Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 143.

divinidad³⁹. Él no enfatiza lo fáctico ni lo conceptual, sino lo experiencial. Como veremos, a Diadoco le interesa describir lo que sucede, y, en lo que concierne al corazón, este es «el centro espiritual de la persona» que recibe la acción de Dios⁴⁰.

Puesto que el corazón representa el centro espiritual del ser humano, nuestro autor urgirá que el asceta habite en su corazón (57). Esto no es sino una invocación a unir todas las facultades hacia Dios puesto que el corazón es «principio de la unidad de la persona»⁴¹. En este sentido, habitar el corazón es vivir unificado, donde todas las fuerzas humanas caminan juntas. Dado que el corazón puede dar «estabilidad a la multiplicidad de los momentos sucesivos de la vida»⁴², morar en él es vivir desde una profunda unidad, aunque las actividades sean múltiples y variadas. Es una profunda disposición delante de Dios en que el todo del ser humano se concentra en el Creador. En definitiva, habitar en el corazón es amar a Dios con todas las facultades humanas.

Todas estas observaciones se relacionan con el significado profundo de la vida espiritual diseñado en su texto. Para Diadoco, la vida ascética es una vida en la cual el asceta ha de amar⁴³. Todas las abnegaciones y prácticas espirituales han de apuntar hacia el amor «a Dios con todo sentido y certeza de corazón» (40). Y esto no significa otra cosa que la llamada bíblica de amar a Dios «con todo el corazón, con toda el alma y con todo el pensamiento» (40)⁴⁴. Así que, el amor a Dios, desde el corazón, define la vida en el Espíritu⁴⁵.

³⁹ «The heart is the source of passionate love for God and the organ that God works upon for the person to transcend himself in loving ecstasy». Cf. Cliff Ermatinger, “Introduction”, en *Following the footsteps of the invisible, the complete works of Diadochus of Photiké*, (Collegeville: Liturgical Press, 2010), 1-64, 23.

⁴⁰ Argárate, “Introducción”, en *Obras completas*, 41.

⁴¹ Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 144.

⁴² *Ibid.*

⁴³ El amor, también, es como Diadoco especifica el tema de la impasibilidad, esto es, la *apatheia*, considerado el ideal supremo de los padres del desierto. Afirma que «ninguna otra virtud puede procurar al alma la impasibilidad sino la sola caridad, porque la caridad es la plenitud de la ley» (89). Lejos, por tanto, de ser una indiferencia, la *apatheia* para Diadoco es el amor. «It is, in reality, the state of a soul in which love towards God and men is so ruling and burning as to leave no room for human (self-centered) passions». Cf. Monk of the Eastern Church, *An outline of the Orthodox Tradition*, 2º ed. (Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1978), 15; véase, también, Plested, *The macarian legacy*, 164.

⁴⁴ Argárate, también, rescata la forma en que Diadoco inserta su reflexión en la teología bíblica: «una de las nociones claves de nuestro autor es la de corazón, entroncándose en ello con una de las corrientes más hondas de toda la espiritualidad bíblica». Cf. Argárate, “Introducción”, en *Obras completas*, 40. Véase, también, Ermatinger quien afirma: «Diadochus’s use of the word “heart” is biblical, implying the entire person as receptor of God’s grace». Ermatinger, “Introduction”, en *Following the footsteps*, 6.

⁴⁵ Es difícil minusvalorar la importancia de la caridad en la exposición espiritual de Diadoco. El amor es lo que nos une a Dios (1), el ejercicio de la caridad dilata nuestras contemplaciones (7) y la semejanza con Dios significa estar transformado por entero por el amor de Dios (14). Sin la caridad hacia el prójimo, «la inteligencia no puede dilatarse en la concepción de contemplaciones divinas» (92). En definitiva, sus cien capítulos nos educan en el amor de Dios para amar a los otros.

2.2.2. *El corazón y los buenos y malos pensamientos*

Como sede de todas las facultades del ser humano, el corazón es, también, el lugar de conocimiento. Por más extraña que esto pueda resultar para nuestras sensibilidades, una correcta interpretación del corazón desde la tradición oriental nos hace ver que el corazón «es la sede de la inteligencia»⁴⁶. De ahí, hay una conexión entre los pensamientos y el corazón. Diadoco pone de manifiesto esta premisa antropológica al advertir que «el corazón produce también por sí mismo pensamientos buenos y no buenos» (83). Por consiguiente, comprender su antropología es ver que el corazón es la sede de los pensamientos.

Hecha esta salvedad sobre esta premisa básica en la tradición oriental, hemos de ver un importante matiz teológico-espiritual que Diadoco suministra. Dicho matiz tiene que ver con la naturaleza de los pensamientos que se producen en el corazón. Para él, no todos los pensamientos proceden del corazón de la misma forma. Según el teólogo de Fótice, la persona adquiere o aprende a pensar mal. En este sentido, los malos pensamientos, originariamente, tienen su lugar de origen fuera de la persona, pero llegan a ser grabados en el corazón (83). Aunque «nosotros los sentimos [los malos pensamientos] como si todos ellos provinieran del corazón» (83), no es que el corazón, por sí mismo, produzca malos pensamientos. Esta es una importante aclaración. Ahora bien, para dar cuenta de cómo llegan a instalarse los malos pensamientos en el corazón, él teólogo argumenta que el intelecto, por su mezcla con la carne humana que «ama siempre y sin medida ser adulada por el engaño» (83), se apropia de los malos pensamientos. Siguiendo la lógica de su argumento, la facultad cognoscitiva asume los malos pensamientos que le han sido sugeridos desde fuera y los graba; de ahí que su memoria queda en el corazón. De esta forma Diadoco traza las líneas del proceso en que el corazón produce los malos pensamientos: vienen de fuera, están aceptados por el intelecto, y el recuerdo de ellos se graba y se queda en el corazón (83)⁴⁷. De este modo, Diadoco da cuenta de la experiencia humana que parece sugerir que los malos pensamientos tienen su origen en la persona.

Conviene mencionar que, con este planteamiento, cuya base teórica se encuentra en la reflexión de Evagrio sobre los *logismoi* proceden desde fuera⁴⁸, el teólogo responde directamente

⁴⁶ Evdokimov, *El conocimiento de Dios*, 16.

⁴⁷ «When these [evil] thoughts become stored in the memory, they are then within the human being». Cf. Hester, “Diadochos of Photiki: The Memory and its Purification”, 51.

⁴⁸ Louth, *The origins*, 129.

a los mesalianos. Ya hemos visto cómo dicho grupo parecía haber creído en la presencia física y arraigada del mal en el ser humano. Para ellos, el hombre, por el pecado de los primeros padres, contaba con la presencia del mal. Ante esta forma de concebir el mal en el ser humano, Diadoco arguye que hay un proceso de libre aceptación del mal por parte de la persona. En definitiva, nuestro autor no comulga con la idea de que el corazón del ser humano se encuentra poseído por el diablo. Su discernimiento de la postura antropológica mesaliana es muy lograda: la memoria del mal habita en el interior del hombre, pero no el demonio.

Con este planteamiento acerca del corazón y su relación con el mal, vemos una reflexión que salvaguarda al ser humano como bueno. El mal no posee el ser humano, sino que «la primera sugestión al mal, la primera tentación, dicen los Padres, viene “desde fuera”»⁴⁹. De ahí que la antropología de nuestro autor recalca el ser humano como bueno y libre frente a lo que le sucede o a lo que le es sugerido. Es amo de su sede más profunda, y él decide a quién y a qué le da acceso.

2.3. La relación entre el cuerpo y el alma

Habida cuenta del significado del alma y del corazón, examinaremos cómo este mundo interior se relaciona con el cuerpo. No podemos olvidar que el ser humano es un ser corporal. Por tanto, hemos de ver cómo el esquema tripartito del alma y la exposición acerca del corazón se sitúan dentro de un marco mayor, esto es, dentro del cuerpo humano. Para ello, primero indicaremos cómo el autor habla del cuerpo. En esto, veremos una valoración muy positiva del mismo que recalca el cuidado mesurado del cuerpo. Luego, para comprender la relación entre el cuerpo y el alma, pondremos de manifiesto la importancia del término «casa» para describir dicha relación. Finalmente, señalaremos cómo el cuerpo es el lugar de la lucha entre los diversos espíritus.

2.3.1. *El cuidado del cuerpo*

Al puntualizar aspectos de la vida del asceta, Diadoco revela su gran valoración del cuerpo, y, a su vez, de las cosas creadas del mundo. Por ejemplo, dice que el monje puede «comer y beber, dando gracias a Dios por todas las cosas servidas o mezcladas...porque *todo es muy bueno*» (44

⁴⁹ Špidlík, *El “Starets” Ignacio*, 120-121.

cursiva nuestra). Es más, las cosas creadas reciben el calificativo «las delicias presentes» (44). En consonancia con esto, al discurrir sobre la temperancia respecto a los alimentos, el autor propone: «Pues no nos abstenemos de ellos como de cosas malas – que no es así – sino para que ... lo que nos sobra alcance para la distribución a los pobres» (43). Según el autor, la abnegación tiene un motivo positivo: es para poder dar comida a los pobres. En este sentido, el autor une la ascesis con la caridad, o, mejor dicho, la ascesis es para la caridad⁵⁰. Al mismo tiempo, el teólogo apuesta por un uso de las cosas que toma en cuenta la salud corporal: «el que lucha no debe debilitarse en el cuerpo, sino que debe tener lo suficiente para la lucha» (45). De modo parecido, declara: «Hay que regular, por lo tanto, los alimentos según los movimientos del cuerpo, para que cuando está sano, sea convenientemente mortificado; cuando está débil, sea engordado con medida» (45)⁵¹. En esta misma lógica de cuidar de la salud, regular los alimentos y tener lo suficiente, el autor proporciona un lugar para el consumo del vino, advirtiendo que «lo usemos con moderación para huir del daño del exceso» (49). Todas estas observaciones nos conducen a ver la importancia del cuerpo en la vida espiritual. El asceta ha de cuidar de su cuerpo porque es una creación de Dios, y como tal, buena.

Con todo, el sano cuidado del cuerpo no es la finalidad del uso mesurado de las cosas; la finalidad es la vida espiritual de la persona. Citamos la feliz metáfora que Diadoco emplea para indicar el fin del uso moderado de las cosas: «del mismo modo que la tierra regada moderadamente hace crecer la semilla, así también, si usamos el vino con moderación, la tierra del corazón devuelve puras las semillas naturales ... sembradas en él por el Espíritu Santo» (48). La metáfora transmite la idea de que las cosas naturales del mundo, usadas con equilibrio y moderación, hacen florecer la acción del Espíritu Santo en la persona. De manera que el argumento por la moderación apunta a fines espirituales: cuidar del cuerpo y utilizar bien las cosas es favorecer la acción del Espíritu en la vida. En suma, la vida humana corporal en la tierra es vida en el Espíritu, y es por eso que el monje debe usar «lo necesario agradecidamente» (55)⁵².

⁵⁰ Cf. Argárate, “Introducción”, en *Obras completas*, 29. Conviene, también, señalar un número sobre la hospitalidad que los monjes han de mostrar a los otros. Con respecto a la misma, Diadoco subraya que «la ley de la caridad» es más importante que el cumplimiento de prácticas ascéticas (46). De ahí, no sólo es permisible interrumpir las disciplinas ascéticas para mostrar hospitalidad, sino es un signo de caridad.

⁵¹ «El justo medio...hace de la espiritualidad de Diadoco una maravilla de equilibrio». Cf. Argárate, *Obras completas*, 103, nota 179.

⁵² Špidlík nos ayuda a comprender cómo los padres griegos entendían las cosas del mundo. Comentando sobre el texto del Principio y Fundamento de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, el gran especialista de la espiritualidad del oriente dice: «Para los padres griegos...las cosas han sido hechas para que sean una «escuela para las almas», para que nos revelen a Dios, para que sean objeto de contemplación». En este sentido, las cosas, sea el

2.3.2. *Una casa de relación y de comunicación*

Esta valoración positiva del cuerpo configura su comprensión de la relación entre el cuerpo y el alma. Para expresar dicha relación, el autor acude a la metáfora de la casa, afirmando que el cuerpo es como la casa del alma (78). Con esta descripción amena y sencilla, el autor toma distancia de la tradición griega que consideraba el cuerpo como la prisión o la tumba del alma. En cambio, para el obispo de Fótice, el cuerpo es «integrante de la naturaleza humana»⁵³. Las dos entidades, por decirlo de alguna manera, están entrelazados y forman una unidad. En este sentido, el cuerpo no es ajeno a la vida espiritual. Es más, uno de los aspectos más sugerentes de la reflexión teológico-espiritual de Diadoco es el lugar del cuerpo en la experiencia espiritual.

Sin embargo, hay otros pasajes que vienen a sugerir que la relación entre el cuerpo y el alma es mucho más estrecha de lo que la metáfora de casa sugiere. Por ejemplo, al hablar de pequeñas molestias que afectan el cuerpo, Diadoco sugiere que «cuando nos irritamos en exceso contra las indisposiciones que nos acontecen, hay que saber que nuestra alma está aún esclavizada por los deseos del cuerpo» (54)⁵⁴. Conforme con esto, las pequeñas molestias corporales no son solamente corporales, sino atañen o abren una ventana al alma. Dicho de otra forma, el cuerpo nos habla del alma, o, bien, el alma nos habla a partir del cuerpo. Este planteamiento es una fascinante constatación de la unidad entre el cuerpo y el alma. Los dos se entrelazan, se comunican y logran juntos la libertad frente a las pequeñas molestias, sean corporales o espirituales. Por todo esto, no sorprende que la experiencia espiritual se expresa como experiencia del gozo de Dios que «llega verdaderamente al alma y al cuerpo» (25)⁵⁵.

2.3.3. *La pugna entre el Dios y el mal para la unidad del cuerpo y alma*

vino, la comida, las medicinas, no se entienden como meros objetos o simples medios útiles al hombre, sino que le enseñan y revelan una pedagogía divina. Cf. Špidlík, *El "Starets" Ignacio*, 40-41.

⁵³ Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 150.

⁵⁴ Encontramos la misma idea expuesta por Basilio de Cesárea: «Mira cómo las fuerzas del alma influyen sobre el cuerpo y cómo también los sentimientos del alma dependen del cuerpo». Citado en Špidlík, *El "Starets" Ignacio*, 116, nota 171.

⁵⁵ Para subrayar la importancia de la experiencia y la percepción del gozo en Diadoco, ponemos aquí el pensamiento de Gregorio Nancianceno, otro autor patrístico, cuyo lenguaje es mucho más abstracto: «El alma debe atraer la parte más baja hacia sí misma, hacia lo alto, hacia lo divino..., a fin de que el alma sea para el cuerpo lo que Dios es para el alma». Citado en Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 152.

Otro aspecto del pensamiento de Diadoco sobre el cuerpo tiene que ver con la lucha espiritual. Esta cuestión tiene un matiz particular debido al contexto del autor. Frente a la postura de los mesalianos, quienes sostenían que el bautismo no era eficaz para expulsar el mal, el obispo de Fótica realiza un discernimiento muy interesante. Él sugiere que el bautismo expulsa el mal; en sus palabras, «Satán, como he dicho, es expulsado del alma por medio del santo bautismo» (79). El sacramento trae la gracia, y la misma reside definitivamente en la profundidad del alma, es decir, en el intelecto (79). Aun reconociendo la inequívoca claridad de su defensa del sacramento, Diadoco introduce un matiz: Satanás queda expulsado del fondo del intelecto, pero buscará un nuevo lugar para ocultarse, y este lugar es el cuerpo: «Satanás, puesto que no puede ocultarse por la presencia de la gracia como antes en el intelecto..., revolotea sobre sus humores y se oculta en el cuerpo» (82)⁵⁶. De este modo, Diadoco salvaguarda una parte de la creencia de los mesalianos, a saber, la idea de que el mal sigue estando presente en el ser humano. El teólogo admite esta idea, pero esclarece el lugar, poniendo el mal en el cuerpo. Como resultado, su discernimiento logra incorporar una parte de la creencia mesaliana, y nos presenta la lucha espiritual entre Satanás, ocultado en el cuerpo, y la gracia de Dios en el alma. En sus propias palabras, dice: «Satanás combate a partir del cuerpo al alma que participa del Espíritu Santo» (82). Así que, el cuerpo es el lugar de una pugna entre los diversos espíritus. Los demonios «por los sentidos del cuerpo» intentan encadenar al alma, y la gracia, por medio del sentido intelectual, trata de regocijar el cuerpo con los dones que vienen de Dios (79). Con esto, queda manifiesto que la unidad del cuerpo y alma, tan central en el pensamiento de Diadoco, es una unidad lograda. El combate espiritual es para lograr dicha unidad, como cuerpo y alma juntos, y así adquirir la plena semejanza de Dios.

