

como tras-finita, como comunicabilidad y dignidad, y donde personaliza lo humano. Por eso toda actividad antipersonal tiende a destruir la amistad, a des-unir, como ser la falta de comprensión, de generosidad, el engaño, etc....; mientras que toda acción personalizante consolida la com-uni6n.

Así con la amistad, la mejor expresi6n del ser persona y de su corporeizaci6n, cerramos las consideraciones m6s sugerentes —según pensamos— para comprender esa realidad persona-amor de la que se originan el ser, el bien, la belleza, la vida... y encierra en sí la raz6n de nuestros grandes Misterios Cristianos, comenzando por la misma Trinidad. Ella es para todos la sntesis de realidad y vida.

UNA COLECCION DE ESPIRITUALIDAD: "ICHTYS"

por M. A. FIORITO, S. J. (San Miguel)

Se ha comenzado a publicar entre nosotros, en la Argentina, una nueva colecci6n de espiritualidad, denominada "Ichtys". Los títulos publicados —y los que se anuncian— son de "clásicos" de la espiritualidad oriental, conocidos antiguamente en el occidente cristiano, y también son de "clásicos" de la espiritualidad occidental.

Como decía la S. Congregaci6n para la Educaci6n Cat6lica, "gracias a Dios los 'maestros espirituales' no han faltado jamás en la Iglesia. Su reconocida santidad personal, la fecundidad prodigiosa de su acci6n est6n ahí para invitarnos y estimularnos. Los santos son quienes engendran generaciones de santos... Toda... (formaci6n espiritual) debe tener una política sobre este punto y dar a (los formandos) la costumbre y el gusto por los grandes autores espirituales, los verdaderos 'clásicos'..." (OR. XII (1980), m. 20, p. 18, col. 1). Pero, ¿cómo conocer a un "clásico"? Tal vez una buena manera es la que el Bachiller Carrasco aplica, en la segunda parte del Quijote, a la recién publicada primera parte: "los niños la manosean, los mozos la leen, los hombres la entienden y los viejos la celebran...". O sea, "clásico" es un escrito que agrada a todos y en todas las edades de la vida y de la historia humana. Lo que nunca deja de ser útil, aunque su lenguaje se vuelva "viejo" y se haga arcaico. Lo que siempre anima al esfuerzo de leerlo. Todo esto son los "clásicos". Y esto es lo que la nueva colecci6n "Ichtys" nos ofrece.

Encabeza la colecci6n —y tal vez sea como el "programa" de la misma— ese conocido clásico de la espiritualidad oriental denominada *La Filocalia de la Oraci6n de Jesús*¹.

Comienza con un estudio *Acerca de la Oraci6n de Jesús*, basado en un conocido trabajo de J. Serr (Abadía de Bellefontaine, 1977): "Existe —se nos dice— en la vida de las Iglesias de Oriente y de la Iglesia Rusa en particular, una práctica espiritual de la oraci6n muy profunda: (la que se llama) la Oraci6n de Jesús u Oraci6n del coraz6n... A través de las Iglesias de Oriente, esta práctica se remonta a la tradici6n de los Padres Griegos de la Edad Media bizantina... así como a los Padres del desierto de los primeros siglos... (y) algunos la vinculan con los mismos Apóstoles... Esta tradici6n espiritual tuvo sus principales focos de vida en los monasterios del Sinaí a partir del siglo XV, y en el Monte Athos especialmente en el XIV. Desde fines del siglo XVIII se expandió fuera de los monasterios gracias a una obra, la *Filocalia*, publicada en 1782 por un monje griego, Nicodemo

¹ *La Filocalia de la oraci6n de Jesús*, Lumen, Buenos Aires, 1979, 218 págs.

el Hagiorita, y editada en ruso poco después por Paisij Velitchkosvky. Otra (obra) más reciente la popularizó: los *Relatos de un peregrino ruso*... extensamente difundido en Rusia...² (pp. 9-10). Después de haber dado este panorama bibliográfico, nuestro autor nos introduce sabiamente en la "Oración de Jesús" (un occidental diría preferentemente "oración a Jesús"): diversos nombres que recibe, efectos fundamentales (iluminación, "deificación"...), y relación con los sacramentos cristianos.

