

Utopías de sabiduría y santa locura: Ensayo sobre la mística cristiana de raíz bizantina primitiva

Utopies de sagesse et sainte folie: un essai sur la mystique chrétienne de racine byzantine primitive

Utopias of wisdom and holy madness: Essay on Christian mysticism of early Byzantine roots

Jorge Osorio



Edición electrónica

URL: <http://polis.revues.org/6712>
ISSN: 0718-6568

Editor

Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas (CISPO)

Edición impresa

Fecha de publicación: 20 décembre 2003
ISSN: 0717-6554

Referencia electrónica

Jorge Osorio, « Utopías de sabiduría y santa locura: Ensayo sobre la mística cristiana de raíz bizantina primitiva », *Polis* [En línea], 6 | 2003, Publicado el 21 enero 2013, consultado el 30 septiembre 2016. URL : <http://polis.revues.org/6712>

Este documento fue generado automáticamente el 30 septembre 2016.

Utopías de sabiduría y santa locura: Ensayo sobre la mística cristiana de raíz bizantina primitiva

*Utopies de sagesse et sainte folie: un essai sur la mystique chrétienne de racine
byzantine primitive*

*Utopias of wisdom and holy madness: Essay on Christian mysticism of early
Byzantine roots*

Jorge Osorio

La mística es una irrupción de lo absoluto en la
historia.

(E. M. Cioran, *De Lágrimas y Santos*)

Introducción

- 1 El propósito de este ensayo es describir cuatro fábulas místicas que han configurado la espiritualidad bizantina primitiva*. A nuestro entender, constituye la espiritualidad bizantina primitiva tanto la mística greco-bizantina de los siglos II al V, como, lo que se ha llamado, “la fase ascendente” de la doctrina espiritual bizantina, que se extiende desde el siglo VI al X. En el núcleo original de esta espiritualidad está Orígenes (h. 185-254), discípulo de Clemente de Alejandría (muerto h. 215), que enlazó la doctrina espiritual de las Escrituras con la doctrina de la “escala espiritual”, de gran influencia en el monaquismo cristiano oriental, uno de cuyos primeros exponentes sistemáticos fue Macario el Egipcio (h. 300-h. 390). En efecto, la doctrina de Macario, que tuvo rasgos neoplatónicos, estableció las bases del concepto de “oración en el Espíritu”, que está en el centro de la espiritualidad bizantina. Otro hito significativo de este proceso inicial fue la obra de Efrén el Sirio (h. 306-373) que influyó, con sus Himnos, en los Padres Capadocios, especialmente en Basilio Magno (330-379) y en la tradición filocalica posterior. Por su

parte, Gregorio Nacianceno (330-390) estableció las bases de otro aspecto constitutivo de la espiritualidad bizantina, cual es la teología apofática o negativa (el conocer por medio del no-conocer). Sin embargo, la importancia de todas estas fuentes doctrinales no se comparan con el poder simbólico e influencia práctica que tuvieron en el imaginario monástico y espiritual bizantino primitivo la “Vida de San Antonio”, escrita por San Atanasio (h. 295/300-373), que se constituyó en el “espejo de monjes” por excelencia en el mundo bizantino, el “Tratado Práctico” de Evagrio Pontico (346-394) y la “Escala Espiritual” de San Juan Climaco, monje del Sinaí (579-649).

- 2 Cabe señalar, además, que entre los siglos IV y VII destacan otros exponentes que llegarán a tener influencia en la espiritualidad bizantina como son Nilo de Ancira (muerto 430), que retomó las ideas de Macario, y Simeón Estilita el Viejo (h. 390-459) que acentuó el componente místico de la espiritualidad greco-bizantino, Diadoro de Fotice (muerto h. 486) que une la doctrina de Macario con la teoría práctica de Evagrio y Pseudo Dionisio (siglo V-VII), que sistematizó, en forma original, todas estas tradiciones místicas bajo la influencia del pensamiento de Platón y de Plotino y terminó por consagrar la teología apofática, como el sello de la espiritualidad bizantina. Sin embargo, la “Vida de San Antonio”, el “Tratado Práctico” de Evagrio y la “Escala Espiritual” de Juan Climaco, sin desmerecer la majestad de las obras de los monjes y teólogos que hemos señalado, tuvieron un peso simbólico mayor, en cuanto condensaron la enseñanza de estos grandes maestros de la espiritualidad bizantina en textos “prácticos”, que llegaron a transformarse en obras accesibles, didácticas y que reflejaron por varios siglos, de manera muy clara, el ideal ascético y espiritual bizantino. No obstante, a estos textos debemos agregar otra tradición de gran influencia en la espiritualidad bizantina primitiva, como fue la corriente popular de los “santos locos”, que también consideraremos en este ensayo.
- 3 Entenderemos por “fábulas”, según la expresión de Michel de Certeau, un conjunto de estrategias narrativas, que, en el caso de los textos místicos, se constituyen como textos sustentados tanto en una teología espiritual, como en una teoría práctica acerca de las vías que el monje, o el cristiano en general, deben transitar para acceder al conocimiento de Dios, para lograr que estos trasciendan su condición terrenal, en búsqueda de un estado más pleno, de una completa perfección espiritual. En esta perspectiva, una tradición mística es un conjunto de experiencias espirituales, transformadas en escritura, que serán leídas y reelaboradas, en distintas fases históricas, guardando su núcleo de sentido, o bien reinterpretándose, según la visión de quien las reescribe. Estas tradiciones místicas refieren a un misterio y a un silencio, a algo que está oculto y que es preciso revelar para emprender el correcto camino hacia Dios. Por tanto, al misterio siempre le corresponde una fábula, pues la mera narración lineal y racional es insuficiente para expresar la vía apofática, de ahí que los místicos recurran a metáforas y alegorías y a lenguajes de negación, que manifiestan más plenamente las paradojas de su experiencia y de su “no-saber”.
- 4 Nuestro ensayo analizará las tradiciones desarrolladas a partir de los textos que hemos destacado más arriba: la “Vida de San Antonio”, escrita por San Atanasio (Siglo IV), del “Tratado Práctico” de Evagrio Póntico (Siglo IV), de la “Escala Espiritual” de Juan Climaco (Siglos VI y VII) y de la “Vida de Simeón el Loco”, escrita por Leoncio de Neápolis (primera mitad del siglo VII). Estas tradiciones se originan en el ámbito cristiano oriental, y forman parte de cuerpos doctrinales, teológicos y espirituales complejos y que se expresan en programas narrativos propios de la literatura patrística y monacal, como el

modelo de los dichos (apogemas), el modelo ascético de los tratados teológicos y prácticos, el modelo moral de los consejos, espejos de monjes y códigos de comportamiento y el modelo “demoníaco” o catálogos de preparación para el combate espiritual.

En cada caso no pretendemos realizar un estudio técnico de los textos. Para todas las obras referidas existen notables estudios críticos. Lo que nos proponemos, en este ensayo, es identificar, a partir de nuestra lectura de los textos, los núcleos de sentido y fondo para definir una tradición o fábula particular.

- 5 Queremos señalar, también, que para lograr los fines del ensayo tendremos siempre, como horizonte de referencia, la llamada fase de “irradiación” de la espiritualidad bizantina (siglos XI-XVIII) que comienza con Simeón, el Nuevo Teólogo (949-1022) y su discípulo Nicetas Estétatos (h. 1000- h. 1080), que llevaron la mística bizantina a un importante renacimiento y desarrollo especulativo. Nicetas difundirá en Constantinopla, en el Montes Athos y en el Sinaí, la doctrina de la contemplación de la luz u “oración interior”, que influyó posteriormente en Gregorio Sinaíta (1255/1265-1377) y en Gregorio Palamas (1296-1359), que elaboraron la base teórica de la “oración”, en cuanto doctrina del “sosiego interior” (hesychia), dando lugar al “hesicasmo”, enseñanza central del canon espiritual bizantino, recogida posteriormente en la Filocalia (siglo XVIII), que es una magnífica fuente del canon de la antigua espiritualidad cristiana bizantina. Por esta razón, procuraremos en el análisis de cada tradición, establecer sus vínculos filocálicos (el murmullo filocálico, como lo ha llamado un autor contemporáneo).
- 6 Debemos reconocer la importancia que ha tenido, en la preparación de este ensayo, la lectura de la obra de Michel de Certeau “*La Fábula Mística*”, que siendo un estudio de la mística occidental de los siglos XVI y XVII, nos ha sugerido una manera nueva de apreciar la historia de las mentalidades religiosas y de los textos místicos. A él debemos el uso de la expresión “fábula”, para dar cuenta de la ciencia experimental de los místicos.