2.4. El intelecto

El intelecto ocupa un lugar importante en la antropología cristiana griega de la cual participa nuestro autor. Dicho sucintamente, esta tradición sostiene que dicha facultad humana «está en contacto inmediato con el Espíritu, con lo divino»⁵⁷. Las observaciones de nuestro autor acerca del intelecto confirman que él se inserta plenamente en esta tradición. Por ejemplo, al

⁵⁶ Su forma de discernir la postura mesaliana nos hace ver un estilo que no es tajante, sino una manera que logra equilibrar su creencia. El mal sigue estando presente, pero no en el centro del ser humano.

⁵⁷ Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 141.

argumentar por la eficacia del bautismo, el teólogo afirma: «de hecho la gracia de Dios reside en la profundidad del alma, es decir en el intelecto» (79)⁵⁸. Es más, Diadoco hace hincapié en el contacto exclusivo que esta facultad tiene con Dios. Dice: «el intelecto no es el domicilio común de Dios y del diablo» (82)⁵⁹. Y, en clara referencia a los mesalianos, él afirma que por el sacramento «la serpiente multiforme es expulsada de los tesoros del intelecto» (78). Con todo, la reflexión de nuestro autor acerca del intelecto no se limita por lo que hereda de su tradición ni por la polémica con los mesalianos. Según la consideración de un especialista consultado, para Diadoco el intelecto es la facultad humana más alta⁶⁰. A continuación, esbozaremos dos aspectos fundamentales del mismo: su lugar en la vida espiritual y el estrecho vínculo entre el conocimiento y el amor.

2.4.1. *El nous cristiano dentro de un camino espiritual*

El intelecto *nous* proviene de una larga historia en la tradición filosófica griega. En concreto, la distinción tripartita del alma, en la que el *nous* figura con prominencia, era «común a Aristóteles y a los peripatéticos»⁶¹. Dicha división del alma recibió una modificación con la concepción dualista del alma de Platón. Para él, el alma tendría una parte superior (el *nous*) y una inferior, la función animal⁶². Esta tradición, que postulaba el intelecto *nous* como una facultad superior del alma, está presente en nuestro autor. Es por esto que indica que el intelecto es «una facultad de percepción muy sutil» (83). No obstante, Diadoco lo sitúa dentro de la tradición bíblica, vistiendo el *nous* griego con ropaje bíblico. Así, por ejemplo, al afirmar que la gracia reside en la profundidad del alma, esto es, en el intelecto, Diadoco fundamenta su constatación

⁵⁸ La misma constatación de que la gracia reside en el intelecto aparece también en 33,77, 81, 82.

⁵⁹ Con el tema del intelecto, Diadoco abre otra frente en su disputa con los mesalianos, y según Plested, critica la idea de Macario que sostuvo que la gracia y el pecado coexisten en el ser humano. Según Plested, Diadoco tendrá en mente a Macario en el siguiente número: «algunos supusieron que la gracia y el pecado, es decir el espíritu de verdad y el espíritu del error, se esconden al mismo tiempo en el intelecto de los bautizados. Por eso, se dice, uno de los dos personajes solicita al intelecto al bien, y el otro, pronto, a lo opuesto» (76). Para Diadoco, como hemos visto, la gracia y el mal coexisten en el ser humano, pero no en el mismo lugar. Macario no llega a hacer este matiz. Cf. Plested, *The macarian legacy*, 150-151.

⁶⁰ «For Diadochos, the highest human faculty is the intellect. It is in the intellect that God is known». Cf. Hester, “Diadochos of Photiki: The Memory and its Purification”, 49.

⁶¹ Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 125.

⁶² *Ibid.*, 140.

con un versículo del salmo 44: «Toda la gloria de la hija del rey está en el interior» (79)⁶³. La hija, a saber, la gracia de Dios, reside en el interior, es decir, en el intelecto. Este mismo proceso interpretativo se ve con la reflexión acerca del efecto del pecado original en el intelecto: el pecado de Adán escindió el intelecto, de modo que produce «en el mismo instante pensamientos buenos y malos» (88). En efecto, Diadoco relee la tradición griega del *nous* a partir de la economía de la salvación cristiana, «[esforzándose] mucho por corregir y cristianizar la noción [del intelecto] heredada de la filosofía»⁶⁴.

Dada esta lectura cristiana del *nous* griego, no sorprende que el intelecto se sitúa dentro de un camino espiritual. Al señalar su gran necesidad de actividad (59) y su capacidad de moverse vigorosamente (25,30), el autor indica cómo el intelecto ha de formar parte de la actividad espiritual (68). En particular, ha de aprender a moverse a Dios en la oración, aprendiendo a correr hacia las bellezas celestes (29). Y no solamente se pone en movimiento hacia Dios, sino que el intelecto participará en la misma experiencia espiritual. Dicha experiencia se describe, por un lado, como una experiencia de amor y, por otro lado, como una experiencia de plenitud afectiva. En los dos siguientes epígrafes, detallaremos dichas experiencias espirituales del *nous* cristiano⁶⁵.

2.4.2. *Conocimiento y amor*

Aunque en contacto inmediato con Dios, el escritor advierte que el intelecto ha de pasar por una conversión. Dicha conversión se caracteriza por ser un proceso de despreocupación de las cosas mundanas (16, 25) para experimentar la presencia de Dios. Así que, el intelecto necesita aprender cómo dirigir sus energías y cómo disponerse para recibir la divinidad. Pero, no es la persona que lleva a cabo este aprendizaje, sino el Espíritu Santo: «purificar al intelecto sólo es propio del Espíritu Santo...es necesario...que el Espíritu Santo repose, para que tengamos la lámpara del conocimiento brillando siempre en nosotros» (28). Y al recibir la luz divina, esta lámpara del conocimiento, el intelecto «llega a ser todo transparente, de modo que él mismo ve la

⁶³ Sal 44,14. Conviene notar que la utilización de este salmo no es por casualidad. Considerando que dicho texto bíblico se centra en el matrimonio, apunta a la teología nupcial muy presente en la obra. Cf. Ermatinger, “Introduction”, en *Following the footsteps*, 57ff.

⁶⁴ Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 141.

⁶⁵ Es por considerar el intelecto en conjunción con el amor y con la experiencia afectiva que la doctrina espiritual de nuestro autor ha sido considerada una síntesis de la mística intelectual evagriana y la mística del corazón de Macario. Cf. Farrugia, “Diadoco de Fótice”, en *Diccionario de la mística*, 564.

riqueza de su propia luz» (40). Y esta luz divina y lámpara de conocimiento no son sino expresiones del amor, puesto que, para el autor, «el conocimiento... está formado todo de caridad» (92). De modo que, la purificación del intelecto trae la luz del Espíritu, la luz que es el amor de Dios. Esta es la feliz compaginación entre el conocimiento y el amor en el pensamiento de este autor patristico. El conocimiento del intelecto es el amor⁶⁶.

Como es la costumbre en la reflexión de nuestro autor, las constataciones teóricas se concretan en observaciones muy prácticas. Por ejemplo, declara que el intelecto de un asceta, que ha ofendido a alguien, no será capaz de la contemplación:

El intelecto se vuelve ineficaz para la contemplación porque la palabra del conocimiento, que está formado de toda caridad, no permite a la inteligencia dilatarse en la concepción de contemplaciones divinas, si antes no volvemos a ganar en la caridad al que se irritó contra nosotros (92).

Esto viene a recalcar que el conocimiento es caritativo⁶⁷, y el movimiento del intelecto hacia las cosas celestiales es, también, un movimiento en amor hacia el prójimo. Para nuestro autor, como para la patrística oriental, no hay una distinción entre la vía del amor y la vía del conocimiento⁶⁸. Por lo cual, Diadoco recuerda al asceta que un intelecto que «cree con una cierta ligereza» es el que no está movido por el amor de Dios (21). En la misma línea, advierte que el que cree, pero que no ama, «no tiene tampoco la fe que parece tener» (21). En definitiva, el intelecto se caracteriza por el ejercicio del amor.

2.4.3. *La experiencia gozosa de Dios sentida por el intelecto*

Completamos lo anteriormente esbozado con una aportación de nuestro autor sobre el intelecto: no solamente se encuentra en contacto con Dios y se caracteriza por el amor, sino que siente, de modo afectivo, el amor divino. Con esto, queremos subrayar el lenguaje que apunta a la experiencia de Dios que el intelecto puede llegar a tener. Por ejemplo, puede «sentir el perfume

⁶⁶ Conviene indicar que la 5ª definición del inicio de la obra de Diadoco postula que el conocimiento es «ignorar a sí mismo, por el éxtasis a Dios». En otro epígrafe, ofrece otro acercamiento al conocimiento: «el conocimiento une al hombre con Dios por la experiencia» (9).

⁶⁷ La formulación es de Evdokimov: «Esta integración [del conocimiento con el amor] no es una simple convergencia, sino una coincidencia en el punto de partida, porque el conocimiento es caritativo y el amor es intelectual y receptivo de los misterios celestiales». Cf. Evdokimov, *El conocimiento de Dios*, 16.

⁶⁸ *Ibid.*

de los bienes supra mundanos» (23). En su proceso de purificación por el Espíritu Santo, dicha facultad experimenta la acción depuradora «en un gran sentimiento (αίσθησει)» (16)⁶⁹. De modo parecido, es capaz de «sentir abundantemente la consolación divina...y puede gustar sin error la consolación del Espíritu Santo» (30). Esta misma expresión vuelve más tarde en el texto: el intelecto gusta «en un sentimiento (αίσθησει) profundo la bondad del Espíritu Santo» (89)⁷⁰. Es así que, para Diadoco, el intelecto siente, gusta y experimenta la bondad de Dios. Dicha acción sentida en el intelecto es significativa porque conduce a todas las partes del alma a la unión (34). Si el pecado original escindió el intelecto, fracturando sus partes, es por la acción del Espíritu Santo que «son unidas [las partes del alma] inefablemente a la dulzura del deseo divino» (34). De esta forma, el intelecto, fecundado por el Espíritu Santo, y sintiendo la dulzura del deseo divino, «se convierte como en una fuente que mana amor y gozo» (34).

3. LOS SENTIDOS ESPIRITUALES⁷¹

A partir de los apartados anteriores, se va perfilando la antropología de Diadoco. Hemos visto el hilo fundamental de su forma de comprender el ser humano, esto es, como la imagen y la semejanza, y hemos recorrido varios conceptos antropológicos que configuran su reflexión. Venimos descubriendo que la persona está hecha para estar en relación con su Creador. Dicha relación es más que un principio intelectual, es una experiencia en la que la persona puede conocer y sentir a su Creador. Este conocimiento tiende a expresarse en la obra con los verbos sentir y gustar. La preponderancia de este binomio de verbos nos advierte que el camino espiritual es un camino de la sensación, la percepción y la experiencia. Si la experiencia de la divinidad puede ser sentida, es porque, según el obispo de Fótice, el ser humano cuenta con sentidos espirituales⁷². Así pues, en la propia estructura humana, existen sentidos por los cuales la persona percibe la presencia y la acción de Dios. A continuación, detallaremos su planteamiento de los sentidos

⁶⁹ Edición crítica consultada, *Diadoque de Photicé Oeuvres spirituelles*, (16).

⁷⁰ *Ibid.*, (89).

⁷¹ Véase Mariette Canevet, “Sens Spirituel”, en *DSp XIV*, 598-617; Hans Urs Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica I. La percepción de la forma* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1985), 323-360; Karl Rahner, “‘The Spiritual Senses’ according to Origen”, *Theological Investigations* (New York: Crossroad, 1979), 81-103; Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 128-129.

⁷² «Es uno de los fundadores más destacados de la doctrina de los sentidos espirituales». Cf. Farrugia, “Diadoco de Fótice”, en *Diccionario de la mística*, 564.

espirituales con dos apartados, primero esbozando de modo general su pensamiento de los sentidos, y, luego, comentando brevemente acerca del efecto del pecado en los mismos.

3.1. El sentido del alma – descripción general

En contraste con la tradición anterior, en la que había una formulación de cinco sentidos espirituales, cada uno concebido en analogía con su equivalente físico, Diadoco sólo postula la existencia de un sentido⁷³. Pese a esta diferencia, establece la existencia del mismo a partir de la analogía con los sentidos físicos. Argumenta que, así como los sentidos corporales son atraídos a lo que es bello, «el sentido [del intelecto] acostumbra guiarnos hacia los bienes invisibles» (24). Cada sentido corresponde a una realidad distinta: «los sentidos del cuerpo... hacia lo que nos parece bello» y el sentido íntimo o interior «a los bienes celestes» (24). Con todo, hay una relación entre los dos grupos de sentidos. El crecimiento del sentido espiritual depende de la abnegación de los físicos: el sentido interior se despliega «si con nuestros esfuerzos debilitamos la materia» (24)⁷⁴. En otras palabras, «el sentido espiritual se despierta a medida que los sentidos inferiores son mortificados»⁷⁵.

Además de sostener la existencia del sentido interior a partir de la analogía con los sentidos físicos, Diadoco propone que nuestro propio conocimiento nos informa del mismo: «La operación misma de nuestro santo conocimiento nos enseña que hay un solo sentido natural del alma» (25). Pero la vía de llegar a saber esto no es solamente natural, sino sobrenatural: «nos lo enseña de una vez para siempre el Espíritu de Dios Santo» (29). Así, informado por el Espíritu Santo, la persona posee la conciencia de que el alma comporta un sentido con el cual siente la acción de la divinidad.

Aunque evidente, resulta importante constatar que el sentido espiritual es una fuente de conocimiento y de percepción. Por ejemplo, es por el sentido íntimo [del intelecto] que

⁷³ Rahner propone que Diadoco, aunque influenciado por Evagrio, no muestra conocimiento de los cinco sentidos espirituales desarrollados originariamente por Orígenes. Cf. Rahner, “‘The Spiritual Senses’ according to Origen”, 100.

⁷⁴ Un planteamiento parecido al de Orígenes quien sitúa el desarrollo de los sentidos espirituales al final de un camino espiritual: «At the same time a man must free himself from the domination by the physical faculties, so that the eye of the soul has clarity of vision to the extent to which we close the eye of the body». Cf. Rahner, «‘The Spiritual Senses’ according to Origen», 88.

⁷⁵ Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 129. Con todo, es importante agregar otro número para ver la valoración positiva que Diadoco sostiene con respecto a los sentidos corporales. Estos disipan la memoria del corazón «cuando usamos de ellos por encima de la medida» (56). El equilibrio permite el buen funcionamiento de los sentidos corporales.

descubrimos que «somos formados a la semejanza [de Dios]» (89). De modo parecido, el alma sigue el sentido intelectual para hallar las huellas de Dios (1). En esta misma línea, el sentido intelectual percibe la acción de la gracia, y dicho sentido comunica al alma una parte de sus bienes [de la gracia] (77). Es, también, por el conocimiento aportado por el sentido intelectual que Diadoco constata que, tras el bautismo, «el demonio llega a estar fuera y la gracia dentro» (76). Así pues, el sentido es una fuente de conocimiento de la acción de Dios en la vida.