A continuación se nos da una "breve noticia" acerca de la *Filocalia*, verdadero "concilio de los Padres Népticos" (o Padres que cultivan la "sobriedad", o ayuno del alma que conduce a la "vigilancia") que convoca a toda la tradición desde los Padres del Desierto hasta los más modernos. Sigue a continuación un panorama de diversas traducciones hechas de la *Filocalia original*, la debida a Macario, Obispo de Corinto, y a Nicodemo el Hagiorita. Y la introducción termina con una breve noticia de cada uno de los autores y textos seleccionados en esta compilación, desde los Padres del Desierto hasta Nicodemo el Hagiorita. Recién entonces viene la *selección* de textos, tradicionalmente denominada *Filocalia y*, al final de todo, un *índice de los autores* cuyas obras se seleccionan.

Pensamos que esta *Filocalia* tiene, en primer lugar, el inconveniente de toda "selección"; y por eso, en Francia, se piensa en una edición completa de los textos de estos autores "népticos". Pero también tiene todas sus ventajas, porque los textos completos requieren más paciencia para ser leídos; y nos viene bien que se nos introduzca de a poco en las fuentes espirituales del pasado.

Hay que tener en cuenta, además, que este no era el único libro que usaban los Padres "népticos": la liturgia y "lectio divina" era para ellos —y para sus discípulos— un alimento complementario más fundamental que el que ellos ofrecían. En otros términos, escribían sus obras para enseñar una oración del "corazón" que debía conducir a éste a las fuentes de toda oración, la Sagrada Escritura, y no para sustituir a ésta; y sabían que ésta se leía sobre todo "en iglesia" (es decir, en la acción litúrgica).

En tercero y último lugar, la "oración del corazón" supone una dirección que no se suple totalmente con un libro —aunque el libro ayuda—: eran muy conscientes de la necesidad de "maestros del corazón"³ para evitar indiscreciones en la "oración del corazón" —más

² Cfr. Stromata, 34 (1978), pp. 128-129: "Creemos que, aún a aquel a quien no le ayude el método mismo —de oración del peregrino ruso—, le va a hacer bien leer el relato de este peregrino. Porque, ¿a quién no le va a hacer bien ver a un hombre —real o ficticio, poco importa— que recorre kilómetros y kilómetros en busca de alguien que le enseñe a rezar incesantemente?". Volveremos más adelante a hablar de la necesidad de la dirección de un "maestro" en este camino de la "oración de Jesús" que practicaba el "peregrino ruso".

³ La expresión no se halla textualmente en la espiritualidad ignaciana, como tantas otras que pertenecen tradicionalmente a la "mística" cristiana;

peligrosas que en otros tipos de oración más conocidos, como la vocal o la mental.

Por eso pensamos que es un acierto hacer que la *Filocalia de la Oración de Jesús* forme parte de una "colección" como la que comentamos: dentro de la misma, su enseñanza va a ser "dirigida" —por así decirlo— por otras lecturas que la complementarán dentro de lo que esto es posible por escrito, y sin dejar de afirmar la necesidad de una dirección personal.

Y la primera lectura que se nos ofrece se titula *Apotegmas de los Padres del Desierto*⁴. Se trata de una "compilación" de "dichos" de estos Padres, o de "ejemplos" de los mismos, en los que éstos expresaban —o vivían— una "sentencia" de vida espiritual, sea respondiendo, sea simplemente afirmando una verdad.