Cuestiones historiográficas en torno al estudio de la mística

- 7 Michel de Certeau sostiene que los estudios históricos sobre grupos, ideas y escritos espirituales y místicos deben presentarse bajo la formalidad de una historia de ausencias¹, y no asimilarlos automáticamente a correlaciones económicas o sociales, o a fenómenos actuales. Por ello, el historiador francés, plantea la necesidad de contar con ciertas reglas para analizar textos místicos. De partida, nos invita a considerar los textos místicos como manifestaciones que se mueven en lo cotidiano y que tienden a transformar el detalle en mito. El éxtasis o la alusión a cualquier otra experiencia espiritual introduce al historiador a una especie de hermenéutica del silencio, a un proceso de documentación de la distinción, del fragmento y de la escisión que lleva toda manifestación mística. Nunca el historiador podrá construir “series” que reduzcan técnicamente la explicación de la experiencia mística. Su propósito debe ser, más bien, identificar y entender su palabra sorpresiva, su “fábula”, que unifica vida y muerte, acontecimientos y eternidad, en que los cuerpos individuales² narran la historia de las experiencias desde el “sentido” de las mismas. De este modo, la historia de la espiritualidad y de la mística debe ser planteada como una investigación de un problema existencial, a través de dispositivos de

lenguaje. El “otro”, el que organiza o produce un texto místico está dentro del texto como fábula y sentido.

- 8 De Certeau ha propuesto una teoría para elaborar la historia de los místicos, que nos parece muy atractiva, como base conceptual y metodológica para nuestro ensayo: el gesto de “hacer un retiro”, de “retirarse” es el indicador de un fenómeno universal, que implica una tensión con las instituciones religiosas, un “recorte de lugar”, que circunscribe un campo de prácticas propias, generando una redistribución de los espacios religiosos, según sea la variante de los discursos místicos y espirituales que se analizan. Las “ruinas”, la “nada”, que buscan los místicos constituyen un discurso radical, que, se establece en la historia, como una tradición, que ha tenido siempre una influencia en las instituciones y en el imaginario religioso de las culturas, como la expresión de una ecología de dos prácticas claves: la sustracción (extática) y la virtuosidad o santidad (técnica) que producen las palabras propias del “arrebato”. La tradición espiritual bizantina primitiva llamó “locura espiritual”, “locura de Cristo” o “loca santidad” a esta relación entre arrebato y retórica.
- 9 F. G. Maier ha descrito el “carácter bizantino” como una coincidentia oppositorum, que integra curiosidad intelectual, placer por la discusión vivaz y el argumento sutil, refinamiento, elegancia, placer en el lujo, impresionabilidad, junto a mezquindad, corruptibilidad, crueldad implacable y odios, pero también exaltación mística y religiosidad. Según Maier, la amenaza continua de las invasiones bárbaras y de las arbitrariedades de los funcionarios públicos, generaron dos tipos de reacciones de defensa en el mundo bizantino: la desconfianza y el disimulo y la religiosidad y la esperanza sobrenatural³. Es la fe, según la opinión de este historiador, la responsable de la original particularidad de la concepción del mundo de Bizancio, no son los dogmas y los debates teológicos, sino las formas especiales de espiritualidad que nacieron de la convicción de que la vida provenía de un único espíritu creador divino y que se redimía por la obra del único hijo de Dios. La existencia universal e inalterable de Dios constituye el contenido y significado de toda idea de trascendencia bizantina, y los caminos hacia ella no son el análisis dialéctico y racional de la fe a través de la teología, sino la vida ascética, mística y contemplativa, concluye Maier ⁴.
- 10 Siguiendo este planteamiento de Maier, la postura básica de la espiritualidad bizantina se manifiesta en el carácter invariable de la liturgia, en la arquitectura de las iglesias, en los iconos y en el silencio, como respuesta a la severidad hierática de la imagen. El monje y el santo bizantino consiguen vivir esta paz de la comunión contemplativa como máxima expresión de la fe cristiana, como una paz inmóvil, que es también creadora de trascendencia. Este ideal religioso bizantino es posible de alcanzar para el creyente común, a través de la liturgia, y se expresa de una manera modélica en la vida de los monjes y santos que constituyen el paradigma de la experiencia espiritual y el signo de la perfección cristiana, reconocidos por la sociedad.
- 11 Patlagean y otros señalan que el “sistema cristiano de Bizancio”, es el resultado del cuerpo de sermones de los grandes obispos de las urbes desde fines del siglo IV y, sobre todo, de los relatos místicos y de las vidas de santos elaborados en el espacio monástico para la educación de los mismos monjes y para el pueblo creyente. Para estos autores, las experiencias de las precariedades de la vida humana (cosechas amenazadas, epidemias, temor a las faltas colectivas) generan, en el mundo bizantino, una idea de trascendencia que reconoce la importancia de mediadores capaces de sanar enfermos, dar consuelo, proteger los campos, revelar el porvenir, ofrecer un ideal de vida religiosa según el

Evangelio. Estos mediadores de la fe del pueblo fueron los monjes, que se constituyen como un poder masculino, situados en un espacio distinto a los hombres comunes y corrientes, capaces de privarse de alimentos y de sueños, de llevar una vida ascética radical, exponer victoriosamente su cuerpo al demonio y practicar una rigurosa abstinencia sexual. Esta vida de privación es, en el imaginario bizantino, un test de mérito moral. El monje y el santo ejercen su rol de mediador, desde sus espacios monásticos o desde las aldeas donde viven, hacia toda la sociedad, la que reconoce y valora su misión. Todos los grupos sociales se inclinarán ante los ascetas estilistas, para obtener de la acción benéfica de estos santos personajes⁵.

- 12 H-G. Beck ha relevado el papel del imaginario monástico primitivo en la cultura bizantina, especialmente el de raíz copta, a través de la hagiografía de los santos del ciclo del Desierto y de las reglas y sentencias de los monjes (apoteogmas), que introducen en el campo de la teología y de la vida religiosa bizantina la experiencia del monaquismo cristiano, que se había constituido desde el siglo IV en Egipto, Palestina y Siria, no sólo como un espacio de espiritualidad, sino también como una institución cultural y política. Este monaquismo multiforme, pues incluye tanto a anacoretas como a cenobios y lauras densamente poblados, que practicaba un ascetismo radical, pronto fue elevado a la categoría de máxima expresión de la virtud cristiana. Los monasterios fueron constituyéndose, en muchos casos, como contrapesos a la autoridad jerárquica y participaron activamente en las disputas dogmáticas de esta primera época del cristianismo. Según Beck, lo más relevante de la iglesia bizantina primitiva, no son las luchas teológicas, ni las rivalidades de los obispos y de los patriarcas, sino, los modelos de santidad que encarnan los monjes y la liturgia de raíz cristológica y trinitaria, que tuvo su máxima expresión poética en Romanos y su himno litúrgico *Konkaktion* (siglo VI). Otras fuentes primitivas perdurables de la espiritualidad bizantina, en el balance de Beck, serán la veneración de las imágenes de los santos como portadores de gracias y de consuelo a los fieles y la literatura hagiográfica que conservó la idea original de vida espiritual fundada en la ascética de los monjes y en la vida de los “santos locos”. Liturgia y santa locura son componentes importantes de la cultura religiosa bizantina en la opinión de Beck⁶.
- 13 V. Lossky señala que el sello místico que tuvo la espiritualidad bizantina primitiva nos permite mirar de una manera nueva la historiografía de las disputas teológicas, que tiende a resaltar la historia del dogma y de la configuración de la jerarquía eclesiástica. En su *“Théologie Mystique de l’Eglise de l’Orient”*, Lossky señala que el desarrollo de las luchas dogmáticas sostenidas en la iglesia cristiana oriental está dominado por una lógica transversal y superior, cual es salvaguardar la posibilidad de que los creyentes alcancen la plenitud de la unión mística. Así, la Iglesia combate a los gnósticos para defender la idea de la divinización como fin universal; afirma contra los arrianos el dogma de la Trinidad consustancial, porque es el Verbo, el Logos, quien nos abre camino a la unión con la divinidad, y si el Verbo encarnado no tiene la misma substancia que el Padre, si no es verdadero Dios, nuestra divinización es imposible; luego, la Iglesia condena al nestorianismo para destruir la barrera que ha querido separar, en el mismo Cristo, al hombre de Dios; también combate el apolinarismo y el monofisismo para mostrar que, si la plenitud de la naturaleza humana ha sido asumida por Cristo, nuestra naturaleza entera debe entrar en unión con Dios; se opone a los monoteletas, porque no se podría llegar a la divinización fuera de la unión de las dos voluntades, divina y humana; en la Iglesia triunfa la postura contraria a los iconoclastas afirmándose la posibilidad de

expresar las realidades divinas en la materia, símbolo y prenda de la santificación de los cristianos; por último, en las disputas sobre el Espíritu Santo, sobre la gracia y sobre la Iglesia, también la preocupación central es la posibilidad y los medios para conseguir la unión con Dios. Para Lossky, toda la historia del dogma en el espacio eclesial y cultural bizantino se desarrolla siempre en torno al núcleo místico⁷.