Sin embargo, Diadoco parece innovar la comprensión del sentido espiritual o intelectual en la tradición espiritual al darle un aspecto experiencial⁷⁶. Es decir, mucho más que plantear y perfilar la existencia de un órgano capaz de percibir y discernir las cosas divinas, Diadoco se interesa por la experiencia que este sentido proporciona a la persona⁷⁷. El campo semántico de sentido incluye la percepción, la sensación, el sentimiento y el gusto de las cosas divinas⁷⁸. En particular, nuestro autor acude al gusto para describir el sentido. Propone que el sentido intelectual «es un gusto exacto de las cosas que se discernen» (30). En esta misma línea, afirma que «el discurso espiritual sacia el sentido intelectual» (7). Al experimentar la acción del Espíritu Santo, el sentido del intelecto, «fecundado por la acción del Espíritu, se convierte como en una fuente que mana amor y gozo» (34). Con el lenguaje de «gusto», «gozo» y «saciar», la obra viene a sugerir que el conocimiento de Dios es experiencial⁷⁹. En suma, Diadoco se sirve del sentido espiritual para inaugurar en la historia de la espiritualidad la larga trayectoria del sentido íntimo o de la experiencia de Dios⁸⁰.

3.2. El sentido fracturado por el pecado

Conviene completar la exposición del sentido espiritual con una mención del efecto del pecado sobre él. Diadoco propone que el pecado ha creado una división «en los movimientos de su alma» (29). Antes de la caída de Adán, había «un solo sentido natural del alma, [ahora] dividido luego en dos operaciones a causa de la desobediencia de Adán» (25). El pecado original escindió

⁷⁶ Canevet, “Sens Spirituel”, en *DSp* XIV, 602.

⁷⁷ Dos términos griegos *peira* (πειρα) y *aisthesis* (αισθησις), a menudo juntos, y que constantemente repiten en la obra, vienen a sugerir la asociación del sentido con la experiencia de Dios. Cf. Edouard des Places, “Diadoque de Photicé”, en *DSp* III, 826.

⁷⁸ Canevet, “Sens Spirituel”, en *DSp* XIV, 602.

⁷⁹ Riggi, “Diadoco de Fótice”, en *DPAC* I, 589.

⁸⁰ Edouard des Places, “Diadoque de Photicé”, en *DSp* III, 826.

el sentido natural del alma, que era, originariamente uno, dividiéndolo en una parte pasional y otra racional (29)⁸¹. De modo que la persona vive en una tensión: arrastrada por las pasiones, pero, por otra parte, capaz de complacerse «en el movimiento racional e intelectual» (29). Y por más que el hombre se esfuerce para unir o armonizar esas dos fuerzas, no va a poder hacerlo. El sentido natural del alma queda dividido. Pero el Espíritu Santo puede unificar el sentido del alma: «por otra parte hay un único sentido simple, que le adviene del Espíritu Santo» (25). Dicho sentido es un don, y este único sentido que viene del Espíritu «hace arder al alma con un tal amor de Dios, que todas las partes del alma son unidas inefablemente a la dulzura del deseo divino en una disposición de una simplicidad infinita» (34). Merced a la bondad del Espíritu, el alma se unifica y recupera su único sentido, armonizando el sentido natural con el simple del Espíritu en un solo sentido espiritual.

4. CONCLUSIONES ANTROPOLÓGICAS

Al concluir nuestra exposición de la antropología de nuestro autor, queremos destacar los puntos más importantes. Al revisar los apartados anteriores, nos resulta posible detectar un hilo que atraviesa todos ellos: un tipo de movimiento. Por ejemplo, comenzamos señalando el marco mayor de su pensamiento, esto es, el de ser la imagen y la semejanza con Dios. Esta cuestión no es sino una forma de esbozar el camino dinámico de la vida del ser humano. Es decir, el ser humano está hecho para la relación plena con Dios. Y dentro de este marco mayor que se rige por los términos bíblicos, hemos constatado otros movimientos que suceden en la persona:

El alma humana, sensible a la acción de los espíritus, transmite dichas experiencias al cuerpo; de modo que existe una gran valoración del cuerpo humano en Diadoco.

El corazón, la sede del ser humano, se inflama y se mueve ante la acción de Dios, pero, también, por el libre asentimiento del intelecto, guarda el recuerdo de los malos pensamientos.

El cuerpo es la casa del alma y es el lugar de pugna de los diversos espíritus y los movimientos de los mismos. Pero también el cuerpo nos permite descubrir el estado del alma.

⁸¹ «In their original state our first parents enjoyed utter integrity. Diadochus stresses this fact by pointing to one all important aspect for his anthropology – *aisthesis*, the lone sense that oriented the entire person through unmistakable perception of God». Cf. Ermatinger, “Introduction”, en *Following the footsteps*, 12. Según Ermatinger, el daño del pecado para Diadoco se manifiesta en la tensión o desunión entre los sentidos.

El intelecto no solamente está en contacto con el Espíritu, sino que gusta y goza de la presencia divina, y transmite dicha experiencia a las otras partes del alma;

El ser humano posee el sentido intelectual por el cual percibe la acción de Dios. Aunque escindido por el pecado, recibe la acción del Espíritu Santo que lo unifica y lo integra.

Todas estas observaciones nos conducen a ver un sistema antropológico muy articulada que realza el movimiento, la unidad y la apertura del ser humano a la divinidad. En suma, para Diadoco el ser humano está hecho para una relación con Dios y cuenta con las facultades humanas que lo hacen sentir y experimentar la divinidad. En este sentido, Diadoco, mucho más de definir a la persona, esboza las facultades humanas para poder subrayar los procesos y los movimientos por los cuales el ser humano puede lograr una mayor unificación donde el alma, el corazón, el cuerpo y el intelecto quedarán integrados y unificados.

Al quedar manifiesto estos procesos, estamos posicionados para estudiar el movimiento espiritual que encamina al ser humano hacia esta unión interior y hacia la unión con su Creador.

III. EL RECUERDO DE DIOS, EL GUSTO Y EL GOZO DE LA DIVINIDAD Y EL DISCERNIMIENTO: LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL DE DIADOCO

Si la antropología de Diadoco acentúa los procesos y los movimientos dinámicos que configuran la vida del ser humano, no es de sorprender que su teología espiritual hace hincapié en grandes experiencias directas y personales con Dios. En concreto, nuestro autor enfatiza, sobremanera, que el camino hacia la divinidad es un camino de fervor, del gusto y del gozo. En este sentido, Diadoco es un mistagogo: nos introduce en el misterio de Dios y describe cómo el encuentro con dicho misterio se produce en nuestras vidas. Es así que el autor nos cautiva y anima con su visión, pero no por esto deja de advertirnos sobre el esfuerzo necesario y los múltiples engaños que pueden formar parte del proceso. En efecto, su pensamiento fascina por la magnífica exposición de la experiencia de Dios, y, también por la cautela que él recomienda ante dicha experiencia. En esta sección de nuestro estudio, queremos recorrer las partes fundamentales de la teología espiritual de Diadoco. Hemos identificado tres: el fervoroso recuerdo de Dios, el gusto o el gozo de la experiencia de Dios y el discernimiento espiritual. Intentaremos señalar,

detenidamente, cada aspecto para poder revelar la riqueza del pensamiento de este gran Padre de la Iglesia.

1. EL «FERVIENTE» RECUERDO DE DIOS

Uno de los elementos más sobresalientes de su teología espiritual es el recuerdo de Dios⁸². El tema ocupa una importancia tal que casi todos los números lo exponen o aluden a él. En efecto, dicho ejercicio espiritual permea la obra, y así, se perfilan varios aspectos o facetas del mismo⁸³. En este apartado detallaremos la práctica en toda su riqueza. Para ello, analizaremos primero el lenguaje utilizado para describirlo, y luego estudiaremos los múltiples frutos que la práctica produce en la vida del asceta. De modo que veremos cómo el mismo ejercicio combate el mal, facilita el discernimiento y conduce a la unión con Dios. A continuación, comenzaremos detallando las expresiones utilizadas a lo largo de la obra que se refieren al mismo.

1.1. Las expresiones utilizadas

La mayoría de las veces en las que el autor se refiere al ejercicio del recuerdo de Dios, él habla de un «ferviente» recuerdo. En efecto, el asceta es aquel que practica el «ferviente recuerdo con Dios» (11), y recuerda a Dios «fervorosamente» (79). A menudo, el propio ejercicio «permanece fervoroso» (73), conlleva una atención ferviente (23) y se describe como un recuerdo incesante (56). Resaltamos los adjetivos porque ellos nos introducen en la mística de Diadoco: la oración es, sobre todo, un acto de fervor. Es una actividad del intelecto, y como hemos visto en nuestro apartado sobre el mismo, el intelecto incluye el amor. De modo que la actividad implica una concentración total y exclusiva en Dios que implica la totalidad de la persona. El lenguaje del fervor viene a subrayar esto: un ferviente recuerdo de Dios recoge toda la persona.

Sin bien es cierto que la expresión tiende a nombrar a Dios como su objeto, existen casos en que el centro varía. Por ejemplo, la meditación puede versar sobre el «santo y glorioso Nombre»

⁸² Para la historia en la tradición oriental de la oración del recuerdo de Dios, véase Hermann Josef Siebben, “Mnèmè Theou”, en *DSp* X, 1407-1414, donde el autor sugiere que Diadoco «est un témoin important de cette spiritualité». (1411);

⁸³ Des Places, “Introduction”, en *Oeuvres Spirituelles*, 49.

(59), y «aquel Nombre glorioso y muy deseado» (59)⁸⁴. Existen, también, otros números que ponen el nombre de Jesús como centro de la oración. Así, por ejemplo, indica que hay que tener «incesantemente en el corazón el recuerdo del Señor Jesús» (32, 59, 88, 97)⁸⁵. A su vez, la meditación puede detenerse sobre «el recuerdo del amor espiritual» (90). En otro momento, la práctica se especifica como el recuerdo del Señor de la gloria (96). Asimismo, hay una acepción que señala la oración con más detalle: «recuerdo y al amor de nuestro Dios y Padre» (61). Pero, en definitiva, el autor acude la mayoría de las veces a la sencilla expresión «recuerdo de Dios»⁸⁶.

1.2. Una actividad del intelecto

Para comprender en qué consiste esta actividad, conviene ver cómo Diadoco habla de la vida del monje. Quizás una de las descripciones más completas es la siguiente: «Es necesario, pues, que se consagre siempre a la observancia de los santos mandamientos y a un profundo recuerdo del Señor de la gloria» (97). De acuerdo con esto, el monje ha de cumplir los mandamientos y dedicarse a cultivar, en su interior, el recuerdo de Dios⁸⁷. En este sentido, es el ejercicio espiritual de la vida interior del asceta. Invocando, pensando y cultivando la atención a Dios, el monje vive con Dios y llega a estar habitado por el santo nombre puesto que «la invocación del nombre de Dios va acompañada de su manifestación inmediata, porque el nombre es una forma de presencia»⁸⁸. Recordar el nombre de Dios constituye, por tanto, una vida en su presencia⁸⁹.

Se puede entender mejor esta actividad y en qué consiste a partir de la antropología del autor. Para Diadoco, el intelecto ha de estar en constante movimiento. Él constata que el intelecto, «nos exige absolutamente» (59), y «requiere estar siempre en movimiento, siempre ejerciendo una actividad»⁹⁰. Ante ello, el autor busca una actividad espiritual que «satisfaga su necesidad de

⁸⁴ El «muy deseado» se refiere a Jesús, como otro número explicita: «nuestro muy deseado Jesucristo» (38).

⁸⁵ «Diadochus is the first witness of the now widespread Jesus prayer». Cf. Ermatinger, “Introduction”, en *Following the footsteps*, 31ff; asimismo, Hausherr sitúa a Diadoco en los orígenes del hesicasmo, véase Irénée Hausherr, *Hésychasme et prière* (Roma: Orientalium, 1966), 52.

⁸⁶ Véase los números 3, 11, 27, 32, 33, 56, 58, 59, 60, 61, 73, 74, 81, 97, 100.

⁸⁷ En este sentido, Diadoco acepta el énfasis de los mesalianos en la asidua y constante oración. Cf. Louth, *The origins*, 127.

⁸⁸ Evdokimov, *El conocimiento de Dios*, 83.

⁸⁹ Detrás, también, este ejercicio está la idea de que, con la caída y el pecado, el ser humano se olvida de Dios y solamente recuerda el mal. De ahí el ejercicio adiestra la memoria para recordar a Dios y para olvidar de toda realidad sensible y de todo mal. Cf. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, 95.

⁹⁰ Entre los padres orientales, la idea de que el intelecto, por su naturaleza, estaba en continuo movimiento, era común. Cf. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, 48.

actividad» (59). Por tanto, propone: «hay que darle al «Señor Jesús» como única operación [tendiente] a su fin» (59). En este sentido, la actividad se sirve y se aprovecha de la naturaleza de la facultad cognoscitiva, y lo dirige hacia Dios⁹¹. Recordando una sola palabra o el nombre de Jesús, el asceta, en y desde «las propias cámaras del tesoro» del intelecto, canaliza la fuerza de su facultad intelectual hacia su Creador.

Aun teniendo en cuenta que la actividad principalmente se centra en el intelecto, el corazón está involucrado en dicho ejercicio. En otro pasaje, se indica que la práctica es la de «mirar siempre la profundidad de nuestro corazón con un recuerdo incesante de Dios» (56). En este sentido, es una oración donde el monje «habita siempre en su propio corazón» (57). No es, por tanto, solamente la mera repetición de un nombre, sino un ir hacia el nivel más profundo de la vida⁹². Se nos evidencia, por tanto, cómo para Diadoco la oración «es una actividad de la persona entera»⁹³. En suma, el recuerdo de Dios no es sino llegar a estar unido a Él⁹⁴.

1.3. Ejercicio para combatir el mal

Ante las constantes tentaciones y sugerencias que vienen de los espíritus malignos que «habitan alrededor de los miembros del corazón» (33) esta práctica espiritual es una gran ayuda. En los primeros números, por ejemplo, el escritor ya nos alerta que, mediante el ejercicio del recuerdo de Dios, el asceta puede «abandonar la disposición al mal» (3). Puesto que la práctica conduce al asceta a concentrarse en Dios, una consecuencia de dicha concentración será la de hacer caso omiso a las sugerencias que le advienen del mal espíritu. Estrechar los pensamientos en uno sólo no dará lugar a los otros. Más aún, la práctica responde a la condición pos-caída del intelecto. Recordemos que este ha sido escindido por el pecado, de modo que alberga buenos y malos pensamientos. El pecado lo ha fracturado, y dicha facultad ha adquirido la costumbre de guardar

⁹¹ Con respecto a la relación entre el intelecto y la oración, Diadoco reconoce que la oración representa un gran esfuerzo para el intelecto. Por lo cual dice: «Muy frecuentemente nuestro intelecto soporta impacientemente la oración a causa de la extrema estrechez y restricción de la virtud de la oración» (68). La observación es muy humana y sensata: la oración a menudo no brinda grandes gozos o movimientos.

⁹² «Thus, far beyond a mere activity, the memory of God refers to one's identity, something to which the serious warrior is called "to consecrate himself"». Cf. Ermatinger, "Introduction", en *Following the footsteps*, 26.

⁹³ Plested, *The macarian legacy*, 169.