La presentación subraya las cuatro funciones de esta compilación: "establecer una relación con algún *maestro espiritual*; hacer surgir y evocar una *doctrina*; fundar y autenticar una *enseñanza*; ilustrar una *lección*" (p. 9) Al dar una "lección" al que los oía, manifestaban una "enseñanza" más universal, detrás de la cual se escondía una "doctrina"; y la capacidad que tenían de ofrecer lección, enseñanza y doctrina, hacía de ellos verdaderos "maestros" en la vida espiritual.

En estas pocas frases se expresa una gran verdad: lo fundamental de toda compilación de "apotegmas" —y hay varias— es lo primero: el contacto personal con un "maestro espiritual"; y lo otro —lección, enseñanza, doctrina— es lo que hace, a ese tal, un "maestro". Porque, ¿cómo nacen todas estas compilaciones? Su origen es anterior al de las "reglas" o institutos monásticos: había que formar a los futuros monjes; y como un monje se formaba junto a otro⁵, se recurrió a estas compilaciones para que, por ellas, se formaran los aspirantes al monacato.

Todo "apotegma" es la manifestación de un doble carisma: el de la "palabra" y el de la "discreción"⁶. Por eso muchos de ellos nacen

pero sí su realidad. Por ejemplo, S. Ignacio era llamado "maestro de los afectos" por aquellos que conocían y habían practicado sus Ejercicios Espirituales (MIGN. FN, 2, 585). Y de la misma manera fue llamado el Beato Fabro, cuando estaba en Alemania (Mon. Fabro, p. 64). Pero en la espiritualidad ignaciana, el "afecto" no es sólo el que se siente en la "oración", sino también el que conduce y dirige la acción: o sea, el "maestro de oración" es también "maestro de discreción". Volveremos más adelante sobre este tema de la discreción en la oración y en la acción.

⁴ *Apotegmas de los Padres del Desierto*, Lumen, Buenos Aires, 1979, 206 pgs. Ya conocíamos, en la Argentina, otras "compilaciones" de "apotegmas": las publicadas, por ejemplo, en Cuadernos Monásticos a partir de 1971.

⁵ Cfr. H. Bacht, *Die frühmonastischen Grundlagen der ignatianischer Frömmigkeit*, en *Ignatius von Loyola*, Echter Verlag, Würzburg, 1956, pp. 254-256.

⁶ Cfr. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1955, pp. 102-103: "...las cualidades principales requeridas para ejercer la función de padre espiritual, todas se reducen a la 'espiritualidad'. Queda con todo algo que puede faltar en un hombre auténticamente espiritual (y que lo invalidaría para la función de

como respuesta del pedido de un discípulo a su “anciano”: “apa, dime una palabra”; o bien espontáneamente el “anciano” se dirigía a los discípulos y les preguntaba: “¿queréis escuchar unas palabras?” (véase, en la compilación que comentamos, el “apoteagma” del Abba Félix, p. 75). Y luego esa “palabra”, dicha en un caso particular, corría de boca en boca hasta que llegaba —muy posteriormente— a escribirse y a comunicarse por escrito⁷.

Es también interesante la introducción (pp. 11 ss.), pues en ella se da una visión de la espiritualidad de los Padres del Desierto⁸, cen-

‘padre espiritual’). Las ideas justas hay que saber expresarlas y a punto... El carisma de la *diakrisis* (o discernimiento de espíritus) resultaría inútil, al menos para los otros, si no se agrega el *don de la palabra* clara, precisa, matizada, eficaz... En estilo arcaico se podría decir: dos carismas hacen al padre espiritual completo (entre los monjes), y son la *diakrisis* y la *profecía*... Ahora bien, ambas cosas no van necesariamente juntas en el mismo hombre ni en todos los tiempos...”

⁷ Cfr. J. C. Guy, *Les Apophthegmata Patrum*, en *Théologie de la vie monastique*, Aubier, Paris, 1951, pp. 77-78.