- 14 En opinión de Cyril Mango, los santos, como también las iglesias bizantinas, son *speculum salvationis*. Mártires, confesores y monjes santos representan la conquista de la vida eterna como profesión (*homologían*), en medio de una comunidad de testigos, idea que se inscribe en el imaginario bizantino gracias al prestigio de la tradición de monaquismo primitivo y al rol que cumple la hagiografía y la literatura sobre los monjes, que se constituyen como medios de educación cristiana y fuente de identidad para la institución monástica propiamente bizantina⁸. Es importante destacar que la espiritualidad bizantina adopta este sello místico, entendiendo la ascética como una “ciencia práctica”, que tiene una fuente viva en los textos tradicionales que ya hemos mencionado: el texto hagiográfico antoniano de San Atanasio y las obras ascéticas de Evagrio y Juan Climaco. En la cultura cristiana de Bizancio, tiende a predominar la idea de vida religiosa como una *praktiké* o *scientia actualis*, como un método espiritual que purifica la parte afectiva del alma, según la expresión de Evagrio Póntico⁹, en sintonía con Casiano cuando sostiene que, para llegar a la *theoretiké*, el hombre debía poner todo el estudio y su energía en obtener primeramente esta ciencia práctica¹⁰.
- 15 Podemos decir que el cristianismo bizantino incorporó en su núcleo el modelo místico y contemplativo desarrollado en las fuentes arriba indicadas, a la manera de una “teología” que busca la reconquista de la imagen pura de Dios. En esta hipótesis seguimos los criterios del patrólogo checo Tomas Spidlik, quien plantea la espiritualidad bizantina como un movimiento destinado a la salvación de las almas, a través de los métodos ascéticos de los monjes y santos, como los medios más eficaces para purificar la imagen de Dios contaminada por el pecado¹¹. Este carácter icónico de la experiencia cristiana es una matriz en la espiritualidad bizantina, como lo han sostenido el historiador del arte Juan Plazaola¹² y el bizantinólogo chileno Héctor Herrera¹³.
- 16 Siguiendo con el planteamiento de Spidlik, el monaquismo integra en la espiritualidad bizantina su carácter catanístico, penitencial, de huída del mundo, integrando el concepto de “llanto sagrado”, que es propio de la fábula mística bizantina. Según la expresión de San Efrén, las lágrimas que caen sobre el cuerpo no resucitan al cadáver, pero las que caen sobre el alma la resucitan y la hacen vivir¹⁴. Javier Melloni describe al cristianismo bizantino como un impulso filocálico (es decir, como un impulso a vivir la experiencia espiritual tradicional), que busca la belleza de Dios oculta en la Creación, en que las “lágrimas” significan el inicio del verdadero conocimiento¹⁵. Esta naturaleza mística y filocálica de la espiritualidad bizantina se explica también, según Spidlik, por razones culturales, elaborando el itinerario de constitución de la fábula mística bizantina de la siguiente manera: los autores espirituales del oriente cristiano describen sus prácticas como “delicias” y ponen a disposición de los creyentes modos sistematizados de contemplación, a la vez que enseñan los métodos para ejercitarla por la influencia de la tradición griega. En efecto, Anaxágoras había declarado la *theoria* como verdadera finalidad de la vida humana, luego todos los filósofos estuvieron de acuerdo de que el entendimiento era la facultad humana más noble, pero, una vez que se releyó en clave cristiana este planteamiento, se llega a sostener que el entendimiento permanente del Creador (la contemplación) se consigue no sólo con los deseos de conocer, sino

primariamente con los deseos de amar a Dios; de este modo, se trata de “ver” (conocer) a Dios en todas las cosas. Para Spidlik, esta contemplación cristiana tiene un fondo místico desde el siglo IV, gracias a Gregorio de Nisa, que en su tratado de mística cristiana *"La Vida de Moisés"*, sistematiza las fases constitutivas del conocimiento progresivo de Dios: la primera, es la percepción de la fuerza divina que actúa en el mundo; luego viene la teología “positiva” por medio de conceptos racionales; ésta es superada por la “teología negativa” o “apofática”, que es la conciencia de que Dios trasciende todos los conceptos humanos; por último, el ser humano, “tomando las alas del amor”, capta el misterio divino a través del éxtasis “en medio de las tinieblas”. Por su parte, Evagrio pone al lado de la “mística de las tinieblas” la “mística de la luz”, sosteniendo que es no posible encontrar a Dios fuera de la inteligencia (*ek-stasis*), pero la misma inteligencia tiene que purificarse de manera que consiga aferrar el misterio divino en sí misma (*ek-statis*). Esto exige una purificación total, no sólo de pecados y pasiones, sino de todos los conceptos particulares. La conclusión de Spidlik es muy parecida a la de Lossky: en el período de las luchas dogmáticas y de formación de los símbolos de la fe se configura en la cultura religiosa bizantina un “gran sentido”, que trasciende lo dogmático, cual es el apego o reconocimiento del misterio¹⁶, con un marcado sello cristológico, como centro de la vida cristiana. Según Spidlik, la propia lucha contra el iconoclasmo y la victoria de la ortodoxia (846) no son un fenómeno marginal en la configuración de la fábula mística bizantina, pues ella dio lugar, a una idea de Cristo, como Dios-Hombre, centro y raíz de toda la realidad (y liturgia) cósmica, a las que los creyentes son invitados a participar. Así, el icono significa ver a Dios en todo lo creado y santificar lo creado, en sus formas, en sus colores, constituyendo un lugar de encuentro con Dios y con los santos¹⁷.

17 Esta espiritualidad visual y “del corazón”, propia del mundo bizantino, se puede apreciar de manera significativa en el arte. Héctor Herrera sostiene que el arte bizantino es un “arte ascético” y, citando a Evagrio, describe el fundamento de tal ideal a partir de esta sentencia: “cuando estés orando, no te representes a Dios como una imagen visible presente en ti. No permitas que tu inteligencia quiera captar las huellas de una forma cualquiera: “sé incorpóreo ante Cristo incorpóreo y lo entenderás”¹⁸. Pero este arte, como expresión de la espiritualidad bizantina, no se puede separar de la liturgia, de manera que, junto con el espacio monástico, hay que reconocer otros espacios claves en los que se manifiesta tal espiritualidad: la celebración litúrgica y el altar eucarístico¹⁹. El Pseudo Dionisio describió en su *"Jerarquía Eclesiástica"* el carácter místico y simbólico de la liturgia, lo que da sentido, por ejemplo, a la disciplina que exigía, en la Celebración, la repartición de funciones sagradas y el alejamiento de los catecúmenos, de los energúmenos y de los penitentes, antes de iniciarse la plegaria eucarística. En esta misma perspectiva, podemos destacar que, desde el siglo VII, la concepción de Cristo Pantocrator se integra al culto en un solo misterio: cielo y tierra se funden en un orden (el altar) que lo abarca todo²⁰. La vida del cristiano se centra en el altar, lo que se expresará en el arte, en la iconografía y en la vida devocional.

18 La influencia de la mística del monaquismo en la espiritualidad bizantina ha sido reconocida en la historiografía del Oriente cristiano, tanto en la que se elabora en el mundo occidental, católico y protestante, como en la que se elabora en el mundo Ortodoxo. En textos recientes se intenta recuperar las tradiciones o fábulas primitivas, como fueron la locura en santidad o el radicalismo ascético²¹ como un núcleo constituyente de la fase de “irradiación” de la espiritualidad bizantina cuyo canon está en la Filocalia, que recoge más plenamente la tradición inaugurada por el proyecto

"renacentista" y especulativo de Simeón el Nuevo Teólogo, considerado como un puente entre las tradiciones del Desierto, la de Evagrio, la de Juan Climaco, la de los santos locos y las nuevas realidades, como son la tendencia a la privatización del culto, la devoción a María, como Theotókos y, también, como guía de peregrinos y viajeros, e intercesora de la paz del Imperio y el predominio devocional de las representaciones del misterio de la Ascensión de Cristo, en cuanto símbolo de la Parusía, de la lucha contra el Anti Cristo, de la segunda venida de Cristo a la tierra y del juicio final, todas manifestaciones de una la espiritualidad más sensible a los temores y miedos colectivos²². Es ya el momento de entrar al corazón de este ensayo.