⁹⁴ Evdokimov nos ayuda a entender la dinámica honda de este tipo de oración, vinculándola con la encarnación y la eucaristía: «La prolongación, la extensión de la encarnación en el hombre, perpetuada por el misterio eucarístico. Esta es toda la tradición mística de la «oración de Jesús» concebida como eucaristía interior de la presencia de Dios. Nombrar es hacer presente. Por la invocación incesante del nombre de Jesús, el corazón absorbe al Señor, y el Señor absorbe al corazón». Cf. Evdokimov, *El conocimiento de Dios*, 22.

malos pensamientos en el corazón. Frente a situación, el ejercicio espiritual del recuerdo de Dios puede llevar a cabo una integración en intelecto para que el asceta piense y recuerde a Dios. Ponemos el siguiente pasaje que esboza todo este proceso de unificación que la práctica puede producir en el intelecto:

En la medida en que se empeña en pensar el bien, pronto recuerda también el mal, puesto que desde la desobediencia de Adán el recuerdo del hombre está escindido como en un doble pensamiento. Si empezamos, pues, a practicar con celo ferviente los mandamientos de Dios, en adelante la gracia iluminará todos nuestros sentidos en un sentimiento profundo como quemando nuestros pensamientos y penetrando nuestro corazón con una cierta paz de inalterable amistad, preparándonos para tener pensamientos espirituales y no más carnales. Esto es lo que sucede continuamente a aquellos que se aproximan bastante a la perfección, a los que tienen incesantemente en el corazón el recuerdo del Señor Jesús (88).

Este texto muestra cómo la práctica fervorosa del recuerdo de Dios, junto con «el celo ferviente» de cumplir los mandamientos, va avivando la gracia en la persona de tal modo que dicho don divino, recibido definitivamente en el bautismo, va penetrando cada vez más en los pensamientos y en el corazón. De modo que el doble pensamiento del ser humano va progresando hacia un solo pensamiento en Dios. De ahí, el recuerdo de Dios habitará en el corazón, reemplazando el recuerdo del mal y unificando las facultades humanas. Conviene anotar, también, la utilización de una metáfora gráfica, la del fuego, para describir todo este proceso: la gracia es un fuego que se enciende, quema los malos pensamientos y trae una nueva paz a la persona⁹⁵.

1.4. Ejercicio para el discernimiento

Además de esta función de consumir los malos pensamientos y de abandonar la disposición al mal, el ejercicio capacita al asceta para reconocer los engaños de los malos espíritus. Atento al mal que viene en muchas formas, «unos más sutiles [y] otros más materiales», Diadoco propone que «la sola consideración [en Dios] puede suprimir todas las variedades de los espíritus malvados mediante el recuerdo de Dios» (81). Un ejemplo concreto de cómo la práctica ayuda a vencer y combatir los malos espíritus se ve en el comentario sobre uno de los males más temidos por los ascetas del desierto: la acedia. Según el análisis del autor, dicho espíritu invade a la persona y trae

⁹⁵ Macario tiene una preferencia, también, por la metáfora del fuego. Frente a esta similitud entre los dos autores, Plested argumenta: «The affective language used by Diadochus to describe the progressive revelation of grace, and especially the reference to the fire of God burning up the tares of the earth of the human heart, only serve to underscore his [Diadochus] debt to Macarius». Plested, *The macarian legacy*, 155.

«un cierto espíritu de disgusto...que produce tibieza e indolencia» (58). La manera de contrarrestar este sutil y peligroso espíritu implica un esfuerzo mayor por parte del asceta: «si imponemos a nuestro pensamiento límites muy estrechos, mirando sólo el recuerdo de Dios...sólo así, en efecto, el intelecto volverá corriendo a su fervor» (58).

Pero la acedia no es la única variedad de espíritus contra los cuales el ejercicio puede ayudar. En una serie de números muy lucidos, el autor comenta acerca de «la consolación de la ilusión» (32). Dicha consolación, que proviene del mal espíritu, busca agitar al alma con un soplo del engaño, y «se esfuerza en robar» la experiencia del Dios que el intelecto tiene (32). Puesto que es un engaño que aparece bajo una experiencia de consolación, se supone que el asceta experimentará una dificultad de reconocerlo. No obstante, el ejercicio del recuerdo de Dios concentra y penetra la consolación para desvelar su origen maléfico: «recordando atentamente al Señor Jesús, disipa este soplo de apariencia agradable del enemigo, y exultante se lanza al combate contra él» (32). El engaño o la falsa consolación queda al descubierto, y de este modo el asceta ve más claro la tentación que está delante de él. Conviene indicar que el asceta no vence o desenmascara el mal por su fuerza, sino por la gracia de Dios. Recordemos el sentido hondo de la operación: recordar a Dios es unírsele a él y dejar que el Creador habite en el centro de la vida.

1.5. Ejercicio hacia la unión con Dios

Tras haber detallado la forma en la que el ejercicio del recuerdo de Dios fortalece a la persona contra los ataques del mal, nos incumbe señalar los beneficios que dicha práctica trae. Es la actividad que ocasiona el consuelo (32), produce en la persona «el hábito de amar su bondad [de Dios]» (59), y por el ejercicio el asceta «recibe la acción de un gozo» (60). En otra descripción, el texto señala que el recuerdo de Dios que «permanece fervoroso...prepara el corazón para llevar algunos pensamientos que hacen brotar lágrimas» (73)⁹⁶. La actividad permea toda la persona y conlleva la experiencia de fervor, regocijo y consolación⁹⁷. De manera que, junto con la

⁹⁶ Ermatinger sugiere que, para los padres griegos, las lágrimas eran una prueba de una conversión auténtica. Cf. Ermatinger, "Introduction", en *Following the footsteps*, 36. Para una consideración de las lágrimas en Evagrio, Macario y Diadoco, véase Plested, *The macarian legacy*, 170.

⁹⁷ En su apartado sobre este ejercicio espiritual y su importancia para la reflexión espiritual posterior, Des Places incluye, como un ejemplo de la tradición que proviene de Diadoco, la 2ª anotación de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola donde el santo vasco sugiere que «no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente». Cf. Des Places, "Introduction", en *Oeuvres Spirituelles*, 51.

observación y el cumplimiento de los mandamientos, que nunca se deja de lado en toda la exposición de nuestro autor, la oración permite la percepción de la presencia de Dios. Asimismo, es un ejercicio que produce una gran integración o unificación de la persona: «el fuego de la santa gracia se distribuye incluso en los sentidos exteriores del corazón, quemando totalmente la cizaña de la tierra humana» (85). La gracia se extiende a todos los aspectos de la vida del asceta, recogiendo o reuniendo todo lo que fue dividido o escindido. Así que, por esta práctica, la gracia, que habita en el intelecto desde el bautismo, aviva «con un sentimiento más profundo toda su naturaleza [del asceta] y lo enciende en un gran amor a Dios» (85)⁹⁸. Es así que el recuerdo de Dios no es sino el don de la vida misma de Dios que llega a envolver y unificar toda la persona humana en su amor⁹⁹.

1.6. Volver a vivir bajo el amor ardiente

Completamos nuestro estudio del recuerdo de Dios con una de las más conmovedoras imágenes acerca del mismo. Al discurrir sobre el pecado de Eva en el paraíso, Diadoco sugiere que antes de mirar «con placer el árbol prohibido» Eva estaba aún «resguardada bajo las alas del amor ardiente» (56)¹⁰⁰. En esta hermosa expresión, el autor propone que el estado original del ser humano era bajo el amor apasionado de la divinidad. El amor de Dios para el ser humano era el amor *eros*, y este *eros* era como las alas que cubrían, protegían y nutrían a la criatura. La imagen, también, muestra una concepción materna de la divinidad: Dios cubría a Eva con sus alas como una gallina cubre y nutre sus polluelos. No obstante, el pecado cambió esta situación. Puesto que Eva «lo tocó [el árbol] con gran deseo y gustó luego su fruto con un intenso placer» (56), se perdió este contacto íntimo del deseo y del amor de Dios. El lenguaje del texto nos hace ver que con su pecado Eva cambió el deseo de la divinidad por el de una cosa terrena: «dio todo su deseo al gozo de las cosas presentes» (56)¹⁰¹. Es en este contexto del deseo de Dios y el deseo del ser humano

⁹⁸ «This formula is particular to Diadochus who insists that the *peira* (the experience of God) does not occur only in the *nous* but throughout the entire person because grace penetrates the entire person». Cf. Ermatinger, “Introduction”, en *Following the footsteps*, 16.

⁹⁹ «Orar no es ante todo una acción humana, en la que bastaría cumplir unas reglas para tener éxito, sino una gracia». Cf. Schlosser, *Teología de la oración*, 153, cursiva de la autora.

¹⁰⁰ «Las alas son asignadas al eros. En efecto, Dios cubre a Eva (la «madre de los vivientes») como una madre, con sus alas, pero esas alas de Dios son «las alas del eros divino». Es la ardiente pasión maternal de Dios por sus hijos, el fuego del corazón divino». Cf. Argárate, en *Obras completas*, nota 208.

¹⁰¹ En su análisis de la economía del deseo en los padres griegos, Larchet demuestra que el deseo es fundamentalmente único. Esta idea se ve claramente en esta parábola: el ser humano cambió el objeto de su único

donde el autor sitúa la práctica del recuerdo. Dicha actividad espiritual se hace, de alguna forma, para sentir el eros de Dios y avivar el eros humano hacia él¹⁰². Diadoco sabe que el deseo ha de ser tocado y trabajado para cualquier cambio en la vida. Por tanto, consciente de la fuerza del deseo en la persona, y consciente, también, que Dios aguarda un amor apasionado para la persona, el autor introduce el recuerdo de Dios como una actividad espiritual para sentir, nuevamente, el deseo divino (79). Sintiendo brotar, por esta práctica, el deseo divino, la persona llegará a desear el gozo de Dios y no el de las cosas. De modo que, el ejercicio del recuerdo es volver a desear al Creador. Es volver a vivir «bajo las alas del amor ardiente de Dios»¹⁰³.

2. LOS SENTIMIENTOS DE PLENITUD

En el anterior apartado acerca del ejercicio espiritual del recuerdo de Dios, hemos intentado indicar toda la reflexión acerca del mismo en la obra. Pero, por más hondura que posea, no deja de ser una actividad concreta y sencilla por la que la persona puede progresar en la vida espiritual. Dicho de otro modo, es lo que el ser humano hace para acercarse a Dios; forma parte del lado humano de la relación con Dios. Pero, hay otro lado de la relación, esto es, el de la divinidad¹⁰⁴. Dios, también, se mueve hacia la persona, y su presencia se siente, se nota y se experimenta; acarrea, como el autor dirá en múltiples ocasiones, un sentimiento de plenitud. Dicho sentimiento, del cual el ser humano puede estar consciente, se describe por Diadoco como un gusto o un gozo. Aun reconociendo que el autor tiende a privilegiar los términos de «gusto» o del «gozo», su léxico espiritual no se agota con ellos. Su vocabulario es vasto, y con su manera amplia de describir la acción de Dios en el ser humano nos aproximamos a uno de los aspectos «más hermosos de la teología y espiritualidad de Diadoco»¹⁰⁵, esto es, la experiencia de la divinidad. Para llevar a cabo un análisis de este elemento de su reflexión, primero, anotaremos cómo dicha experiencia espiritual se produce. Luego, observaremos cómo el gusto forma parte del ejercicio de la caridad.

deseo, y por el ejercicio del recuerdo de Dios, aprende a re-direccionarlo hacia su Creador. Cf. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, 65.

¹⁰² «El verdadero monje no destruye, sino que ilumina el eros humano, expresa su verdadero sentido en este reencuentro con el Eros divino». Cf. Olivier Clément, *El rostro interior* (Madrid: Narcea, 2017), 73. El autor trae una sugerente meditación acerca del lugar del eros en la tradición oriental y la importancia de recuperarlo hoy.

¹⁰³ Es difícil no ver una alusión o una referencia a Macario en la frase «amor ardiente», una de las más preferidas de él.

¹⁰⁴ «More than a doctrine, Diadochus's theology presents us with a relationship in progress». Cf. Ermatinger, «Introduction», en *Following the footsteps*, 16.

¹⁰⁵ Cf. Argárate, «Introducción», en *Obras completas*, 45.

Finalmente, dedicaremos dos apartados para estudiar la relación entre el gusto y el discernimiento espiritual.

2.1. La experiencia de Dios: un vocabulario amplio

Para nuestro autor, la experiencia de Dios ocupa un lugar central en su pensamiento. Discurre sobre la acción de Dios y la describe con detalle. Por ejemplo, él anima al asceta, diciéndole: «si amamos fervorosamente la virtud de Dios, el Espíritu Santo hace gustar al alma, en un sentimiento total de plenitud (πληροφορία), la dulzura de Dios» (90)¹⁰⁶. De modo parecido, el autor sugiere que, «deseando conocer conscientemente el amor de Dios, el Bueno me concedió esto en un gran sentimiento de plenitud (πληροφορία)» (91). Otro pasaje viene a utilizar el mismo lenguaje: «hay una oración... [que] pertenece sólo a aquellos que en un sentimiento total de plenitud (πληροφορία) son colmados con la santa gracia» (68)¹⁰⁷. En otro número, el escritor describe cómo «el intelecto comienza, pues, a gustar en un sentimiento profundo la bondad del Espíritu Santo» (89). Además de señalar la experiencia de Dios como aquello que produce un «sentimiento total de plenitud», estos ejemplos nos hacen ver que el gran protagonista de esta experiencia es el Espíritu Santo. Es el Espíritu que toca la vida del asceta, proporcionando una experiencia íntima, perceptible y desbordante.

Pero, como hemos anunciado, el lenguaje de nuestro autor acerca de la experiencia de Dios es muy amplio. Por ejemplo, el alma, reconociendo la presencia y la acción del Espíritu, se encontrará «endulzada totalmente por aquella inefable dulzura...pues se regocija con un gozo incesante» (33). De modo semejante, Diadoco habla del amor que viene del Espíritu Santo, donde todas las partes del alma «son unidas inefablemente a la dulzura del deseo divino» (34). En otro pasaje, indica que el alma se calma por la acción del Espíritu, «cuando es ungida por la bondad del Espíritu santo...gozándose, en efecto, es vencida» (35). Todavía cabe señalar otro pasaje insigne que esboza bellamente esta acción del Espíritu en la persona:

El fervor aportado en el corazón por el Espíritu Santo en primer lugar, es muy pacífico e inalterable. Incita todas las partes del alma al deseo de Dios, sin salir fuera del corazón, sino que, por el contrario, por medio de él, regocija al hombre entero en una caridad y gozo sin fin (74).

¹⁰⁶ Edición crítica consultada *Diadoque de Photicé Oeuvres spirituelles* (90).

¹⁰⁷ *Ibid.*, (68). En las tres citas anteriores, hemos visto la misma frase: «un sentimiento total de plenitud». Parece que fue una frase preferida por él. Cf. Desprez, “Plèrophoria”, en *DSp* XII, 1819-1820.

Todas estas observaciones nos conducen a ver que Diadoco es un gran fenomenólogo de la acción del Espíritu Santo. Para él, el Espíritu no solamente proporciona el gusto y el gozo en un sentimiento de plenitud, sino que aporta la dulzura, la bondad y el fervor pacífico. El léxico de la experiencia espiritual en nuestro autor es vasto, y transmite, sobremanera, la idea de que el ser humano puede experimentar, de modo perceptible, sensible y consciente, la acción de la divinidad. En suma, él es un autor del fervor, del gusto y de la *plerophoría*. Conviene subrayar, también, que Diadoco apunta a la finalidad de la experiencia. Es decir, el fin de la experiencia no es la sensación en sí, sino el movimiento que se produce. Es por esto que habla del alma incitada al amor de Dios. El alma siente el amor de Dios para desear dar y devolverle el amor. A continuación, detallaremos mejor, la relación del gusto o del gozo de Dios con este movimiento del amor.