⁸ Salvo lo que dice al comienzo, de que estos monjes “querían salvarse a toda costa y reducir al mínimo el peligro de perderse, poniendo entre ellos y las seducciones del mundo una barrera infranqueable” (p. 11). Es común pensar esto de los monjes, pero no es verdadero (o mejor, no está bien expresado el “objetivo” que tenían, porque el indicado es un mero “medio”). El “mundo” tenía, para los monjes un doble sentido: por una parte, era el lugar donde el cristiano vivía y donde debía también luchar; y por la otra, era lo que quedaba fuera del monasterio y como distinto de él. Esta distinción y separación se establecía al comienzo de la vida monástica, pero su “objetivo” no era meramente el “huir del mundo” sino el “tomar parte en la comunidad monástica” (cfr. H. Bacht, *Pakhome et ses disciples*, en *Théologie de la vie monastique*, Aubier, Paris, 1951, pp. 55-57). En los cenobitas, este medio de huir del mundo era más importante; pero seguía siendo “medio” y no “objetivo”. Para entender esta última distinción, recordemos lo que Casiano dice en su primera Colación: “Todo arte, toda profesión tiene su blanco y objetivo... o lo que es lo mismo, el fin que le es propio... Ahí tenéis, por ejemplo, el labrador... Mirad también a los comerciantes... Parejamente los que siguen la carrera de las armas... Lo mismo acontece en nuestra profesión monástica. También ella tiene su objetivo, su fin particular. Para llegar a él sufrimos con tesón los trabajos que encontramos a lo largo del camino... Ocurre lo que con los arqueros cuando quieren hacer alarde de su pericia...” (cfr. Casiano, *Colaciones*, Rialp, Madrid, 1958, pp. 33 ss.); y concluye diciendo que “la pureza del corazón será, pues, la piedra de toque y el término de nuestras acciones y de nuestros deseos... (Pero) si una ocupación honesta y necesaria nos impide practicar los ejercicios acostumbrados de nuestra vida austera, no sucumbamos, por el amor desmedido de nuestra vida austera, ... a la tristeza, a la cólera o a la indignación” (ib. pp. 42 ss.). Por eso, aunque profesaban “huir del mundo”, volvían a él siempre que un cristiano en ese mundo los necesitaba. Eran “profesionales” de la oración, pero también lo eran de la “discreción”. Como un autor dijo de estos monjes, tenían “la pastoral del discernimiento de espíritus”, y la practicaban sobre todo con ellos mismos. Volveremos luego sobre este tema, que juzgamos importante para entender la literatura de los Padres del Desierto.

trada en estos tres puntos fundamentales: *combate espiritual* contra los vicios y sobre todo contra el demonio; *armas* para esta combate, principalmente la oración, el ayuno y el trabajo manual; y finalmente los *frutos de la victoria*, sobre todo el dominio de sí y la paz (la tan mentada “apatheia”, que ha de ser bien entendida, no como “impasibilidad”⁹, sino —como dijimos— como dominio de sí y sobre todo como paz, alegría profunda, plenitud espiritual, fortaleza o magnanimidad...): Y a continuación se nos ofrecen los *Apotegmas de los Padres del Desierto* en orden alfabético —y no sistemático—¹⁰, pues todo “apoteagma” se ha vinculado siempre a un Padre concreto.

Los “apotegmas” no son para ser comentados, sino leídos con toda simplicidad. Pero no podemos evitar citar al menos uno, el del Abba Romano¹¹. Dice así: “Un romano, alto funcionario del palacio, fue a Escete para hacerse monje, y construyó su morada cerca de la iglesia... Después de haber vivido veinticinco años en Escete, se tornó “vidente”

⁹ La “apatheia” —decimos— no debe ser entendida como “impasibilidad”. Lo mismo sucede con la “indiferencia” ignaciana (EE. 23): no es no sentir —gusto o repugnancia—, sino (para S. Ignacio y en su lenguaje) no elegir por el gusto o la repugnancia que se siente, sino por ser voluntad de Dios, que a veces puede coincidir con nuestro gusto, ya que no siempre la voluntad divina contradice nuestros gustos ni siempre nos pide lo que nos repugna.