La Fábula Antoniana

- 19 García Colombás caracteriza el ciclo original del monaquismo cristiano, el de los Padres del Desierto y del primer cenobitismo, por su radicalismo ascético y por el tono desafiante que su experiencia tuvo para la cristiandad de la época, resumiéndose en él la sabiduría espiritual y teológica alejandrina y la sencillez de la espiritualidad copta²³. La historiografía y la patología coinciden en definir la Vida de San Antonio (VA), escrita por San Atanasio hacia 360, como la fuente más significativa de este ciclo fundacional²⁴. Nuestro propósito es referirnos a este texto, y circunstancialmente al movimiento que generó, buscando los aspectos que influyen en la configuración de la espiritualidad bizantina²⁵. No pretendemos, entonces, realizar un análisis técnico-documental exhaustivo. Tuvimos la oportunidad de hacerlo con ocasión de nuestro examen de grado, en 1979, bajo la dirección del Doctor Héctor Herrera ²⁶.
- 20 En primer lugar, es preciso señalar que la *Vida de San Antonio* tiene un importante sello doctrinal, pues se elabora en el marco de un doble objetivo: por una parte, se trata de difundir el ideal monástico, pero también fundamentar tal ideal en la ortodoxia atanasiana. Dado que la hagiografía monástica vino a resaltar, luego de la época del cristianismo martirial, el monaquismo como un nuevo tipo de martirio (VA, cap. 47-48), Atanasio asimila el ideal ascético de los anacoretas a la virtud de los mártires y confesores. En el contexto de "paz para la Iglesia", que se vive en el período constantiniano, el monaquismo es un proyecto de radicalización eclesial que se propone, post época martirial, otro tipo de resistencia y de heroísmo: la conquista de la perfección (VA, cap. 49-88) en cuanto una anticipación de los goces celestiales. En tal sentido, la búsqueda de la soledad y del silencio de los anacoretas son una forma de amar; la huída del mundo es una renuncia al egoísmo de la sociedad, una liberación de la ataduras, "abandonándose a sí mismo".
- 21 Este camino de abandono se construye a partir de los misterios de la fe. Dios es "encontrado" a través de una vinculación íntima que liga profundamente al monje con Dios, lo que significa máxima fidelidad, confianza y abandono de los propios deseos para aceptar sólo los del Otro. Esto significa, en el lenguaje de Atanasio, ser "hombre de Dios", expresión suprema de perfección y redención. El ideal atanasiano implica una ascesis de progreso continuo: la perfección es un camino, un método, la búsqueda del dominio perfecto de sí para lograr la contemplación exclusiva de Dios. El "camino" se entiende como un combate espiritual y un discernimiento de espíritus (VA, cap. 16-43) y en cuanto tal se representa como una demonología²⁷, que es un aspecto muy importante en la fábula mística antoniana y que influye significativamente en la espiritualidad bizantina, como ha

sido expuesto por Antonio Bravo García, refiriéndose al desarrollo del catálogo demonológico bizantino de raíz monástica post *Vida de San Antonio*²⁸.

- 22 En la espiritualidad bizantina, la *Vida de San Antonio* (como también los *Apotegmas de los Padres del Desierto*) funcionó como un “espejo de monjes”, más que una biografía propiamente tal²⁹, y planteó un tema que permanecerá durante todo el transcurso de la cultura bizantina en el plano espiritual: ¿cómo se puede realizar el ideal de la perfección cristiana? La espiritualidad bizantina entendió la teología como vida: el dogma debe ser vivido y sólo vivido se le puede comprender de algún modo. Aunque es un texto ortodoxo del siglo XIX, es interesante lo que al respecto señala el obispo Filareto de Moscú: “El credo no os pertenece sino en la medida en que lo vivís...Ninguno de los misterios de la sabiduría de Dios, incluso el más secreto, debe pareceros extraño o totalmente trascendente, sino que con humildad debemos adaptar nuestro espíritu a la contemplación de las cosas divinas”³⁰. La revelación no se ha dado para nuestra curiosidad, sino para nuestra salvación.
- 23 Atanasio, además, plantea un tema adicional que también es constitutivo de la espiritualidad bizantina: la teología no por ser mística deja de ser reflexiva e inteligente. Pero esta inteligencia debe ser integrada a todo el ser. En este sentido, la obra antoniana de Atanasio pone los cimientos a una discusión que se expresará posteriormente en el espacio religioso bizantino: el de la teología apofática. En efecto, el Pseudo Dionisio en su *Teología del Misterio* distinguirá dos vías teológicas posibles para acceder a Dios: una procede por afirmaciones (teología positiva), y otra procede por negaciones (apofática). La primera nos lleva a un cierto conocimiento imperfecto de Dios, y la segunda, nos conduce a una “ignorancia total”, que es la vía perfecta que corresponde a Dios, que es Incognoscible por naturaleza, que es trascendente y oscuro por exceso de luz³¹. En la teología espiritual bizantina la vía principal es la apofática: a Dios sólo se le capta en el silencio. Por esta razón, la espiritualidad bizantina tiene su núcleo de sentido en el misterio, en la adoración, y en la unión con Dios. El camino para acceder a Dios es místico. Así, por ejemplo, el dogma no debe pretender captar a Dios, sino permitir “ser captados por El”. Esto es una experiencia de la comunidad y, por lo mismo, debe ser llevado a la liturgia en forma de símbolo o de himno. La cumbre del misterio en esta tradición está en la filantropía de Dios³², que lleva al escándalo de la Cruz, a la locura del amor a Dios, que se representa en los anacoretas del Desierto (“locos de Dios”), y en los santos locos bizantinos. En su *Iniciación a la Teología Bizantina*, J. Meyerdorff señala, refiriéndose a este asunto, que “lo propio de la creación no es la contemplación de la esencia divina, inaccesible, sino la comunión con la energía divina, la transfiguración y la transparencia a la acción divina en el mundo”³³.

La Fábula de Evagrio Pontico

- 24 El monaquismo cristiano primitivo tuvo un sello literario por su carácter de movimiento contracultural, sostiene Bravo García³⁴. No es accidental, entonces, que en Evagrio Pontico encontremos un proyecto narrativo, una fábula mística, de gran amplitud y resonancia teológica y didáctica. Así como la *Vida de San Antonio* tuvo una gran difusión especular (didáctica) entre los monjes, la obra espiritual de Evagrio Pontico aportó una importante dosis de misticismo reflexivo, sin abandonar sus propósitos pedagógicos y prácticos. No por nada el texto al que nos vamos a referir en este ensayo se conoció como *“Tratado Práctico”*³⁵. Sin embargo, es preciso reconocer que la corriente propiamente

especulativa de la mística bizantina comienza con Máximo el Confesor, que complementa el misticismo "irracional" de Egipto con una literatura ascética sistemática³⁶. Pero la obra de Evagrio Pontico constituyó un cuerpo narrativo de más influencia. Su obra "*Capítulos Gnósticos*", texto más dogmático que espiritual, fue considerada herética por la ortodoxia cristiana, pero los hesicastas valoraron su doctrina ascética, lo que explica su incorporación en la *Filocalia*³⁷.

- 25 Dado a interesarse por temas no resueltos por el magisterio de la época, Evagrio fue un escritor polémico y se le sindicó como origenista al morir en 399, y ,por tanto, declarado hereje por el Concilio de Constantinopla (553). A pesar de estos antecedentes, Evagrio gozó de un significativo reconocimiento en el mundo monástico y distintas fuentes hacen elogios a su persona y su obra (por ejemplo, la "*Historia Lausiaca*" y en los *Apotegmas de los Padres*)³⁸. Tanto su "*Tratado Práctico*" (TP) como las "*Bases de la Vida Monástica*" fueron manuales insustituibles de vida ascética. No obstante su condenación en el Concilio de Constantinopla, sus obras se siguieron difundiendo, distinguiéndose entre las de carácter dogmático (que se consideraban origenistas) y las "prácticas". Casiano difundió el pensamiento de Evagrio sin mencionarlo ni una sola vez³⁹. Tendrá influencia, asimismo, en Juan Climaco.
- 26 García Colombás considera a Evagrio como uno de los más puros representantes del monaquismo docto, formado en la escuela capadocia y lector de Orígenes, "pensador profundo", lo llama ⁴⁰. En la síntesis que el mismo García Colombás hace de su pensamiento, sostiene que para Evagrio, así como para Orígenes, la vida espiritual consta de dos partes: la ascesis o lucha contra las pasiones y los demonios (*praktiké*) y la contemplación (*gnosis*) que consiste en una mística intelectualista. Entre ambas partes se sitúa la *apátheia*, entendida como la liberación del dominio de las pasiones, tanto somáticas como psíquicas, que constituye el término de la vida ascética, y a la vez, su principio, siendo condición necesaria de la vida mística, señala García Colombás⁴¹.
- 27 Este filósofo del desierto (así lo llama García Colombás) contribuyó a la espiritualidad bizantina primitiva sistematizando la teoría de los ocho *logismoi* (gula, lujuria, avaricia, tristeza, cólera, acedia, vanagloria y orgullo), de donde deriva también la clasificación occidental de los siete pecados capitales. ¿Cómo se constituye en Evagrio esta teoría?: el término *logismoi* lo encuentra en Orígenes, pero la clasificación o la lista ordenada de los "pensamientos" es obra propia de Evagrio⁴². No es un mérito menor, sostiene González Villanueva, pues su fórmula se impuso por su claridad pedagógica y por su "estrategia de discernimiento" para enfrentar los "pensamientos". Su fineza psicológica y su practicidad le dan a la propuesta ascética de Evagrio una gran actualidad y permanencia en la espiritualidad bizantina. El buen sentido práctico de su obra espiritual generó, en el ámbito monástico, el interés por recopilar experiencias de vida de los monjes a la manera de los *Apotegmas*.
- 28 De los ocho pensamientos de Evagrio vamos a referirnos a la acedia, quizás el más original en su aplicación a la vida anacorética (su teoría fue tomada por Juan Climaco y desde él se difunde en el cristianismo bizantino), aunque su primera formulación esté en Orígenes y en la propia experiencia de los padres del desierto, de cuya experiencia se inspiró para hablar sobre la acedia. La acedia es definida por Evagrio como el más pesado de los pensamientos, el "demonio del mediodía": remueve y afecta la totalidad del ser. Dice en su "*Tratado Práctico*": "Mientras los otros demonios, semejantes al sol levante o poniente, no afectan sino a una parte del alma, el demonio del mediodía tiene la costumbre de envolver el alma entera y de ofuscar el intelecto" (TP, cap. 27 y 29). Los remedios