2.2. El gozo como ejercicio de la caridad

Además de remitirnos a la experiencia de intimidad con la divinidad en la oración, la experiencia gozosa de Dios no se limita a este foro interno. Según el pensamiento del obispo de Fótice, Dios regala a esta experiencia para que su amor crezca y forme parte de toda la actuación de la persona.

Viendo nuestra intención y esfuerzo, nuestro buen Señor nos envíe una voluntad muy presta para servir con placer sus gloriosos deseos; pues la voluntad entonces es preparada por el Señor, de manera que practiquemos incesantemente el bien con gran gozo (93).

De acuerdo con esto, Dios, al ver nuestros deseos, viene a fortalecerlos. No deja sin respuesta el esfuerzo y el deseo de la persona, sino que cultiva y aumenta nuestros deseos para poder experimentar el gozo de realizar su voluntad. El foro externo, también, es un ámbito donde dicha experiencia ha de suceder.

Existe otro ejemplo que pone en evidencia de modo más claro, la relación de esta experiencia gozosa de Dios y el ejercicio de la caridad. Al hablar de los juicios contra otras personas, Diadoco suministra el siguiente consejo: «El que ha participado del santo conocimiento y ha gustado la dulzura de Dios no debe defenderse en juicio ni suscitar juicio contra cualquiera, aunque se le quitara las mismas vestiduras con que está vestido» (63). Aunque a primera vista nos pueda parecer un poco excesivo - ¿cómo dejar que alguien nos quite las vestiduras sin responder con un juicio? – Diadoco quiere sostener que la experiencia de Dios cambia la forma de

razonamiento de la persona. El asceta no se ha de interesar en llevar a cabo juicios, por muy razonables que sean, porque ha experimentado la libertad y el desprendimiento. La forma de juzgar, evaluar y medir la vida ha de cambiar con el gusto y el gozo de Dios. Así, dicha experiencia espiritual ha de configurar nuevas formas de relacionarse con los demás.

Se debe agregar a estas observaciones otra consideración que versa sobre la limosna. Sobre la distribución de la misma, el autor aconseja que el asceta, «en un espíritu bello de servicio» ha de gozar de la distribución de los bienes (66). El asunto es que la persona se ha de desprender de los bienes, sin preocupación de no tenerlos, y gozar en poder compartir lo que posee. Para nuestro autor, el dar al que no tiene es un motivo de gozo y una verdadera fuente de alegría porque, en la cita bíblica que él trae, «Dios ha preparado bienes para el pobre» (66)¹⁰⁸. Fundamenta su pensamiento argumentando que, repartiendo con gusto sus bienes temporales, la persona estará experimentando el gozo «en obedecer el precepto divino» (66). Conforme con esto, la obediencia a los mandamientos y el cumplimiento de las otras disciplinas ascéticas ocasionan alegría. Es así que Diadoco es un gran exponente del gozo experimentado en la vida caritativa y apostólica¹⁰⁹.

Todas estas observaciones sobre la relación del gusto de Dios con las prácticas sociales caritativas nos conducen a una afirmación muy importante sobre dicha experiencia. El gusto y el gozo de Dios cambian a la persona y la llevan a poner en obras su experiencia de Dios. De alguna forma, Diadoco alude a esto cuando escribe: «así pues, día a día, nuestro hombre interior se renueva en el gusto de la caridad, y es colmado en la perfección de esta» (89). La caridad de Dios, experimentada, saboreada y practicada por la persona, la renueva. El asceta no será lo mismo con la experiencia del amor y del gozo que le adviene.

2.3. El gusto y el gozo: objeto de discernimiento

Con todo lo que hemos afirmado sobre el gusto o el gozo de Dios, hemos de añadir un detalle importante: dicha experiencia espiritual ha de ser discernida. Así pues, nuestro autor es un gran maestro de la vida espiritual, y de ningún modo es ingenuo ante lo que puede ser un gran engaño espiritual. Para evitar el gozo falso o engañoso, la ebullición y el fervor espirituales se han

¹⁰⁸ Sal 67,11.

¹⁰⁹ Al insistir en la caridad y en la importancia de dar limosna a los pobres, Diadoco responde a los mesalianos quienes, según los documentos estudiados, negaban dar la limosna por considerarse a sí mismos los verdaderos pobres en espíritu.

de someter a un discernimiento. Para ello, nuestro autor proporciona algunas pistas para llevar a cabo un discernimiento para verificar el origen de las mociones espirituales.

La primera pista nos hace poner atención en los pensamientos que acompañan la experiencia. Por ejemplo, Diadoco describe un tipo de experiencia muy profunda en la que la totalidad de la persona queda envuelta, inclusive el cuerpo: «el cuerpo a la profundidad de este amor inefable» (33). Otro aspecto de esta misma experiencia es que no da lugar a otros pensamientos o razonamientos. Al tener este único pensamiento en el amor de Dios, «hacia la cual es movida, hay que reconocer que es la acción del Espíritu Santo» (33). De acuerdo con esto, el solo pensar en Dios que sucede dentro de la experiencia del gozo indica que su origen es del Espíritu Santo. En cambio, la presencia de otros pensamientos advierte que el gozo proviene de otros espíritus:

Pero si, cuando está bajo esa influencia, el intelecto concibe cualquier duda o un pensamiento inapropiado, aunque haya empleado el santo Nombre para rechazar el mal y no sólo por amor de Dios, hay que pensar que esta consolación viene del seductor bajo apariencia del gozo (33).

Observamos la importancia de los pensamientos en la experiencia espiritual. Son un criterio fiable para poder discernir el origen del gozo. Por tanto, el asceta ha de prestar atención a los pensamientos que aparecen en la experiencia. Resulta interesante anotar, también, que la presencia de esta falsa consolación no se debe a la persona: el autor declara que ha empleado bien su oración y se ha dirigido a Dios «por amor»; no obstante, el mal espíritu ha sabido introducirse en la experiencia, induciendo un gozo engañoso.

La segunda pista acerca de un gozo falso es la que nos hace evaluar la experiencia espiritual de modo más considerado. En efecto, un gusto engañoso «es totalmente indeterminado y desordenado» (33). Aunque el autor no especifica el contenido de un gusto indeterminado y desordenado, se puede deducir que dicha experiencia carece del puro pensamiento del amor de Dios. O bien, la experiencia no unifica la persona en su movimiento hacia Dios, ocasionando la dispersión en vez de la unificación del sujeto. Es posible, también, que, por un gozo desordenado, el autor piense en el exceso del mismo. Hacemos esta conexión a causa de otro número que alerta

al asceta sobre el exceso del gozo: «el exceso de gozo llama a la presunción» (69)¹¹⁰. El exceso en la experiencia tampoco es una buena señal¹¹¹. En efecto, el asceta ha de estar atenta al orden, a la unificación y a la armonía que la consolación trae. De modo que el gusto verdadero deja al sujeto encaminado mejor hacia Dios.

La tercera pista tiene que ver con la etapa espiritual en la que se encuentra la persona. La persona, por tanto, ha de verificar en qué etapa está para evaluar la experiencia espiritual. En particular, hay gozos para los principiantes y otros gozos para los más avanzados: «uno es el gozo inicial y otro el perfecto» (60). En cuanto a los de los principiantes, el gozo «no está exento de fantasías, mientras que este [para los más avanzados] tiene la fuerza de la humildad» (60). La presencia de las fantasías o las imágenes distinguen los dos. Otro criterio parecido al anterior señala la diferencia entre la oración. Diadoco hace la distinción entre el alma movida por sí misma y el alma inspirada por el Espíritu Santo. La primera «salmodia con una voz más alta y prefiere orar vocalmente» (73), pero la segunda, más avanzada en la vida espiritual, «ora sólo en el corazón con todo abandono y suavidad» (73). En el primer caso, el alma, movida por sus fuerzas naturales, sigue «un gozo con imaginaciones» (73). Y en el alma conducido por el Espíritu, el gozo produce «lágrimas espirituales y después de ellas una cierta euforia que ama el silencio» (73). Las distinciones de etapas espirituales son muy importantes para Diadoco, y ayudan a discernir la experiencia espiritual. Así pues, para él el gozo no es unívoco, sino que se da conforme a la madurez espiritual de la persona.

2.4. El gusto y el gozo permiten el discernimiento

Además de ser un objeto de discernimiento, la experiencia del gusto y del gozo, dado que trae un conocimiento íntimo de la divinidad, proporciona una gran ayuda en el discernimiento. Esto se pone de manifiesto en un pasaje que versa sobre la abnegación. Recordemos que, para el autor, el mundo y las cosas son buenos. Por tanto, la práctica de abstenerse de las cosas no proviene de un desprecio del mundo. Los motivos del ejercicio ascético han de tener un criterio más hondo. El autor apunta a esto en la siguiente manera:

¹¹⁰ En otro lugar, Diadoco llama la presunción «la madre de todos los vicios» (81). Es muy probable que sea una crítica a los mesalianos por su pretensión espiritual.

¹¹¹ Nos resulta muy interesante que, a la vez que la obra subraya esta experiencia afectiva del gusto y del gozo, Diadoco siempre desea que la experiencia espiritual sea equilibrada. Siempre aboga por el término medio y el equilibrio.

Pero abstenerse voluntariamente de lo agradable y de lo abundante es de un gran discernimiento y de un gran conocimiento; pero no podemos despreciar voluntariamente las delicias presentes, si no gustamos la dulzura de Dios en un sentimiento total de plenitud (πληροφορία) (44)¹¹².

En efecto, el asceta se abstiene porque ha saboreado otras cosas mejores; el encuentro con el Dios vivo y verdadero le presenta otro parámetro con él que ha de valorar la vida¹¹³. Sería mucho pedirle que desprecie las cosas buenas del mundo si no hubiese una experiencia del gusto de los bienes divinos. Es así que la experiencia del gusto de Dios, en efecto, la *plerophoría* de dicha experiencia, cambia la forma de valorar las cosas. En este mismo sentido, el autor nos pregunta retóricamente: «Pues el que es alimentado por el amor divino, ¿qué deseo tendrá de los bienes de este mundo?» (90). Así que, el gusto y el gozo reconfiguran los deseos, proporcionando nuevos criterios, criterios asimilados e internalizados por el asceta, que le permiten ejercer el discernimiento. Pero, dicha actividad espiritual no está informada solamente por la experiencia divina, sino por la del pecado. Ambas son importantes, y es por esto que Diadoco describe al asceta como aquel que ha sufrido «grandemente la desvergüenza del pecado,», pero que ha gozado «abundantemente de la bondad de la justicia» (97). Así, sabiendo tanto la amargura del pecado como la dulzura de la gracia, el asceta sabrá cómo elegir con criterio y lucidez. En definitiva, es la experiencia personal, perceptible y directa de Dios, junto con la experiencia del pecado, que facilita el discernimiento.

3. EL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL

Como venimos descubriendo, el discernimiento forma una gran parte de la exposición espiritual de Diadoco. Una y otra vez el autor manifiesta la capacidad de distinguir los movimientos, señalar los procesos, indicar los engaños y proporcionar algunas formas de responder a las sutilezas de los espíritus¹¹⁴. En realidad, el texto de los *Cien capítulos* constituye una obra «de sentencias de juicio y de discernimiento espiritual»¹¹⁵. Finalizamos, pues, nuestra investigación con un estudio del discernimiento en la obra. Para ello, indicaremos, en dos

¹¹² Edición crítica consultada *Diadoque de Photicé Oeuvres spirituelles*, 44.

¹¹³ Ermatinger, “Introduction”, en *Following the footsteps*, 37.

¹¹⁴ Quizás por todo esto Diadoco fue un autor recomendado a los maestros de novicios de la Compañía de Jesús. Cf. “Regulae magistri novitiorum”, en *Institutum Societatis Iesu* 3 (Florenca, 1893), 120-130, lista de autores en 121.

¹¹⁵ La sección de las diez definiciones, sin enumeración, termina con esta frase.

apartados, cómo el autor discierne tanto la experiencia espiritual de la consolación como la de la desolación. Dado que el obispo reflexiona mucho sobre la desolación, apuntando a su carácter pedagógico, señalaremos su muy logrado esbozo de esta difícil experiencia en dos apartados. A continuación, comenzaremos con una breve mirada a las múltiples distinciones y matices que el autor elabora a lo largo de su escrito.

3.1. Las múltiples distinciones y diferenciaciones¹¹⁶

Quizás el aspecto de la obra que más pone en evidencia la capacidad del autor para discernir son las múltiples distinciones acerca de diversos aspectos de la vida espiritual¹¹⁷. En primer lugar, indicaremos la distinción más patente: la actuación de los diferentes espíritus. Por ejemplo, existe, como veremos en un apartado posterior con más detalle, una buena consolación y una consolación de la ilusión (32). Y las dos experiencias producen movimientos distintos; la buena consolación mueve al alma «al amor en una gran efusión del alma», mientras que la falsa suele agitar al alma y robarle la experiencia de Dios (32). De modo parecido, el alma puede recibir dos soplos, uno que es «el verdadero y santo Espíritu», y el otro que es «el soplo del espíritu del error» (75).

En segundo lugar, Diadoco hace diferenciaciones entre experiencias del mismo género o de la misma naturaleza. Por ejemplo, indica que existen dos tipos de fervor. Uno es lo que el alma por sí puede engendrar, y el otro es «el fervor aportado en e corazón por el Espíritu Santo» (74). De modo semejante, el autor señala dos tipos de oración. Como vimos anteriormente, uno incluye las oraciones vocales y la salmodia en voz alta, y el otro se produce por el Espíritu Santo y conduce al alma a una oración sólo en el corazón (73). Así como hay dos tipos de fervor y dos maneras de oración, el texto especifica dos formas de humildad. En la primera, la humildad es un tipo de sentimiento: «en el estadio medio de la experiencia espiritual [el asceta] es llevado a tener un sentimiento más humilde» (95). Como sentimiento, dicha manera de humildad apunta a la conciencia de propia debilidad y a la incapacidad de controlar los malos pensamientos. No obstante, al progresar en la vida espiritual, la experiencia de la humildad cambia: «iluminado por

¹¹⁶ Quizás la distinción más importante que orienta toda la obra es la que estudiamos anteriormente, esto es, la entre la imagen y la semejanza de Dios.

¹¹⁷ «A large portion of the *Gnostic Chapters* offers insightful rules of discernment (*diakrisis* in Greek – a term that means to distinguish, separate, cut), and this seems to be the methodology of the Diadochan corpus. He wants to define terminology, distinguish the provenance of interior movements that accompany the spiritual life, guide the spiritually perplexed to the heights of divine union, and separate orthodox teaching from the dominant heresies of his time». Cf. Ermatinger, “Introduction”, en *Following the footsteps*, 4.

la santa gracia, entonces el alma posee la humildad como por naturaleza» (95). Ya no es un sentimiento o una reacción, sino que ella ya forma parte de la forma de ser del asceta¹¹⁸.

En tercer lugar, nos encontramos ante las distinciones más logradas en el texto, y estas versan sobre los malos espíritus. Por ejemplo, el escritor afirma: «hay como dos especies de espíritus malos: unos son más sutiles, los otros más materiales» (81). De acuerdo con la descripción, un espíritu combate al alma de modo más velado, «mientras que los otros acostumbran esclavizar la carne por medio de ciertos consuelos lascivos» (81). La distinción es útil y concreta. En otro número, vuelve a considerar la distinción entre los malos espíritus, siguiendo su esquema de dos tipos de demonios. Por un lado, hay uno que «turba grandemente al alma llevándola de un gran amor a Dios a un celo indiscreto», y «el otro mueve con una cierta acción ardiente al cuerpo al deseo de la unión carnal» (99). En resumen, Diadoco ayuda al asceta a ubicarse en la vida espiritual y a reconocer varios tipos de experiencias y los múltiples espíritus que dichas experiencias pueden traer.