¹⁰ No hay una “teología” de la vida monástica en los Apotegmas: toda tentativa, pues, de sistematizar los “apotegmas” está condenada al fracaso. Además, en sus autores hay una gran desconfianza por la especulación intelectual de sus contemporáneos: todos ellos eran “prácticos” y no “teóricos” de la vida monástica. Véase, por ejemplo, el “apoteagma” del Abba Arsenio (p. 45, n. 6): “Un día, Arsenio interroga a un anciano acerca de sus propios pensamientos —es decir, acerca de sus mociones y movimientos interiores—. Otro, que lo veía, preguntóle: Apa Arsenio, ¿por qué tú, que recibiste tan bella educación romana y griega, interrogas a este campesino sobre tus propios pensamientos? El le respondió: Recibí una educación romana y griega; pero aún no conozco el alfabeto de este campesino.” Cfr. J. C. Guy, *Les Apophthegmata Patrum* (o. c. en nota 7), pp. 81 ss. Podría corresponder al pensamiento ignaciano de que, en sus *Ejercicios Espirituales* —y no en otros apostolados que pueden requerir más ciencia que experiencia— “...no el mucho saber harta y satisface al ánimo, más el sentir y gustar de las cosas internamente...” (EE. 2). Vemos aquí también un llamado de atención a aquellos que multiplican los “cursos” sobre discernimiento personal y/o comunitario, siendo así que el discernimiento no se aprende fuera de una experiencia de “lucha de espíritus” (es como aprender a nadar fuera del agua). El mejor “curso” sobre discernimiento debe ser “práctico” y eso es lo que son precisamente los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. En cambio puede ser de valor un “curso” en que la “teoría” se mezcla con la “práctica” (algo así como el “fides quaerens intellectum” y el “intellectus quaerens fidem”).

¹¹ Debe haber sido el Abba Arsenio, y que aquí se lo llama Romano por su origen. Cfr. *Vita e detti dei Padri del Deserto*, Città Nuova, 1975, vol. I, p. 95, y vol. II, p. 155. Hemos subrayado las palabras del texto que permiten la comparación entre la vida pasada fuera del desierto y el desierto, en ambos monjes. Puede ser útil el día de hoy, en que se habla de “la inserción entre los pobres”, que cada uno debe hacer con “discreta caridad” y sin criticar ni juzgar al otro que la hace de otra manera.