ofensivos contra la acedia son la perseverancia, la consideración de la inminencia de la muerte y la lucha valiente contra los demonios. Rehuir este combate empobrece el espíritu (TP, cap. 29). Sin embargo, junto con esta lucha propone otra vía para enfrentar la acedia, no menos importante: se trata de que el monje se considere como dos sujetos, uno de los cuales consuela al otro, confortando el alma del primero con palabras de las Escrituras. A este remedio Evagrio le llama el de “las lágrimas”. El alma se lamenta de su acedia o tristeza, pero se anima con la esperanza de que la perturbación es pasajera y pronto el monje podrá alabar al Señor y sentirse amado por Dios.

- 29 Esta estrategia de “conocimiento” será integrada en la espiritualidad bizantina y reconocida en la *Filocalia*. El ayuno, la oración, el duelo y el temor de Dios tienen un lado amargo, pero también un lado luminoso y dulce. El corazón del místico bizantino, buscando la plenitud en Dios, se convierte en lágrimas que diluyen la opacidad de la mirada y abren a la oración contemplativa. Mientras brotan las lágrimas amargas, dirá Pedro Damasceno, lo que se abre es el ojo izquierdo, es decir la capacidad de ver las cosas del mundo sin ser cegados por las pasiones, sin ser atrapados por la belleza de las formas exteriores. Cuando brotan las lágrimas dulces, entonces se abre el ojo derecho, es decir, la visión de las criaturas espirituales y de los misterios de Dios⁴³. Escribe Nicetas Stéthatos: “Cuando el alma está lavada por las lágrimas, endulzada por el sabor de la compunción, iluminada por la luz del Espíritu, entonces se siente y se sabe unida al Verbo. Nada liga más al hombre con Dios que la oración pura e inmaterial”⁴⁴.
- 30 El estado ascético por excelencia, en Evagrio, es la vigilancia : es la vía que conduce a la *apatheia*, ese estado de impassibilidad estoico que resguarda de la acción del demonio. En Evagrio, siguiendo a Clemente de Alejandría, la *apatheia* se entiende íntimamente vinculada al conocimiento (*gnosis*) y a la caridad (*agape*). Así la *apatheia* es la virtud principal del monje: concentra la cadena de las virtudes (TP, cap. 84)⁴⁵. Una radicalización de este planteamiento de Evagrio se expresará en Máximo, el Confesor, que, inspirándose en el propio Evagrio, afirma que el hombre que ha llegado a la *apatheia* tiene la misma caridad de Dios, en virtud de haber logrado el estado de impassible⁴⁶.
- 31 Esta “vigilancia del corazón”, propia de la espiritualidad bizantina, lleva al monje no sólo a conseguir la impassibilidad frente a las pasiones, sino también a una lucha contra los pensamientos, para que se convierta en hesicasta, que alcance una paz, una serenidad, una mansedumbre mucho más profunda que la impassibilidad. El movimiento hesicasta de los siglos XIII y XIV. Pondrá todo el acento de su ascesis en el combate de los pensamientos que asaltan el corazón: “La atención debe ir inseparablemente ligada a la oración... Si, gracias a la atención, conservamos pura la oración, entonces progresaremos”, dice Nicéforo el Solitario⁴⁷. Para recibir la luz divina, el corazón debe quedar vacío de todo pensamiento y el único medio para conseguir ese vacío total del corazón es ocupar el espíritu en el recuerdo continuo de Dios. Es preciso llegar a un estado permanente de oración que lleve al espíritu desnudo ante Dios, sin distracción alguna. Así lo señalarán Simeón, el Nuevo Teólogo; Nicéforos, el Solitario; Calixto, el Patriarca; Gregorio Palamas y otros exponentes de la *Filocalia*⁴⁸.

La Fábula de la escala espiritual de Juan Climaco

- 32 El tema de la ascensión espiritual y la búsqueda del paraíso perdido es propio del monaquismo cristiano primitivo. García Colombás ha señalado que es el tema clave de la didáctica monástica⁴⁹. La perfección que busca el monje es la restauración del estado del

primer hombre⁵⁰. Para los monjes, el regreso al paraíso no sólo refiere a una temática escatológica, sino que es un estado práctico: se trata de anticipar místicamente tal regreso al paraíso. Las “escalas espirituales” son los textos sobre la vía para conseguir este propósito. El ya citado García Colombás ha señalado que estas “escalas” son anteriores al monaquismo, dando el ejemplo de la Epístola a los Hebreos, que concibe la existencia del cristiano como un viaje de retorno a su hogar original, al reposo en Dios bajo la guía de Cristo⁵¹. Esta misma temática está en el Exodo y la figura de Moisés tuvo gran admiración entre los monjes. Ellos se sentían protagonistas de un éxodo, que implicaba un combate espiritual librado en el desierto, buscando conquistar una tierra prometida. Casiano, dice García Colombás, convertirá el Exodo en una alegoría central de la vida monástica en Occidente⁵². La *Vida de San Antonio* es, también, en un sentido propio, el itinerario de un alma hacia la perfección. ¿Qué encontramos en Juan Climaco y en su "Escala Espiritual"⁵³?

- 33 Juan Climaco es también un sistematizador. Su obra sintetiza la fábula mística que floreció en los siglos III, IV y V, en particular en el monasterio del Sinaí, en Alejandría y en Palestina, transformándose en el “directorio” del monaquismo bizantino⁵⁴. El tema central de la “Escala Espiritual” es el equilibrio entre la vida penitente y el gozo adelantado de la vida gloriosa junto a Dios. Su relevancia bizantina se explica también porque Juan Climaco pasó la mayor parte de su vida a los pies del Jebel Musa, monte de Moisés, en un monasterio construido por Justiniano, en cuya Iglesia, el ábside contenía un gigantesco mosaico del Tabor con escenas de la Transfiguración. *La Escala Espiritual* es Sinaí y Tabor, ha dicho Teodoro Martin⁵⁵.
- 34 La perspectiva de Juan Climaco es la santidad, el modo de llegar a ser santos, su fondo y forma, no sólo como un proyecto para los monjes, sino para todos los cristianos. De ahí que en la iglesia griega siga siendo un libro de familia. No bastan las verdades y las leyes para llegar a ser santo, es preciso vivir una experiencia. Por eso, su *"Escala Espiritual"* no tiene enseñanzas abstractas, sino que procura suscitar en los lectores una experiencia parecida a la suya. Martin sostiene que Juan Climaco por su forma de enseñar es un mistagogo⁵⁶: la *"Escala Espiritual"* es una obra de arquitectura. Juan se autodefine como un “modesto arquitecto” que construye la escala por donde el monje sube de la tierra al cielo. Cristo es el camino para ir al Padre. La escalera es el símbolo de Cristo. Tiene treinta escalones que corresponden a los treinta años de Jesús en Nazaret hasta que anunció públicamente su divinidad, en el bautismo del Jordán. La escala tiene tres etapas ascendentes: la retirada del mundo, el ejercicio de la virtud y la unión con Dios. Los tres primeros escalones corresponden a los principiantes; del cuarto al vigésimo tercero a la vida activa o ejercicio de las virtudes; los cuatro escalones siguientes, los más altos, a la vida contemplativa.
- 35 Juan Climaco sostiene que el proyecto del cristiano es imitar a Cristo. En la *"Escala Espiritual"* concluye señalando que “El amor es semejanza de Dios”: amar como Dios nos hace semejantes a El, pues la fe en el Dios Trino es, en Juan, una experiencia vital, que significa amar y el pleno ejercicio de las virtudes, lo que se recoge en la teología bizantina como el principio de que la fe significa transitar de la ascesis a la vivencia mística⁵⁷. Su teología es dialéctica: imitar a Cristo es participar de su muerte y resurrección, es rigor y compasión. Las lágrimas se transforman en gozo. Las lágrimas son un don de Dios. El séptimo escalón de la *Escala Espiritual* está enteramente dedicado a las lágrimas gozosas. El escalón final es la luz de Dios, el brillo del fuego, el resplandor del rostro de un santo, como Moisés cuando baja del Sinaí. La luz en Juan, y en la espiritualidad bizantina

primitiva es más que un símbolo, significa la experiencia de la iluminación interior, como Jesús en el Tabor.