3.2. El discernimiento de la consolación

Dada la importancia de la consolación en la experiencia espiritual, conviene profundizar en cómo Diadoco describe el discernimiento de la misma. Comenzamos retomando la distinción, anteriormente señalada, entre la consolación verdadera y la de la ilusión (32). Por un lado, la distinción es bastante evidente. Una proviene de Dios y la otra del espíritu maligno. No obstante, Diadoco proporciona otros detalles para poder diferenciarlas. Por ejemplo, el inicio de la experiencia de la verdadera consolación sucede «cuando alguno en un ferviente recuerdo de Dios se ha unido en cierta manera a su amor» (32). En relación con la consolación de la ilusión, esta se produce «siempre... cuando un luchador entra en un sueño ligero con un recuerdo medio de Dios» (32). La diferencia, por tanto, parece radicar en la experiencia de fervor. El ferviente recuerdo se acompaña por la buena consolación, mientras que un medio recuerdo produce una consolación falsa. De modo que, el nivel de atención de la persona proporciona, según la reflexión del autor, un indicio acerca de la naturaleza de la consolación.

¹¹⁸ Estas distinciones revelan que, para Diadoco, la vida espiritual contaba de dos etapas, una natural y la otra marcada por la actividad del Espíritu. Al ver una similitud con respecto a esta cuestión en Macario, Plested arguye que Diadoco hereda su esquema de Macario. Cf. Plested, *The macarian legacy*, 164.

Además del nivel de atención de la persona como factor para discernir la consolación, ambas consolaciones terminan generando experiencias muy distintas. Por un lado, la buena consolación «quiere exhortar abiertamente» al alma al amor de Dios. Anima y motiva el movimiento del alma hacia su Creador. Y, por otro lado, la consolación proveniente de un mal espíritu «agita el alma al soplo del engaño, se esfuerza en robar...la experiencia acerca del sentido acerca del recuerdo de Dios» (32). La diferencia es considerable: una exhorta al alma mientras que la otra genera agitación y procura frenar el movimiento hacia Dios. Cabe notar, también, la utilización del adverbio «abiertamente» y la frase «del engaño». Los modos de proceder de los dos espíritus son diferentes. Uno es transparente, abierto o manifiesto; el otro más oculto, velado o confuso.

Otra ayuda que el texto suministra al asceta para que este pueda discernir el origen de la consolación tiene que ver con la presencia de visiones. Aunque Diadoco admite que los sueños pueden venir de Dios (37), y habla de la visión de la luz del intelecto (40, 59, 75), él rechaza la experiencia espiritual que cuenta con o busca experiencias visionarias¹¹⁹. Su desconfianza es absoluta: «todo lo que se le aparece en figura, sea como luz, sea como fuego, viene de los maleficios del enemigo, nos lo enseña claramente el divino Pablo diciendo que este se transfigura en ángel de luz» (40)¹²⁰. Su razonamiento es claro: la imagen viene del enemigo e intenta engañar a la persona. Por tanto, el asceta ha de desconfiar en una consolación cuya manifestación produce una imagen: «Si pues se le aparece a alguno de los luchadores una luz o una figura ígnea, que no acoja tal visión. Es un engaño manifiesto del enemigo» (36)¹²¹.

En una observación aún más fina acerca del discernimiento de la consolación, Diadoco introduce otro matiz para realizar un discernimiento aún más delicado: «cuando el intelecto comienza a sentir la consolación del Espíritu Santo, entonces también Satanás consuela al alma con un dulce sentimiento en el reposo de la noche» (31). Esto viene a advertir que, bajo una buena consolación, el enemigo puede introducir una falsa, induciendo a la persona a creer o a actuar

¹¹⁹ Según Plested, este es el argumento central contra los mesalianos en sus obras. Cf. Plested, *The macarian legacy*, 149.

¹²⁰ Legítima es la observación de Des Places de que en este capítulo Diadoco ofrece una interpretación exagerada de 2 Cor 11,14. El autor propone: «Au ch. 40, une interprétation exagérée de 2 Cor. 11,14 attribue à Satan, transfiguré en ange de lumière, toute apparition sous une forme sensible». Cf. Des Places, “Diadoque de Photice”, en *DSp X*, 828.

¹²¹ «It is, however, clear that Diadoco is, in his extreme caution on the subject of visions, operating far more obviously in the tradition of Evagrius». Cf. Plested, *The macarian legacy*, 150. La oposición de Evagrio a las visiones era categórica: «No representes en tu interior la divinidad cuando ores, ni consientas que se modele en tu intelecto forma alguna». Cf. «Sobre la oración», en *Obras espirituales*, n° 67, 250.

diferente de lo que la original y verdadera experiencia de Dios había señalado. Así, la sucesión de las consolaciones constituye otro criterio para desvelar el origen de la misma. El asceta ha de estar atento a una posterior consolación que puede introducir elementos que son ajenos a lo que la verdadera consolación estaba revelando.

Es así que Diadoco es realista y lúcido frente a todas las experiencias espirituales. Sabe muy bien que no todos los gozos o todas las consolaciones vienen de Dios. Por tanto, sugiere elementos concretos para ayudar al asceta a adiestrarse en la capacidad de reconocer los diversos espíritus.

3.3. El carácter pedagógico de la desolación

Estos cien capítulos no solamente nos conducen a ver la importancia de la consolación y del discernimiento de la misma, sino que nos presentan una enseñanza muy profunda sobre la experiencia de la desolación. Dicha experiencia, lejos de ser un momento sólo de turbación, agitación o la sensación de lejanía de Dios, encierra una verdadera pedagogía.

En primer lugar, y como respuesta a los mesalianos, el autor argumenta que la presencia de las tentaciones no quiere decir que el mal habita en el intelecto¹²². En este sentido, Diadoco no confunde el plano psicológico con el plano espiritual. Esclarece el plano teológico, indicando que el mal no comparte el mismo lugar del espíritu, del plano psicológico, reconociendo que la tentación es fuerte y puede conducir a uno a creer que dicho espíritu maléfico reside en el intelecto. Una vez separados los dos planos de la vida, Diadoco propone que las tentaciones suceden «mediante el permiso de Dios para que, pasando por la tempestad y el fuego de la prueba, el hombre llegue, si lo quiere, al gozo del bien» (76). Esto nos da a entender que la tentación forma parte del proceso: el asceta ha de pasar por la tempestad y la prueba. En este sentido, el autor desdramatiza la tentación; sencillamente la vida espiritual cuenta con ella¹²³. Importante, también, es la cita bíblica con la que Diadoco sustenta su argumento: «Hemos pasado por fuego y por agua, y nos condujiste al alivio»¹²⁴. El versículo del salmo sugiere la presencia segura de Dios en medio

¹²² La insistencia en el discernimiento espiritual es una de las formas en que responde a los mesalianos quienes «confunden la experiencia psicológica de la gracia con la mística». Cf. Farrugia, “Diadoco de Fódice”, en *Diccionario de la mística*, 563.

¹²³ Otro punto que muestra el gran contacto entre la visión espiritual de Macario y Diadoco.

¹²⁴ Sal 65, 12.

de las tentaciones. Aunque no sentimos su presencia, Dios, en el medio del fuego y del agua, nos conduce a la salvación.

Pero hay otras lecciones que la tentación puede encerrar. El autor propone: «el Señor permite entonces que el alma sea turbada por los demonios, para enseñarle como es debido el discernimiento del bien y del mal y hacerla más humilde» (77). Conforme con esta observación, la tentación recuerda a la persona que ha de trabajar, examinar y descubrir cómo discernir. En este sentido, la tentación presenta una oportunidad idónea para considerar lo que le sucede y aprender a leer su propia experiencia. La tentación puede conducir a la persona a desarrollar todas sus capacidades humanas, sobre todo, su libertad para decidir hacia dónde quiere encaminar su vida.

3.3.1. La desolación que sucede para corregirnos

Conforme a su costumbre de hacer una distinción o matización de un aspecto de la vida espiritual, el autor distingue entre dos tipos de desolación. La primera «sucede para corregirnos» (86), haciendo que «el alma avance por la violencia de los demonios, por el hecho de que ella busca con todo temor y gran humildad el socorro de Dios, reconociendo poco a poco la malicia de su enemigo» (86). En esta constatación sobre la desolación que nos corrige, conviene subrayar los varios elementos pedagógicos mencionados. Por una parte, en dicha experiencia Dios comunica su deseo de que el alma busque ayuda de él. De ahí que la desolación sirva un propósito relacional, es decir, sucede para atraer al alma más a su Creador. Y, por otra parte, la desolación enseña al alma cómo buscar a Dios con una actitud de humildad. Esta parece ser la verdadera «corrección»: el asceta aprende a ser humilde delante de Dios. De modo que la desolación no sólo acerca al alma a Dios, sino que la instruye en cómo aproximarse a su Creador. Además de servir esta función relacional, la desolación proporciona un clima espiritual en el que la persona puede detectar cuáles son los espíritus que la afligen y cómo los mismos actúan en su alma. Por esto Diadoco habla de la desolación que sirve para «reconocer la malicia del enemigo» (86).

Como venimos descubriendo, el autor no solamente expone los rasgos más teóricos acerca de la experiencia espiritual, sino que describe cómo se produce y cómo es su proceso en la persona:

La desolación de Dios, que sucede para corregirnos produce en el alma una gran tristeza, humillación y una moderada desesperanza, para que la parte [del alma] que busca la gloria y se exalta fácilmente venga como conviene a la humildad. Pero inmediatamente conduce

al temor de Dios, a las lágrimas de la confesión y a un gran deseo del hermosísimo silencio del corazón (87).

Esta es una gran descripción fenomenológica de la desolación. Dicha experiencia comienza con una cierta tristeza y una moderada desesperanza. Pero la tristeza no aleja al alma de Dios, sino que orienta mejor su camino a su Creador en la humildad. Observemos, también, que esta desolación, que sucede para corregir, no dura mucho. El texto señala que «inmediatamente» el alma entra en otra atmósfera afectiva: temor de Dios, lágrimas y un deseo de silencio. Anotemos, por tanto, todo el curso del movimiento: de la tristeza, la humillación y la desesperanza al temor, las lágrimas y el silencio.

Además de indicar la causa de la desolación y su manifestación psicológica, Diadoco suministra un modo para afrontarla y sacar provecho de ella. Aconseja que «debemos ofrecerle [a Dios] junto con nuestras disculpas la acción de gracias por castigar la intemperancia de nuestra voluntad, privada de consolación, y por enseñarnos como buen padre la diferencia entre la virtud y el vicio» (87). En efecto, la debida respuesta frente a la desolación es pedir perdón y ofrecer la acción de gracias. La gratitud sitúa al asceta en su verdadero lugar delante de Dios, recordándole que todo lo que viene del Creador es un don para su crecimiento. Con esta actitud, la persona puede aprender cómo todo el clima espiritual de la desolación le ha reorientado en su camino. Paradójicamente, vivida de esta forma, la desolación puede terminar animando al asceta en su búsqueda de Dios.

3.3.2. La desolación que sucede cuando Dios se retira

Además de la desolación cuya causa es la corrección, Diadoco propone otra causa de la misma: la retirada de Dios del alma. Aunque parece chocante afirmar que Dios se aleja de la persona, recordamos que la persona es libre y puede decidir no acercarse a Dios. De ahí que se entienda este movimiento; Dios se retira cuando la persona ejerce su opción para no relacionarse: «La desolación que sucede cuando Dios se retira, entrega al alma que no quiere poseer a Dios como prisionera de los demonios» (86). En otras palabras, Dios, al ver que el alma no desea estar en relación con él, deja que se entregue a los demonios. Sin embargo, Diadoco añade una importante clarificación:

Pero nosotros no somos hijos del abandono – no es así – sino que creemos ser los hijos legítimos de la gracia de Dios, y somos amamantados por ella entre pequeñas desolaciones y frecuentes consolaciones, para que por su bondad nos apresuremos a llegar al hombre perfecto en la plenitud de la edad (86).

Conforme con esto, el obispo de Fótice afirma que Dios no abandona nunca a su criatura; el ser humano es hijo de la gracia y no del abandono. De modo que, hemos de tener presente las dos constataciones a la vez, esto es, la de que Dios puede retirarse y la que sugiere que esta retirada de la divinidad no es un abandono. El alejamiento de Dios parece responder, más bien, a la libertad del ser humano, en concreto, a la opción de este de distanciarse de su Creador.

Así como la experiencia interna de la desolación que sucede para corregirnos se describe con nítido detalle, esta desolación de la retirada de Dios también se pormenoriza, y conlleva una fuerte experiencia afectiva. Se reseña como un tiempo en que el alma «sea llenada a la vez de desesperanza, duda, cólera y orgullo» (87). La situación afectiva es una mezcla de emociones fuertes que pueden endurecer el alma en resistencia a Dios. Por otra parte, las mociones de desesperanza y de duda funcionan como una advertencia a la persona; alertan al alma que no está caminando hacia Dios¹²⁵. Anotemos que la desesperanza juega un papel en ambas desolaciones: en la primera es más moderada mientras que en esta segunda la experiencia parece ser más global. Sobre este mismo punto de la desesperanza, resulta pertinente recordar que en una de las definiciones con las que se inicia la obra, el autor postula la esperanza como «una emigración del intelecto en el amor hacia aquello que se espera»¹²⁶. Esta constatación sugiere que esta virtud teologal consta del amor; uno espera porque ama. En esta lógica, la desesperanza será la pérdida del amor o su disminución. De donde se infiere que la experiencia de la desolación, en particular, la desesperanza, advierte al asceta del amor real que tiene para con Dios.

Dada que esta experiencia de desolación procede de la propia libertad del sujeto, esto es, de su decisión de no acercarse a Dios, y que la manifestación afectiva de la misma conlleva emociones muy fuertes, la forma de responder a ella, detallada por el autor, busca movilizar a la persona íntegramente a Dios: «en el segundo caso [debemos ofrecerle] una incesante confesión de nuestros pecados, lágrimas sin tregua, una soledad mayor, para que podamos así, mediante este

¹²⁵ Sobre esto, Ermatinger tiene una formulación muy feliz: «God's mercy lets the soul experience the fruit of its choices with a view to turning back to him». Cf. Ermatinger, "Introduction", en *Following the footsteps*, 40.

¹²⁶ 2ª definición, sin número.

suplemento de esfuerzos, suplicar a Dios que mire nuestros corazones como antes» (87). La forma de afrontar esta desolación es a través de muchos esfuerzos humanos: la confesión, el arrepentimiento, las lágrimas y el deseo que Dios vuelva. Este es un programa espiritual para retomar el camino hacia Dios: los sacramentos, la soledad y la sencilla suplicación a Dios.

En resumen, este apartado acerca de la desolación, sus distintas causas, sus manifestaciones y los modos más adecuados para responder a ella, muestra que esta experiencia espiritual es de gran importancia para Diadoco. No solamente no quiere que el asceta padezca la desolación, sino que aprende y saca mucho provecho de la misma. En términos globales, la desolación en el pensamiento de nuestro autor parece funcionar como una advertencia acerca de cómo caminar mejor o más rectamente con Dios. Tiende a ubicar a la persona en la humildad delante de su Creador. Además de situar la persona en su relación correcta y verdadera con el Creador, hemos visto que la desolación permite que la persona vea cuánto ama verdaderamente a Dios. La sensación de la desesperanza, presente en ambas descripciones, refleja la situación actual de su amor a Dios. Dado que el camino espiritual expuesto por Diadoco es un camino en y del amor, no hay nada más importante que tomar, a menudo, el pulso actual del amor.