y renombrado. Uno de los grandes (monjes) egipcios, que oyó hablar del romano, fue a verlo, pensando encontrar en él una manera de vivir corporalmente austera. Entró y lo saludó. Oraron y se sentaron. Ahora bien, el (monje) egipcio observó sus *vestidos* delicados y su *lecho* con su cobertor y una pequeña *almohada*. Vio que tenía los pies limpios y calzados con *sandalias*. Constatado todo esto, se escandalizó porque esta forma de vivir no pertenecía a esos lugares, donde sobre todo era necesaria la austeridad. Y el Anciano (romano), como tenía el don de la visión, comprendió que estaba escandalizado, y dijo entonces a aquél que lo servía (tenía consigo un *servidor*): Hagamos una fiesta por la presencia del abba (egipcio). Había un poco de legumbres, y las hizo cocinar. Cuando estuvieron listas... comieron. El Anciano (romano) tenía además un poco de *vino* a causa de su enfermedad, el cual también bebieron. Y, cuando llegó la tarde, recitaron los doce salmos y se durmieron... Levantándose a la aurora, el (monje) egipcio dijo (al Abba romano): Ora por mí. Y se alejó sin sentirse edificado. Cuando estuvo distante, el Anciano (romano) envió en su busca. A su llegada, lo recibió nuevamente con gozo y lo interrogó diciendo: ¿De qué lugar eres? El dijo: soy egipcio. Y, ¿de qué villa? El dijo: No soy, en absoluto, ciudadano (de ninguna ciudad). Y ¿cuál era tu trabajo? El otro respondió: Era guardián. Y, ¿dónde dormías? En el campo, fue la respuesta. ¿Tenías un cobertor sobre ti? El (monje) egipcio contestó: ¿cómo habría de tener un cobertor sobre mí en el campo? Pero, ¿cómo dormías? El le contestó: sobre la tierra. El Anciano le interrogó nuevamente: ¿Qué tenías como alimento en el campo y qué vino bebías? El respondió: ¿hay alimento o bebida en el campo? Pero, ¿cómo vivías? El dijo: comía pan seco y, si encontraba un poco, salazones con agua. El Anciano le dijo: ¿gran sufrimiento! ¿Había, en aquel mismo lugar, un establecimiento de baños para lavarse? El respondió: no, pero sí un río si quisiéramos bañarnos. Después que el Anciano supo todo esto... le contó, con la intención de serle útil¹², su propia manera de vivir anterior, cuando estaba en el mundo: Yo, el hombre humilde que ves, soy de *la gran ciudad de Roma*, y fui importante en el palacio del Emperador. Cuando el (monje) egipcio oyó el comienzo de este relato, se sintió lleno de compunción y oyó atentamente lo que el otro le decía. Este prosiguió: Entonces, abandoné la ciudad y vine a este desierto. Además, yo, el que tú ves ahora, tenía grandes *casas* y numerosas *riquezas*; habiéndolas menospreciado, vine a esta pequeña celda. Y además, yo, el que tú ves, tenía *lechos* totalmente de oro, con *cobertores* de gran valor: a cambio de esto, Dios me dio este pequeño lecho y esta piel. También mis *vestidos* valían los mejores precios; en su lugar, llevo estas vestiduras sin valor. Para mis *comidas* se gastaba mucho oro;

¹² La "utilidad" espiritual del oyente es la finalidad de todo "apoteagma", y no la instrucción. En el prefacio de la colección de los "apotegmas" (cfr. PG. 65, c. 73) se dice que "lo único que se pretende (con esta colección) es aprovechar a la mayor cantidad de lectores". ¿Quiere decir que no contenían "doctrina"? No, sino que el objetivo del contenido del "apoteagma" —doctrina, gestos, dichos— era la utilidad y no la mera instrucción.

a cambio de eso, Dios me dio este pequeño plato de legumbres y una copa de vino. Tenía numerosos *esclavos* para servirme; a cambio de eso, Dios aflige a este anciano para servirme. A cambio del *establecimiento de baños*, yo arrojé un poco de agua sobre mis pies y llevo sandalias a causa de mi debilidad. Además, en lugar de los *músicos* y de las *citaras*, yo digo doce salmos; e igualmente a la noche, en lugar de las faltas que cometía, ahora hago mi pequeña liturgia. Entonces, te suplico, apa, no te escandalices de mi debilidad. Escuchando esto, el (monje) egipcio recapacitó y dijo: Desgraciado de mí, ya que, *después de una gran aflicción* (que tuve que pasar) en el mundo, alcancé el descanso; y lo que no tenía entonces, ahora lo poseo. En tanto que tú, *después de un gran confort*, caíste en la aflicción; y *después de mucha gloria y riqueza*, llegaste a la humildad y a la pobreza. Edificado en gran medida, se retiró, se convirtió en su amigo, y lo frecuentó a menudo para su utilidad, ya que era un hombre pleno de discernimiento y lleno del buen olor del Espíritu Santo" (pp. 159-161).

¿Por qué hemos trascrito este largo —el más largo, tal vez— "apoteagma"? Como ejemplo "edificante"¹³ de lo que nos parece ser la característica más saliente de toda la compilación: la discreción. Si en la *Filocalia* casi todo es oración y tiene muy poco —explícitamente— de la discreción, en los *Apotegmas de los Padres del Desierto* casi todo es discreción y tiene muy poco —también explícitamente— de la oración de los monjes¹⁴: en este sentido, las dos obras de la colección que estamos comentando se complementan a la perfección.