- 36 El llamado a la santidad de la "*Escala Espiritual*" es una convocatoria para todos los cristianos, que se manifiesta en la espiritualidad bizantina bajo diversas expresiones: "vía del conocimiento", "oración más alta de toda oración", "sobriedad del espíritu", "visión mística", "festín espiritual", "visión de Dios", "cima de las maravillas". Lo "espiritual" se entiende como un conocimiento no elaborado por la razón, es sinónimo de conocimiento contemplativo, aunque este último es un estado más completo, pues significa un estado de apertura y receptividad totales. Evagrio presenta una escalera del conocimiento en tres grados: la contemplación de los objetos sensibles y de sus razones; la contemplación de los seres espirituales; y la contemplación de Dios⁵⁸. Es importante señalar que esta progresión está en todos los textos filocalicos, especialmente en Máximo, el Confesor: se trata de una ascensión universal, en el sentido de que puede ser recorrida por todo hombre que se interne en el camino de la vida espiritual. La santidad, como locura de Dios, es el "camino del corazón" hacia la plenitud cristiana en Dios, experimentada como una vida de dones, que en la tradición filocalica también se presenta como una tríada: la sabiduría, el conocimiento y la contemplación⁵⁹.

La Fábula de los Santos Locos

- 37 Michel de Certeau ha señalado que los santos locos bizantinos fueron precedidos por una "santa loca", una arrebatada, que pasa por el desierto de Egipto y es llamada salé, la idiota, de la cual nos habla Paladio en su "*Historia Lausíaca*". Esta mujer vaga por un convento de más de cuatrocientas mujeres, fundado por Pacomio en Mené. Es una mujer que no tiene nombre en la historia de Paladio, pero que luego tendrá sucesores ya individualizados en diferentes textos: Marcos el Loco en Alejandría (siglo VI), Simeón el Loco en Emesa, Siria (siglo VI), Andrés Salos en Constantinopla (siglo IX), entre otros. Siglos más tarde, esta locura, sube al norte y se hace numerosa⁶⁰. ¿Qué significan para la vida espiritual bizantina estos santos locos?
- 38 El pasaje de la obra de Paladio donde se narra la historia de la mujer loca de Mené fue más tarde titulado "la que finge ser loca": su locura entonces ¿es real o simulada, y si es simulada cuál es la razón de hacerlo? Para de Certeau la descripción de la loca de Paladio es la de un desprecio repugnante, de un cuerpo que no se le reconoce sentido, es una cosa no simbolizable, sin embargo, su función de sirviente de cocina nos remite, según el análisis de de Certeau, a un ámbito de servicio; ella (la excluída) permite el reparto, la circulación y la comunidad⁶¹. Sin embargo, cuando le solicitan la bendición (bendíceme Madre, dice el monje) ella se retira, respondiendo bendíceme tú. El monje la coloca en una función central, pero ella rehusa a tomar ese lugar. El monje regresa a su propio lugar, la mujer queda en la nada, sustraída, desviada, distraída, soñando. De Certeau dice que esta mujer tal vez esté loca porque se ha perdido en el Otro.
- 39 Luego de estas "locas de convento" aparecen otros locos (*móroi*), idiotas (*saloi*) y extravagantes (*excheuomenoi*). De la historia de la loca de Mené permanece la burla como tema central, hay una ironía, una paradoja espiritual que es resaltada por la hagiografía monástica, pero en Bizancio aparecen luego los "locos de ciudad": la "locura" se asume por algunos monjes o cristianos comunes como un modo de aislarse de la población. Es una forma de hermetismo, ya no asentada en el desierto, sino en la ciudad. La locura los aísla más eficazmente que una celda. Simeón de Emesa decía "Parto para burlarme del

mundo". En la *"Historia Eclesiástica"*, Evagrio cuenta que Simeón se había entrenado lo suficiente para alcanzar la *apatheia* y que para que todo le fuese permitido en Emesa se hace el loco⁶². Aún con el hábito, pero remangado, Simeón se desnuda para entrar al baño de mujeres, finge violar a una mujer, se esfuerza por pasar por mal cristiano, perturba la liturgia en las iglesias, el jueves santo come pasteles y carne. Es un provocador, quiere derribar el edificio, dice Evagrio⁶³. Irrita, transgrede, se burla.

- 40 Entre el texto de la loca de Paladio y la historia de Simeón, tenemos a Marcos el Loco (siglo VI), que pasea desnudo por Alejandría, roba en los mercados, duerme en las bancas públicas, sin embargo, se narra su encuentro con un anciano, quien termina diciendo que a Marcos hay que llevarlo ante el Papa, pues no habría en la ciudad un "tesoro semejante"⁶⁴. El anciano descubre en la "locura" de Marcos un tesoro. El santo loco es un misterio, es una ausencia. Su risa es un no-lugar. Lo buscan y no responde. Pareciera que el santo loco con su locura pretendiera hacer una especie de labor "teológica" consistente en elaborar en la iglesia una alteridad, para que los cristianos no olviden lo central de la fe y de la vida espiritual. Los santos locos están ocultos y deben ser descubiertos, como lo hace el anciano. Deben huir hacia las "fronteras", que ya no están en el desierto, sino en el no-lugar de la extravagancia. Su desviación explica porque están seducidos por un absoluto.
- 41 Sin embargo, es preciso no olvidar que los textos siempre hablan de que simulan locura⁶⁵: es decir, están disfrazados, construyen un personaje. Desaparecen de un espacio público para reaparecer en un espacio negado. Cuestionan las identidades. Borran las diferencias de sexo (¿hombres o mujeres?) y las del logos (¿sabios o locos?). Evagrio escribe que "quieren ser hombres con los hombres y mujeres con las mujeres, y participan en uno y otro sexo sin ser ellos mismos de ninguno"⁶⁶. Hay en esto un secreto. Por ello, de Certeau señala que su estudio debe ser hecho a la manera de una investigación sobre el silencio y la ausencia⁶⁷.
- 42 Estudios recientes han releído la tradición de los santos locos como una reaparición del cinismo griego en la antigüedad tardía y en el mundo bizantino. S. Matton ha sostenido que existen semejanzas entre cinismo y monaquismo. Cita a Juliano cuando desprecia a los monjes de la Tebaida por su parecido a los cínicos⁶⁸. Desde la perspectiva de esta recuperación de la "razón cínica" en el cristianismo antiguo, los monjes locos son reconocidos por su humor ácido y su crítica rebelde y radical, y seguidores fieles de la naturaleza, que se mofan de las penas y preocupaciones ajenas con total desvergüenza, liberados de toda sujeción institucional, que predicán la autosuficiencia, la austeridad extrema y la extravagancia para alcanzar la tranquilidad de ánimo y la vida feliz. Los cínicos son "perros" (*kúon*), símbolos para los griegos de una vida expresiva propia y soberana y de la risa sabia ante los vaivenes de la fortuna⁶⁹.
- 43 Michel Foucault hablará del cinismo como una forma de filosofía en la que el modo de vivir y el sincero discurso acerca de la verdad están entrelazados. El cínico es el hombre auténtico y que rechaza la ética impuesta, valorando lo "esencial" y rechazando los usos comunes como sospechosos de una mala manera de vivir. Por ello, construyen sus vidas fuera de las normas, son anormales (*e-normes*) y alitúrgicos. Ellos elaboran su propia escenografía de vida para hacer visible la verdad, que se manifiesta principalmente en el cuerpo⁷⁰, lo que se vincularía con la tradición ascética cristiana monástica que ha colocado el cuerpo en el centro de su fábula mística.
- 44 José Simón Palmer ha estudiado la hagiografía bizantina, señalando la importancia que tiene en ella el lenguaje del cuerpo. Así es común que se asocie la perfección espiritual con parecerse lo más posible a una estatua, mostrándose el monje solemne y tranquilo.

Sin embargo, Palmer señala que este ideal corporal de la hagiografía bizantina poco tiene que ver con el ideal corporal de los santos locos. Palmer los define como personas que sirven a Dios bajo el disfraz de la locura. En algunos casos tal disfraz no se descubre hasta la muerte del santo. Si su simulación es descubierta antes éste huye y se esconde, o bien, realiza una acción tan extravagante que nuevamente convence a la multitud de su locura⁷¹.