IV. CONCLUSIONES

La obra de Diadoco de Fótice nos presenta una reflexión espiritual muy lograda. Iniciamos nuestro estudio de la misma analizando el género literario de sus *Cien Capítulos*, la obra principal de nuestra indagación. El autor se aprovecha del género de la centuria para formular un escrito no solamente para la meditación del asceta, sino para la consideración de temas teológicos de más actualidad para sus lectores. En este sentido, el obispo de Fótice está muy atento a la situación vital de su comunidad. Es más, dado el contexto eclesial, que contaba con los mesalianos, él es un teólogo que equilibra los puntos exagerados de los mesalianos, el grupo herético con quien su obra busca dialogar.

En segundo lugar, hemos intentado mostrar la antropología del autor a partir de un análisis de los términos claves en su exposición. Dicho estudio nos ha conducido a ver la conciliación entre un léxico técnico con un vocabulario afectivo. En efecto, el corazón, el alma y el intelecto, conceptos claves en su forma de considerar al ser humano, no son facultades estáticas, sino que constituyen partes del ser humano en plena apertura a Dios. De modo que el corazón recibe el

amor de Dios, el intelecto está en contacto con el Espíritu y el alma transmite la experiencia espiritual al cuerpo. Su antropología, por tanto, nos hace ver al ser humano en relación con y en movimiento hacia Dios. La persona es la imagen de Dios y está en camino hacia la semejanza con su Creador. En definitiva, los dos términos bíblicos rigen toda su obra.

Habida cuenta de la antropología que subyace en su pensamiento, pasamos a ver los temas más sobresalientes de su espiritualidad: la práctica del recuerdo de Dios, la experiencia de Dios y el discernimiento. De nuevo, cada aspecto nos habla de la relación entre la creatura y el Creador. De manera que la persona, recordando a Dios fervorosamente, se une a Dios, y esta unión se siente y se percibe.

De ahí, hemos señalado cómo Diadoco habla de esta experiencia de Dios. Es gusto, gozo, dulzura, fervor, bondad y un sentimiento total de plenitud. Su lenguaje asombra, y nos invita a hacer este camino. Más aún, dicho lenguaje nos perfila un Dios que trabaja y labora en el ser humano. Dios es un Dios activo y dinámico, y su presencia se siente y se percibe, y no al margen de los sacramentos ni de la comunidad eclesial.

Al mismo tiempo, dicha acción divina ha de ser discernida. En efecto, no todas las consolaciones provienen de Dios. De acuerdo con esto, el autor nos advierte de las sutilezas del mal espíritu y nos da claves para poder detectar esta actuación engañosa. En concreto, su análisis de la experiencia de la desolación es una fascinante exposición que detalla las causas, las manifestaciones psicológicas y las formas para afrontarla.

Todas nuestras observaciones sobre el recorrido hecho nos conducen a pensar que el pensamiento de Diadoco configura la fuente de tantas consideraciones posteriores sobre la relación del ser humano con Dios. Es decir, nuestra manera de hablar de la experiencia de Dios, de la oración y el discernimiento de las mociones espirituales encuentran un desarrollo sistemático en este autor del siglo V. En suma, la savia de su centuria aún nos alimenta.

Conclusiones Generales

Nuestra indagación nos ha adentrado en la espiritualidad de dos autores de la gran patristica oriental. Hemos hecho un recorrido que ha permitido ubicarnos en su contexto eclesial y espiritual, descubrir su forma de considerar al ser humano, y, sobre todo, exponer los elementos más importantes de su teología espiritual. Aunque considerados escritores del ambiente monástico de los siglos IV y V, Macario y Diadoco son teólogos cuya forma de discurrir sobre la vida bajo el Espíritu Santo no se limita por su contexto. Sus enseñanzas superan los confines de aquellas comunidades ascéticas de los primeros siglos y configuran la reflexión espiritual posterior. En este sentido, ambos autores constituyen las mismas bases o las fuentes del pensamiento teológico espiritual, y entrar en sus escritos equivale a descubrir que sus obras aún poseen un tremendo vigor y una fascinante frescura. Albergamos el deseo de que nuestro trabajo haya hecho resonar la voz de estos dos Padres de la Iglesia, dos grandes maestros que nos conducen en el camino de la fe.

Creemos que la gran enseñanza de ambos autores radica en su énfasis en la experiencia personal y directa de Dios. Su forma de hablar de dicha experiencia que se produce en el gozo, el gusto o en el amor ardiente, y que se puede dar en una experiencia de plenitud, constituye el núcleo de su pensamiento. Para los dos, Dios es el gran amante de la humanidad, siempre tocando las puertas del corazón del ser humano, deseoso de ocupar el centro de su vida. Y el ser humano, puesto que ha sido creado a la imagen y a la semejanza de su Creador, puede experimentar, sentir y percibir la acción divina en su vida. De ahí, nuestra investigación ha intentado diseñar, con un cierto rigor científico, esta relación entre Dios y la persona esbozada por los dos teólogos.

Si hemos intentado atender con precisión al pensamiento de ambos autores, es porque su reflexión posee una gran consistencia antropológica y teológica. En efecto, su forma de hablar de la relación de Dios con el ser humano cuenta con unas sólidas premisas antropológicas. A causa de ello, ha resultado importante esbozar dichas premisas que subyacen en su pensamiento. De ahí, apoyados en los grandes especialistas de la espiritualidad oriental, hemos examinado los conceptos antropológicos más sobresalientes de cada escritor. A partir de estas observaciones, ha emergido el gran valor dado a la libertad humana. En concreto, Macario y Diadoco son teólogos que parten de la clara premisa de que el ser humano, frente a la acción de Dios, de los malos espíritus y de la historia humana, es libre. Dada esta valoración a la libertad humana en ambos autores, nos parece

posible lanzar la hipótesis que su respuesta más rotunda a los mesalianos, el grupo herético con quien ambos autores dialogan, no fue una formulación teológica, sino antropológica. En realidad, uno de los equívocos de dicho grupo era el de no estructurar la relación del ser humano con Dios a partir de la libertad. Frente a esta postura antropológica limitada, los dos autores de nuestra investigación realizan un discernimiento del planteamiento mesaliano que recupera la libertad humana. De modo que, el estudio de Macario y Diadoco no solamente nos presenta el lugar central de la libertad humana en su espiritualidad, sino que nos hace considerar que el discernimiento teológico-espiritual depende de claras y fundamentadas premisas antropológicas que la toman en cuenta.

En lo que concierne nuestro análisis de su reflexión espiritual, hemos observado la importancia dada a la experiencia de Dios, una experiencia que muchas veces se describe bajo la categoría de gusto, de gozo o del amor ardiente. Más aún, los dos incluyen en su visión espiritual la idea de que dicha experiencia se puede producir en plenitud. Es por esto que tanto Macario como Diadoco se pueden considerar grandes fenomenólogos de la acción divina en el ser humano. Así pues, acompañar su reflexión teológica es adentrarse en un lenguaje que señala la presencia divina en el ser humano como una experiencia del fervor, de la plenitud, de la dulzura y del sentimiento de la bondad.

Al mismo tiempo, no podemos subestimar los otros elementos nada desdeñables de su espiritualidad. Por ejemplo, Macario cuenta con una reflexión muy lograda sobre la gracia y el combate espiritual. Si bien es cierto que sus textos no tratan de los dos asuntos de un modo sistemático, hemos destacado ambos elementos para mostrar la riqueza de su pensamiento. De modo parecido, el obispo de Fótice nos presenta una consideración muy elaborada sobre la práctica del recuerdo de Dios. Dicha práctica no deja de ser un ejercicio espiritual, pero es mucho más. A partir de las observaciones hechas, se puede ver en el mismo la forma en que Diadoco entrelaza su antropología con su teología. Es decir, la práctica moviliza el deseo del ser humano, encaminando a la persona a sentir el deseo apasionado de Dios. Asimismo, creemos que su análisis y su exposición del discernimiento, tanto de las mociones de la consolación como de las de la desolación, nos pone ante una de las fuentes más significativas del discernimiento espiritual. Dado que este estudio se inició a partir de una inquietud sobre un tema en la espiritualidad de Ignacio de Loyola, nos sentimos felices de haber encontrado a Diadoco como un verdadero maestro del discernimiento.

De modo de conclusión, queremos señalar dos ideas que el presente trabajo nos ha aportado. En primer lugar, la indagación de las obras de Macario y Diadoco subraya la importancia de un análisis riguroso de las palabras con que se teje la reflexión espiritual. Aunque sea un detalle evidente, nos resulta importante anunciarlo: la reflexión teológica de los dos se realiza en un lenguaje determinado cuyos vocablos contaba con significados más o menos usuales. Aun reconociendo la limitación impuesta por no dominar la lengua griega, hemos indicado algunos términos claves de su vocabulario, tales como *pleropohoria*, *peira* y *aisthesis*, que se encuentran en el núcleo del pensamiento de los dos escritores. Acerca de este vocabulario espiritual señalado, dichos términos se circulaban en los siglos IV y V, formando parte del léxico cristiano teológico. Inclusive, es posible considerar el uso de los mismos en ambientes mesalianos. Pero con Macario y Diadoco, estos términos recibieron una utilización de mayor importancia, pasando a formar parte del vocabulario espiritual para hablar de la experiencia de Dios. Dada esta forma novedosa de utilizar acepciones poco comunes de estas palabras, es plausible considerar que tanto Macario como Diadoco son artífices de un vocabulario espiritual. Los dos escritores forjaron un léxico para subrayar la experiencia humana en el encuentro con la divinidad. Por tanto, albergamos la idea de que los dos autores son grandes teólogos no solamente por sus planteamientos acerca de la experiencia de Dios, la práctica del recuerdo de Dios o por la forma en que hablan del discernimiento, sino por la osadía y la creatividad con que utilizan el lenguaje para construir su teología. De acuerdo con esto, creemos que su vocabulario merece un estudio más pormenorizado.

Así que estas observaciones sobre el vocabulario de los dos teólogos nos conducen a considerar una investigación futura que pueda analizar más detalladamente el lenguaje espiritual de ambos autores. En este sentido, quizás el aporte más significativo del presente trabajo a la comunidad científica no sea, por tanto, el de haber expuesto a dos grandes autores de la patrística oriental, sino el de haber hecho resonar dos voces dentro de esta gran sinfonía de teólogos, y de haber descubierto que podemos afinar aún más nuestros oídos para poder escuchar todo lo que nos pueden decir. En suma, la reflexión teológica se produce y avanza con palabras, y, de modo particular, la reflexión teológica espiritual, que busca describir el encuentro y la experiencia humana con Dios, algo tan importante tanto para Macario como para Diadoco, ha de prestar una atención detallada al vocabulario empleado.

La segunda contribución que este trabajo nos ha aportado es la de habernos situado en nuestro mundo. Es decir, curiosamente, la lectura y la investigación de autores de los siglos IV y

V nos devuelven al presente. Con esto, nos queremos referir a la forma en la que su obra nos enseña a discernir. Aunque no ha sido el hilo principal de nuestro trabajo, hemos visto cómo ambos autores llevan a cabo un discernimiento de los planteamientos y de las creencias de los mesalianos. Recordemos que dicho grupo no solamente manifestaba ideas diferentes, sino que perturbaba por su indiferencia frente a los sacramentos y por sus prácticas sociales. Frente a ello, la respuesta del Concilio de Éfeso es lo más fácil: condenar y anatemizar. Sin embargo, nuestros autores señalan otro camino, esto es, el que no comienza con el rechazo, sino con el reconocimiento de algo acertado o rescatable. Al discernir de este modo, ambos teólogos logran incorporar el núcleo de la postura mesaliana, a saber, la experiencia directa y personal de Dios, dentro de la tradición eclesial y sacramental de la Iglesia. En este sentido, Macario y Diadoco cumplen lo que anunció Efrén en su *Himno contra los herejes*: «bueno es el pastor que les hace volver al redil». Nuestros dos teólogos son pastores, y nos enseñan a discernir de modo pastoral y apostólico, esto es, equilibrando las posturas espirituales, eclesiales o sacramentales que nos rodean en lugar de simplemente rechazarlas.

Para concluir, quisiéramos ofrecer una palabra más personal sobre lo que la investigación nos ha proporcionado. Si bien es cierto que el tema de la pesquisa inicialmente tenía que ver con un asunto descrito en la obra de Ignacio de Loyola, la investigación nos ha permitido ir mucho más allá del santo español. Hemos encontrado, en Macario y Diadoco, una deslumbrante y fascinante reflexión sobre la vida humana bajo el Espíritu Santo. Al estudiar a los dos, pensamos que hemos podido ir a las reflexiones primarias, es decir, a los fundamentos mismos de la reflexión espiritual. Con esto, no solamente nos referimos al léxico espiritual con el que dicha reflexión se articula, sino al tema de la intuición, desarrollada y fundamentada, que la experiencia directa y personal de Dios ha de formar parte de la vida cristiana. Así pues, creemos que nuestra indagación nos asoma a un momento eclesial en el que dos grandes autores supieron acoger, en su contexto eclesial y social, la emergencia de una conciencia nueva y más formulada vinculada a cómo el ser humano puede experimentar, a nivel de sensibilidad y de percepción, a Dios, y que dicha experiencia se produce no al margen de los sacramentos y de la vida eclesial, sino dentro de ello. El testimonio mayor que el presente estudio quiere dar de ambos Padres de la Iglesia no es, tan solo, una lectura acertada de su teología, sino que la vivencia en la plena confianza que el Espíritu actúa en nosotros, y podemos experimentar y saborear dicha acción que se produce con inmensa profundidad en el corazón del ser humano.

Bibliografía

EDICIONES Y TRADUCCIONES DE DIADOCO DE FÓTICE

Patrologiae cursus completus, series graeca, 65, 1148-1212. Dirigido por J.P. Migne. París, 1858.

Diadoco de Fótice. *Oeuvres spirituelles*, editado por Édouard des Places. Paris: Sources chrétiennes 5, 1966.

Diadoco de Fótice. *Obras completas*, editado por Pablo Argárate. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

EDICIONES Y TRADUCCIONES DE MACARIO

Patrologiae cursus completus, series graeca, 34, 449-882. Dirigido por J.P. Migne. París, 1860.

Desprez, Vincent. *Pseudo-Macaire: Oeuvres spirituelles I. Homélie propre à la Collection III*. Paris: Sources chrétiennes 275, 1960. [colección 3]

Dörries, H. Klostermann, E. Y Kroeger, M. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin: Patristische Texte und Studien 4, 1964. [colección 2]

Macario. *Pseudo-Macarius, The fifty spiritual homilies and the great letter*, editado por G. Maloney. New York: Paulist, 1992.

Macario. *Pseudo-Macario, nuevas homilías (colección III)*, editado por Pablo Argárate. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.

FUENTES PATRÍSTICAS Y DE LA HISTORIA ECLESIAÍSTICA

Concilium Vniversale Ephesenum. Vol. 5. Collectio Palatina. Editado por Eduard Schwartz. Walter de Gruyter & Co. 1924.

Ephrem de Nisibe. *Hymnes contre les hérésies, Hymnes contre Julien*. 2 tomes, editado por Dominique Cerbelaud . Paris: Sources chrétiennes 587/590, 2017.

Denzinger, H. Hünermann. P. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000.

Evagrio Pónico, *Sobre la oración*. En *Obras espirituales*, editado por José González Villanueva. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

Gregorio de Nisa. *Vida de Moisés*. En *Semillas de contemplación*, editado por T. Martín. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2015.

Gregorio de Nisa. *Homilias sobre el Cantar de los cantares*. En *Semillas de contemplación*, editado por T. Martín. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2015.

Thédoret dy Cyr. *Histoire ecclésiastique Tome II (Livres III-V)*, dirigido por Annick Martin. París: Sources chrétiennes 530, 2009.

FUENTES SECUNDARIAS

Argárate, Pablo. “Introducción”. En *Diadoco de Fórtice Obras completas*, editado por Pablo Argárate, 7-65. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

Argárate, Pablo. “Introducción”. En *Pseudo-Macario, nuevas homilias (colección III)*, editado por Pablo Argárate, 7-23. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.

Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria. Una estética teológica I. La percepción de la forma*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.

Bauer, W., Arndt, W., Gingrich, F.W. (eds). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Burns, S. “Pseudo-Macarius and the messalians: the use of time for the common good”. En *Use and abuse of time in Christian history*, editado por R.N. Swanson, 1-12. Cambridge: Boydell & Brewer, 2002.

Camelot, P.-Th. *Éfeso y Calcedonia*. Vitoria: Eset, 1962

Cerbelaud, Dominique. “Introduction”. En *Hymnes contre les hérésies, hymnes contre Julien*, editado por E. Beck, 7-37. París: Sources Chrétiennes, 2017.

Chantraine, Pierre. (ed.) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque histoire des mots*. París: Klincksieck, 1968.

Chesnut, Glenn. *The first christian histories*. París: Éditions Beauchesne, 1977.

Clément, Olivier. *El rostro interior*. Madrid: Narcea, 2017.

Ermatinger, Cliff. “Introduction”. *Following the footsteps of the invisible, the complete works of Diadochus of Photiké*, editado por Cliff Ermatinger, 1-64. Collegeville: Liturgical Press, 2010.

Evdokimov, Paul. *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. Madrid: Paulinas, 1969.

- Evdokimov, Paul. *Las edades de la vida espiritual*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Hester, David. “Diadochos of Photiki: The Memory and its Purification”. En *Studia Patristica* 23, editado por Elizabeth A. Livingstone, 49-52. Leuven: Peters Press, 1989.
- Hausherr, Irénée. *Hésychasme et prière*. Roma: Orientalium, 1966.
- Hausherr, Irénée. “L’erreur fondamentale et la logique du messalianisme”. *Orientalia christiana periódica* 1 (1935): 328-360.
- Ignacio de Loyola. *Los ejercicios espirituales*. En *Obras de San Ignacio de Loyola*, editado por I. Iparraguirre, M. Ruiz Jurado, 147-233. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2013.
- Kmosko, Michael. “Introductio al *Libri Graduum*”. En *Patrología Siriaca* III, dirigido por R. Griffin, cxv-cxlix. París, 1926.
- Lampe, G.W.H. (ed.) *A patristic greek lexicon*. Oxford: Clarendon press, 1961.
- Larchet, Jean Claude. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Liddell, Henry G., Scott, Robert. (ed.) *A greek english lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Louth, Andrew. *The origins of the Christian mystical tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Maloney, George. “Introduction”. En *Pseudo-Macarius, The fifty spiritual homilies and the great letter*, editado por G. Maloney, 1-33. New York: Paulist, 1992.
- Maloney, George. *Man, the divine icon*. New Mexico: Dove publications, 1973.
- Monk of the Eastern church. *An outline of the Orthodox Tradition*. 2º ed. Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1978.
- Moreschini, Claudio y Norelli, Enrico. *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*. 2 tomos. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2007.
- Des Places, Édouard. “Introduction”. En *Diadoque de Photice Oeuvres spirituelles*, 9-83. París: Sources chrétiennes 5, 1966.
- Plested, Marcus. *The Macarian Legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Rahner, Karl. *Theological Investigations*. Vol. 16. New York: Crossroad, 1979.
- “Regulae magistri novitiorum”. En *Institutum Societatis Iesu*, 3, editado por Compañía de Jesús. Florencia, 1893.

Rupnik, Marko; Špidlík, Card. Tomás. *El conocimiento integral*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2013.

Rupnik, Marko; Špidlík, Card. Tomás. *Teología de la evangelización desde la belleza*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2013.

Schlosser, Marianne. *Teología de la oración*. Salamanca: Sígueme, 2018.

Špidlík, Card. Tomás. *El “Starets” Ignacio: un ejemplo de paternidad espiritual*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.

Špidlík, Card. Tomás. “El valor de nuestros conocimientos y experiencias del mundo”. En *Experiencia y misterio de Dios*, 279-299. Madrid: Comillas / San Pablo, 2009.

Špidlík Card. Tomás. *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental. Guía para la lectura de los Ejercicios Espirituales*. Bilbao – Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2008.

Špidlík, Card. Tomás. *La espiritualidad del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

Špidlík, Card. Tomás. *La oración según la tradición del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

Špidlík Card. Tomás. “*Sentire e gustare le cose internamente*”. *Lecture per gli Esercizi*. Roma: Lipa, 2006.

Stewart, Columba. “*Working the earth of the heart*”. *The messalian controversy in history, texts and language to AD 431*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 2011.

Uríbarri Bilbao, Gabino. *Teología de ojos abiertos*. Santander: Sal Terrae, 2018.

Villecourt, Louis. “La Date et l’origine des “Homélies spirituelles” attribuées à Macaire”. En *Comptes rendus des séances de l’Accadémie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 250-258. Paris, 1920.

Ware, Kallistos. “Preface”. En *Pseudo-Macarius, The fifty spiritual homilies and the great letter*, editado por G. Maloney, xi-xviii. New York: Paulist, 1992.

VOCES DE LOS DICCIONARIOS

Azéma, Yvan. “Théodoret de Cyr”. En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. XV. Fundado por M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, 418-435. Paris, 1991.

Bareille, G. “Euchites”. En *Dictionnaire de théologie catholique* V. Dirigido por A. Vacant y E. Mangenot, 1454-1465. Paris, 1913.

Beck, Edmond. "S. Ephrem". En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. IV, 788-800. París, 1960.

Canevet, Mariette. "Sens Spirituel". En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* XIV, 598-617. París, 1990.

Cavalcanti, Elena. "Teodoreto de Ciro". En *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*. 2ªed. Dirigido por Angelo Di Berardino, 2070-2072. Salamanca: Sígueme, 1998.

Desprez, Vincent; Canévet, Mariette. "Macaire". En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. X, 20-43. París, 1980.

Desprez, Vincent, Miquel Pierre. "Plèrophoria". En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. XII, 1813-1821. París, 1986.

Farrugia, E.G. "Diadoco de Fótica". En *Diccionario de la mística*. Dirigido por L. Borriello, E Caruana, M.R. Del Genio y N. Suffi, 562-565. Madrid: San Pablo, 2002.

Farrugia, E.G. "Efrén el sirio". En *Diccionario de mística.*, 596-598. Madrid: San Pablo, 2002.

Gribomont, Jean. "Mesalianos". En *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, 1432. Salamanca: Sígueme, 1998.

Guillaumont, Antoine. "Messaliens". En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. X, 1074-1083. París, 1980.

Hausherr, Irénée. "Centuries". En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. II, 416-418. París, 1953.

Pacho, Eulogio. "Iluminismo místico". En *Diccionario de espiritualidad* II. 2ª ed. Dirigido por Ermanno Ancilli, 287-292. Barcelona: Herder, 1987

Des Places, Édouard. "Diadoque de Photicé". En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. III, 817-834. París, 1957.

Léonard, Augustín. "Expérience spirituelle". En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. IV, 2004-2026. París, 1960.

Riggi, Calogero. "Diadoco de Fótica". En *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, 589. Salamanca: Sígueme, 1998.

Rilliet, Frédéric. "Efrén Sirio". En *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, 685-688. Salamanca: Sígueme, 1998.

Siebben, Hermann Josef. "Mnèmè Theou". En *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. X, 1407-1414. París, 1980.

Sorsoli, Cirillo. “Diadoco de Fótime”. En *Diccionario de espiritualidad I*, 580-583. Barcelona: Herder, 1987.

Sorsoli, Cirillo. “Efrén”. En *Diccionario de espiritualidad I*, 664-665. Barcelona: Herder, 1987.

Sorsoli, Cirillo. “Macario”. En *Diccionario de espiritualidad II*, 523-524. Barcelona: Herder, 1987.

Špidlík, Tomás. “Macario el egipcio”. En *Diccionario de mística*, 1106-1107. Madrid: San Pablo, 2002.

Diccionario Manual Griego-Español, 2ª ed. Dirigido por José M. Pabón S. de Urbina. Barcelona: Biblograf, 1967.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	1
CAPITULO I.....	7
LA CONTROVERSI A MESALIANA: INDICIOS DE UN DEBATE ECLESIAL SOBRE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL.....	7
I. EL ORIGEN DEL TÉRMINO Y EL CONTEXTO: UNA CONSIDERACIÓN DE TRES DOCUMENTOS.....	8
1. EL TEXTO DE EFRÉN EL SIRIO: LA MENCIÓN DE UN GRUPO HERÉTICO	9
2. EL TEXTO DE TEODORETO DE CÍRO: MÁS CARACTERÍSTICAS EMERGEN.....	10
3. UNA CONDENA EXPLÍCITA: EL CONCILIO DE ÉFESO DE 431	12
II. LAS CREENCIAS Y LAS PRÁCTICAS MESALIANAS	13
1. CINCO PUNTOS DE UNA POSIBLE «DOCTRINA» MESALIANA	14
2. CINCO PUNTOS SOBRE SU VIDA ECLESIAL Y SOCIAL.....	16
III. UN LENGUAJE ESPIRITUAL	18
1. LA EXPERIENCIA DE DIOS SENTIDA.....	19
2. LA EXPERIENCIA DE DIOS SENTIDA EN PLENITUD	20
IV. CONCLUSIONES	22
CAPÍTULO II	23
LA EXPERIENCIA DE DIOS EN PLENA CONCIENCIA, SENTIMIENTO Y OPERACIÓN: LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL DE MACARIO	23
I. EL ESTILO LITERARIO: LOS EJEMPLOS QUE ILUSTRAN LA VIDA ESPIRITUAL .	25
1. LA VIDA ESPIRITUAL COMO PROCESO DE CAMBIO.....	26
1.1. Las metáforas de cambio y de construcción.....	26
1.2. Ejemplos tomados de la naturaleza.....	28
2. LAS COMPARACIONES ENTRE EL CUIDADO MATERNO Y EL CUIDADO DIVINO	29
3. EL AMOR APASIONADO ENTRE DESIGUALES	30
4. LAS PARÁBOLAS SON COMO MODELOS DE LA VIDA ESPIRITUAL	31
II. LA ANTROPOLOGÍA BÍBLICA DEL CORAZÓN.....	32
1. EL SER HUMANO COMO IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS	32
1.1. El ser humano como la imagen y la semejanza de Dios	33
1.2. Hecha para la relación con Dios.....	35

1.3.	El alma como imagen de Dios.....	35
1.4.	El alma como preciosa creación de Dios	36
2.	LOS EFECTOS DAÑINOS DEL PECADO.....	37
2.1.	Antes de la caída.....	38
2.2.	Dominado por las pasiones	38
2.3.	Con el corazón y sus pensamientos oscurecidos	40
3.	EL CORAZÓN	41
3.1.	La sede del ser humano.....	42
3.2.	El corazón es la sede del combate espiritual.....	43
4.	LA LIBERTAD	44
4.1.	La libertad como responsabilidad.....	44
4.2.	La libertad que revela la naturaleza mutable del ser humano	45
4.3.	La libertad como movimiento en relación	46
5.	CONCLUSIONES ANTROPOLÓGICAS.....	47
III.	EL ITINERARIO ESPIRITUAL CARACTERIZADO POR EL DISCERNIMIENTO... 48	
1.	LA ORACIÓN ASIDUA ES UN DON QUE LLEVA LA PRÁCTICA DE LA CARIDAD.....	48
1.1.	Una actividad de día y noche	49
1.2.	Dios que nos enseña rezar	50
1.3.	La oración y la práctica de la caridad	51
2.	EL COMBATE ESPIRITUAL.....	53
2.1.	Vivir el drama del combate espiritual sin drama.....	53
2.2.	El combate espiritual revela el movimiento hacia Dios como procesual	55
2.3.	El combate espiritual es unión con Cristo.....	56
3.	LA GRACIA QUE SANA Y LIBERA	57
3.1.	La gracia que sana y amansa.....	58
3.2.	Los variados refinamientos de la gracia.....	60
3.3.	La gracia que convive con la tentación.....	62
IV.	LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL..... 64	
1.	SENTIR Y EXPERIMENTAR LA DIVINIDAD.....	65
1.1.	La experiencia de Dios como elemento fundamental de la vida cristiana.....	65
1.2.	Sentir en plenitud y certeza – la plerophoria.....	67
2.	EL LENGUAJE DEL AMOR.....	69
2.1.	Heridos por el amor ardiente.....	69
2.2.	Amados para amar con un amor ardiente.....	70
2.3.	Heridos por el amor para amar a los otros	72
3.	EL DISCERNIMIENTO EN LA OBRA DE MACARIO	72
3.1.	Preguntarse por dónde está el corazón y el alma.....	73
3.2.	El buen fruto que Dios espera de nosotros.....	74
V.	CONCLUSIONES	74
	CAPÍTULO III.....	77

VOLVER A VIVIR BAJO EL AMOR ARDIENTE DE DIOS: LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL DE DIADOCO DE FÓTICE..... 77

I. LAS OBRAS DE DIADOCO..... 78

1. LA CENTURIA: UNA OBRA PARA LA MEDITACIÓN E INTERIORIZACIÓN..... 78

II. LA ANTROPOLOGÍA DE DIADOCO 80

1. EL SER HUMANO: LA IMAGEN Y LA SEMEJANZA DE DIOS 80
 - 1.1. La imagen de Dios 81
 - 1.2. La semejanza de Dios 81
2. TÉRMINOS ANTROPOLÓGICOS 84
 - 2.1. El alma 84
 - 2.2. El corazón..... 86
 - 2.2.1. *Vivir y amar desde el corazón* 86
 - 2.2.2. *El corazón y los buenos y malos pensamientos* 88
 - 2.3. La relación entre el cuerpo y el alma..... 89
 - 2.3.1. *El cuidado del cuerpo* 89
 - 2.3.2. *Una casa de relación y de comunicación*..... 91
 - 2.3.3. *La pugna entre el Dios y el mal para la unidad del cuerpo y alma* 91
 - 2.4. El intelecto..... 92
 - 2.4.1. *El nous cristiano dentro de un camino espiritual*..... 93
 - 2.4.2. *Conocimiento y amor* 94
 - 2.4.3. *La experiencia gozosa de Dios sentida por el intelecto*..... 95
3. LOS SENTIDOS ESPIRITUALES 96
 - 3.1. El sentido del alma – descripción general..... 97
 - 3.2. El sentido fracturado por el pecado 98
4. CONCLUSIONES ANTROPOLÓGICAS 99

III. EL RECUERDO DE DIOS, EL GUSTO Y EL GOZO DE LA DIVINIDAD Y EL DISCERNIMIENTO: LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL DE DIADOCO 100

1. EL «FERVIENTE» RECUERDO DE DIOS 101
 - 1.1. Las expresiones utilizadas..... 101
 - 1.2. Una actividad del intelecto..... 102
 - 1.3. Ejercicio para combatir el mal..... 103
 - 1.4. Ejercicio para el discernimiento 104
 - 1.5. Ejercicio hacia la unión con Dios 105
 - 1.6. Volver a vivir bajo el amor ardiente 106
2. LOS SENTIMIENTOS DE PLENITUD 107
 - 2.1. La experiencia de Dios: un vocabulario amplío 108
 - 2.2. El gozo como ejercicio de la caridad..... 109
 - 2.3. El gusto y el gozo: objeto de discernimiento 110
 - 2.4. El gusto y el gozo permiten el discernimiento 112
3. EL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL 113
 - 3.1. Las múltiples distinciones y diferenciaciones 114
 - 3.2. El discernimiento de la consolación 115
 - 3.3. El carácter pedagógico de la desolación 117

3.3.1.	<i>La desolación que sucede para corregirnos</i>	118
3.3.2.	<i>La desolación que sucede cuando Dios se retira</i>	119
IV.	CONCLUSIONES	121
	CONCLUSIONES GENERALES	123
	BIBLIOGRAFÍA	127