- 45 En la "*Vida de Simeón el Loco*" escrita por Leoncio (VS), el santo loco, aparece vinculado al monaquismo, se resaltan sus virtudes ascéticas y se produce en él un cambio, una especie de conversión a una vida distinta, que consiste en adoptar este disfraz de locura ("loco por la causa de Cristo", VS 145-168), para luchar contra la vanagloria y para practicar la caridad. Simeón se ve como otro Cristo, que entra a la ciudad asumiendo una ridiculez, que en algo se parece a la manera como es recibido Cristo en su entrada en Jerusalén: la gente duda, sospecha y se ríe de él. La acción de Simeón se desarrolla en la ciudad. Va arrastrando un perro muerto, como queriendo decir que ha muerto el cínico pagano (el perro) y que es él el nuevo cínico, el cínico cristiano. Se mueve entre el ágora, las tiendas y las calles donde identifica demonios (VS, 147, 153 y 157); pero su espacio principal está entre los pobres y los más despreciados de la ciudad: los actores, las prostitutas, los hechiceros, los judíos, los herejes. Circula en varios lugares y esta movilidad impresiona a los habitantes de Emesa. Cambia de barrio, a fin de que olviden sus buenas costumbres. A veces deja la ciudad y se retira a su cabaña donde ejercita prácticas ascéticas severas.
- 46 Evagrio había señalado que los monjes locos provenían de los monjes herbívoros del desierto, de los cuales sólo unos pocos lograban la *apatheia*. Ante tal situación vuelven a las ciudades y sin abandonar sus prácticas ascéticas, que son secretas, se hacen pasar por locos, pisoteando la vanagloria de sus propias virtudes. En el ámbito sirio, los santos locos son menos radicales y practican la caridad, aunque Leoncio nos presenta la figura de Simeón como un loco muy teatral, provocador y rico en lenguaje corporal⁷². Los santos locos vienen a la ciudad a provocar con su locura una especie de contra cultura. En este sentido, conservan el carácter crítico del primer movimiento monástico cristiano (el monaquismo del Desierto). Los santos locos moderan el extremismo ascético pero radicalizan sus teatralidades espirituales quedando atrapados o sujetos a una percepción ambigua en la sociedad y en la Iglesia.
- 47 La conquista musulmana de Siria y Egipto, cunas de los *saloí*, acentuó su decadencia en el siglo VII⁷³. Cuestionados por la jerarquía eclesiástica, los seguidores de Simeón limitaron sus acciones, pero su tradición fue recogida por la espiritualidad bizantina y luego por el cristianismo ortodoxo oriental, bajo la idea de una santidad oculta, sensible a la belleza, pero que no ostenta su virtud. Los santos locos son en la teología ortodoxa actual la memoria activa de cristianos que han sido fieles al cumplimiento de la sentencia novotestamentaria que dice "Vuestro adorno no está ... sino en lo oculto del corazón" (1 Pe 3, 3-4)⁷⁴. La tradición de los santos locos renacerá en la Rusia ortodoxa como enviados de Dios para "abrir brechas" y no dejar que los cristianos se dejen atrapar por el mundo⁷⁵.

Palabras Finales

- 48 La espiritualidad bizantina primitiva se configuró como una "espiritualidad del corazón". Posteriores autores rusos ortodoxos dirán que la fe cristiana es simplemente una "disposición del corazón"⁷⁶. En el corazón se concentran las actividades espirituales del hombre, las verdades reciben allí su sello, las buenas disposiciones hunden allí sus raíces;

el corazón hace amable las acciones. Los malos pensamientos vienen desde fuera del corazón, vienen de los demonios, que acechan el corazón del hombre. La tarea de la vida espiritual es alcanzar la apatheia, que significa llegar a una vida tranquila e impasible al mal, nutrida por la razón del corazón, que integra la inteligencia y el ágape. Es preciso estar en el mundo siendo un exiliado de él. No existe una idea de huida del mundo en sentido dualista. San Antonio está retirado en el desierto pero en su corazón y en su oración se hace uno con todo el mundo y con la Iglesia. La actitud del cristiano debe ser ascética, en vista de alcanzar la santidad. La ascesis es un camino accesible y bueno para todos los cristianos. La única manera de vivir la fe es vivirla en el encuentro con Dios, en su misterio y en su lenguaje de silencio. Las lágrimas son una clave fundamental de esta fábula mística, ellas son el lubricante de la ternura y el diluyente de los obstáculos de la visión de Dios. La espiritualidad bizantina es visual, busca un encuentro con el misterio, develándolo por la “mirada”. Es posible orar por la mirada. Frente a un icono se está en presencia de Dios en las formas visibles: no es casual que la primera obra de un icónografo sagrado sea la transfiguración en el Tabor, donde el cuerpo de Jesús, dice la liturgia bizantina “nos hizo ver, aquel día, la misteriosa imagen de la Trinidad”.

BIBLIOGRAFÍA

- San Atanasio, “Vida de San Antonio”, Traducción al castellano de la versión de Evagrio por los Monjes de la Isla Lliquiña, en Cuadernos Monásticos, 1975.
- “La Voz del Desierto. El Legado Espiritual de los Eremitas Cristianos”, Introducción y redacción de José Martorell, Arca de Sabiduría, Madrid, 1997.
- Evagrio Póntico, “Obras Espirituales”, Introducción y Notas de José I. González Villanueva, Biblioteca de Patrística, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1995.
- San Juan Climaco, “Escala Espiritual”, Edición de Teodoro H. Martín, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998.
- Leoncio de Neápolis, “Vida de Simeon el Loco”, Introducción, Traducción y Notas de José Simón Palmer, en “Historias Bizantinas de Locura y Santidad”, Siruela, Madrid, 1999.
- Nicomedeo el Hagiorita y Macario de Corinto, “Filocalia”, Lumen, Buenos Aires, 1998.
- Bádenas, P. y otros (Eds) “El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el Monasterio Bizantino”, Nueva Roma N° 3, Madrid, 1997.
- Bracht Branham R. y Gonlet-Cazé, O., “Los Cínicos. El Movimiento Cínico en la Antigüedad y su Legado”, Seix Barral, Barcelona, 2000.
- Cavallo, Guglielmo y otros, “El Hombre Bizantino”, Alianza, Madrid, 1994.
- Codina, Víctor, “Los Caminos del Oriente Cristiano. Iniciación a la Teología Oriental”, Sal Terra, Maliaño, 1997.
- Colombás, García, “El Monacato Primitivo”, BAC, Madrid, 1998.

- De Certeau, Michel, "La Fábula Mística. Siglos XVI y XVII", Universidad Iberoamericana, México, 1993.
- De Fiores, Stefano y Goffi, Tulio, "Nuevo Diccionario de Espiritualidad", Ediciones Paulinas, Madrid, 1983.
- Drobner, Hubertus, "Manual de Patrología", Herder, Barcelona, 1999.
- Fernández, Francisco María, "El Humanismo Bizantino en San Simeón El Nuevo Teólogo. La Renovación de la Mística Bizantina", Nueva Roma N° 8, Madrid, 1999.
- Francisco, Héctor, "Santos y Obispos en la Siria Tardoromana", en *Byzantion Nea Hellás*, N° 19-20, Santiago, 2000-2001, pp. 110 y ss.
- Goffi, Tulio y Secondin, Bruno, (Orgs.) "Problemas y Perspectivas de Espiritualidad", Sígueme, Salamanca, 1986.
- Góricheva, Tatiana, "La Fuerza de la Locura Cristiana", Herder, Barcelona, 1988.
- Herrera, Héctor, "Dimensiones de la Cultura Bizantina. Arte, Poder y Legado Histórico", Universidad Gabriela Mistral, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos Fotios Malleros, Universidad de Chile, Santiago, 1998.
- Jedin, Hubert, "Manual de Historia de la Iglesia", Vol. II, Herder, Barcelona, 1979.
- Maier, Franz G. "Bizancio", Siglo XXI Editores, México, 1991.
- Melloni, Javier, "Los Caminos del Corazón. El Conocimiento Espiritual en la Filocalia", Sal Terrae, Santander, 1995.
- Parlagean, F. y otros, "Historia de Bizancio", Crítica, Barcelona, 2001.
- Plazaola, Juan, "Historia y Sentido del Arte Cristiano", BAC, Madrid, 1996.
- Quasten, Johannes, "Patrología" (2 tomos), BAC, Madrid, 2001.
- Schmid, Wilhelm, "En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault", Pretextos, Oviedo, 2002.
- Ubierna, Pablo, "El Santo en la Sociedad Bizantina: Una Hagiografía de la Estulticia de Simeón de Emesa a Andrés de Constantinopla", en *Byzantion Nea Hellás*, N° 16, Santiago, 1997, pp. 235 y ss.

NOTAS

*. Este trabajo ha sido elaborado como parte de mi formación de post grado en Humanidades bajo la orientación del profesor José Marín.

1. de Certeau, Michel, "La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII", Universidad Iberoamericana, México, 1993.
2. Véase Lafont, Ghislain, "La Experiencia Espiritual y el Cuerpo", en Goffi, Tulio y Secondin, Bruno (Eds.), "Problemas y Perspectivas de Espiritualidad", Ediciones Sígueme, Salamanca, 1986, pp. 16 y ss.
3. Maier, F. G. "Bizancio", Siglo XXI Editores, México, 1991, p. 31.
4. Ibid, p. 32.
5. Patlagean, E. y otros, "Historia de Bizancio", Crítica, Barcelona, 2001, p. 23 y 24.
6. Beck, Hans-Georg, "La Primitiva Iglesia Bizantina", en Jedin, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo II, Herder, Barcelona, 1990, pp. 570 y ss.

7. Lossky, Vladimir, *“Théologie Mystique de l’Eglise de l’Orient”*, Paris, 1944, citado por Codina, Víctor, *“Los Caminos del Oriente Cristiano. Iniciación a la Teología Oriental”*, Sal Terrae, Maliaño, 1997, pp. 16 y 17.
8. Mango, Cyril, *“El Santo”*, en Cavallo, Guglielmo y otros, *“El Hombre Bizantino”*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 319 y ss.
9. Citado por García Colombás, *“El Monacato Primitivo”*, BAC, Madrid, 1998, p. 541.
10. Citado por García Colombás, *ibid*, p. 541.
11. Spidlik, Tomas, *“Experiencia Ortodoxa”*, en Goffi, ya citado, nota 2, p. 125.
12. Plazaola, Juan, *“Historia y Sentido del Arte Cristiano”*, BAC, Madrid, 1996, pp. 115 y ss.
13. Herrera, Héctor, *“Dimensiones de la Cultura Bizantina. Arte, Poder y Legado Histórico”*, Universidad Gabriela Mistral, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos Fotios Malleros, Universidad de Chile, Santiago, 1998, p. 346.
14. Citado por Spidlik, Tomas, nota 11, pp. 125.
15. Melloni, Javier, *“Los Caminos del Corazón. El Conocimiento Espiritual en la Filocalia”*, Sal Terrae, Santander, 1995, p. 56.
16. Spidlik, nota 11, p. 127.
17. *Ibid*, p. 127.
18. Citado en Herrera, Héctor, nota 13, p. 347.
19. Plazaola, Juan, nota 12, pp. 160 y ss.
20. *Ibid*, p. 160.
21. Véase, Góricheva, Tatiana, *“La Fuerza de la Locura Cristiana”*, Herder, Barcelona, 1988.
22. Plazaola, Juan, nota 12, p. 281 y ss.
23. García Colombás, nota 10, pp. 45 y ss.
24. Quasten, Johannes, *“Patrología”*, 2 Tomos, BAC, Madrid, 2001; Drobner, Hubertus, *“Manual de Patrología”* Herder, Barcelona, 1999.
25. Al respecto véase la obra de García Colombás, nota 9.
26. Hemos usado en este trabajo la *“Vida de San Antonio”*, traducida al castellano desde la versión de Evagrio por los Monjes de la Isla Liquiña, en Cuadernos Monásticos, 1975.
27. Véase, Bravo García, Antonio, *“Monjes y Demonios: Niveles Sociológicos y Psicológicos en su Relación”*, en Bádenas, Pedro y otros (ed), *“El Cielo en la Tierra Estudios sobre el Monasterio Bizantino”*, Nueva Roma N° 3, Madrid, 1997, pp. 67 y ss.
28. *Ibid*.
29. García Colombás, nota 9, p. 53.
30. Citado por Codina, Víctor, nota 7, p. 31.
31. *Ibid*, p. 33.
32. *Ibid*, p. 35.
33. Citado por Codina, nota 9, p. 36.
34. Bravo García, Antonio, nota 27, pp. 71 y 72.
35. *“Tratado Práctico”*, en Evagrio Pontico, *Obras Espirituales*. Introducción y Notas de José González Villanueva., Biblioteca de Patrística, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1995.
36. Bravo García, Antonio, nota 27, p. 70.
37. González Villanueva, José, nota 35, p. 33.
38. *Ibid*, p. 35.
39. *Ibid*, p. 35.
40. García Colombás, nota 9, pp. 417 y ss.
41. *Ibid*, p. 425.
42. González Villanueva, José, nota 35, p. 60.
43. Melloni, Javier, nota 15, pp. 56 y ss.
44. Citado por Melloni, *Ibid*, p. 59.
45. González Villanueva, nota 35, p. 82.

46. Ibid, p. 85.
47. Citado por Melloni, Javier, nota 15, p. 77.
48. Nicodemo el Hagiorita y Macario de Corinto, “*Filocalia*”, Lumen, Buenos Aires, 1998.
49. García Colombás, nota 9, pp. 507 y ss.
50. Ibid, p. 509.
51. Ibid, p. 510 y ss.
52. Ibid, p. 511.
53. San Juan Climaco, “*La Escala Espiritual .Introducción y Notas de Teodoro Martín*”, Sígueme, Salamanca, 1998.
54. Martín, Teodoro, nota 53, p. 9.
55. Ibid, p. 8.
56. Ibid, p. 12.
57. Ibid, p. 17.
58. Evagrio Pontico, “*Sobre la Oración*”, en *Obras Espirituales*, nota 35.
59. Melloni, Javier, nota 15, p. 187.
60. de Certeau, Michel, nota 1, p. 46.
61. Ibid, p. 47.
62. Ibid, p. 54.
63. Citado por de Certeau, Michel, nota 1 ,p. 55
64. Ibid, p. 55.
65. de Certeau, Michel, nota 1, p. 58.
66. Citado por de Certeau, Michel, nota 1, p. 58.
67. de Certeau, Michel, nota 1, p. 63.
68. Patton, S, “*Cinismo y Cristianismo en la Edad Media y en el Renacimiento*”, en Bracht Branham, R. y otros (Eds.) “*Los Cínicos*”, Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 33. Véase también Ubierna, Pablo, “*El Santo en la Sociedad Bizantina: Una Hagiografía de la Estulticia de Simeón de Emesa a Andrés de Constantinopla*”, en *Byzantion NeaHellás*, N° 16, Universidad de Chile, Santiago, pp. 235 y ss.
69. García, Carlos, “*La Actualidad de los Cínicos*”, en Bracht Branham, R. y otros, nota 69, pp 1 y ss.
70. Citado por Schmid, Wilhen, “*En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Etica en Foucault*, Pretextos, Valencia, 2002, pp. 238 y siguientes.
71. Palmer, José Simón, “*El Lenguaje Corporal de Simeón de Emesa .Loco por Causa de Cristo*”, en Bádenas, Pedro y otros (eds), nota 27, p. 101.
72. Leoncio de Neápolis, “*Vida de Simeón el Loco*”, en “*Historias Bizantinas de Locura y Santidad .Introducción, Traducción y Notas de José Simón Palmer*, Ediciones Siruela, Madrid, 1999.
73. Palmer, José Simón, nota 72, p. 23.
74. Góricheva, Tatiana, nota 21, p. 62.
75. Ibid, p. 64 y ss.
76. Spidlik, Tomas, “*Oriente Cristiano*”, en de Fioris, Stefano y Goffi, Tulio, “*Nuevo Diccionario de Espiritualidad*”, Ediciones Paulinas, Madrid, 1983, pp.1024 y ss.

RESÚMENES

El autor nos entrega en este artículo cuatro fábulas místicas que han configurado la espiritualidad bizantina primitiva, considerando tanto la mística greco-bizantina de los siglos II

al V, como, lo “la fase ascendente” que se extiende desde el siglo VI al X, siendo éstas la Fábula Antoniana, la de Evagrio Pontico, la de la Escala Espiritual de Juan Climaco y la de los Santos Locos. Concluye el artículo señalando que la espiritualidad bizantina primitiva se configuró como una “espiritualidad del corazón”, en tanto los malos pensamientos vienen desde fuera del corazón, de los demonios, que acechan el corazón del hombre.

L'auteur nous présente dans cet article quatre fables mystiques qui ont configuré la spiritualité byzantine primitive, considérant aussi bien la mystique gréco-byzantine du IIème siècle au Vème siècle, que la “phase ascendante” qui s'étend du VIème siècle au Xème siècle, correspondant aux Fables d'Antoniana, celle d'Evagrio Pontico, celle de l'Echelle Spirituelle de Juan Climaco et celle des Saints Fous. Il conclut l'article en signalant que la spiritualité byzantine primitive s'est configurée comme une « spiritualité du cœur », postulant que les mauvaises pensées proviennent de l'extérieur du cœur, des démons qui guettent le cœur de l'homme.

The author shows us in this article four mystical fables that have shaped early Byzantine spirituality, considering both the Greco-Byzantine mystic of the II to V centuries, as the "ascending phase" which extends from the VI to the X centuries, being these Anthonys Fable, Evagrius Ponticus fable, the Spiritual Scale Juan Climaco's fable and that of the Holy Fools. The paper concludes by noting that the early Byzantine spirituality was configured as a "spirituality of the heart", while the bad thoughts come from outside the heart, from the demons that haunt the human heart.

ÍNDICE

Palabras claves: fábulas místicas, espiritualidad bizantina, espiritualidad del corazón

Mots-clés: fables mystiques, spiritualité byzantine, spiritualité du cœur

Keywords: fables mystical Byzantine spirituality, spirituality of the heart

AUTOR

JORGE OSORIO

Licenciado en Historia, Magister (c) en Humanidades, Secretario Ejecutivo del Fondo de las Américas