La siguiente obra se titula *Consejos a los Ascetas*, y son extractos de la correspondencia de Teófilo el Recluso¹⁵.

Después de una breve presentación de este autor, en la que sobre todo se explica su retiro de la función episcopal —de donde el apelativo de "recluso"— y su actividad en el mismo, se nos habla de su correspondencia —sobre todo con mujeres—, de donde se origina esta "selección": "todas respuestas a cuestiones prácticas y a problemas personales muy específicos, todos relacionados con la vida espiritual. A través de ellas, podremos apreciar que, a pesar de su formación intelectual, Teófilo tenía el don particular de expresarse en forma viva,

¹³ Hoy en día no "suena" bien la "edificación"; y, sin embargo, fue en su tiempo una palabra del lenguaje espiritual, originada en el lenguaje paulino. Porque S. Pablo, como hombre de "ciudad" y no del "campo", prefería las "metáforas ciudadanas" y no usaba casi nada las "campesinas" (cfr. Rom. 14, 19; 15, 2; 1 Co. 14, 12. 17. 26; Ef. 4, 29; 1 Ts. 5, 11).

¹⁴ Cfr. J. C. Guy, *Les Apophthegmata*... (o. c. en nota 7), p. 82, nota 32: "Podría uno extrañarse de la sobriedad con que los *Apotegmas de los Padres* abordan las manifestaciones de la mística (y, más en general, las de cualquier oración). La razón es que el fin de los *Apotegmas* no es describir los frutos del Espíritu Santo en las almas liberadas de las pasiones, sino conducir al monje (principiante) por el camino que lo llevará a liberarse del yugo de las pasiones, y así alcanzar los frutos del Espíritu. También en esto manifiesta ser un libro eminentemente práctico".

¹⁵ Teófilo el Recluso, *Consejos a los Ascetas*, Lumen, Buenos Aires, 1979, 158 págs.

directa, simple y con términos que llegaban directamente al corazón de esos hijos espirituales que no conocía —personalmente—, aunque, evidentemente, sí conocía los problemas que los aquejaban” (p. 8). Aquí también se nos advierte que se han agregado, a esta “selección” de Teófano el Recluso, otros trabajos que, aunque no pertenezcan a la correspondencia de este autor, entran dentro de su temática, y son también “consejos...” a los que quieran llevar vida espiritual.

Antes de los textos, una introducción bastante amplia —mayor que la que precede los *Apotejmas de los Padres del Desierto*— nos da “un marco de referencia que podrá ser de utilidad para la comprensión de las diversas etapas que atraviesan los desconocidos... que se dirigen a Teófano en busca de una guía, de un consejo, de una palabra carismática que los oriente en el camino” (p. 9). A la vez, en esta introducción se explica el sentido que tiene el título de esta obra: tradicionalmente, la palabra “ascética” indica esfuerzo; pero aquí se trata sobre todo de un esfuerzo interior, que es el que da sentido al esfuerzo exterior. “La renuncia monástica por excelencia —dice nuestro autor— es precisamente la guarda de los pensamientos (esta palabra se explica luego con mucha detención), porque, como se lee en uno de los *Apotejmas*, también los filósofos ayunan y viven en castidad (o sea, con una ascésis exterior), pero sólo los monjes vigilan sus pensamientos” (p. 13)¹⁶.

No nos vamos a detener en esta breve pero rica introducción. Solamente diremos —y luego lo repetiremos al comentar el texto de los *Consejos a los Ascetas*— que hay que saber integrar, esta introducción escrita para contemplativos, dentro de la espiritualidad propia de un activo. Porque, como dice el Vaticano II, hay en la Iglesia, sólo dos tipos de institutos —o de vida espiritual—: “... los puramente contemplativos, cuyos miembros, dados totalmente a Dios en la soledad, en el silencio, en la oración constante y en la austera penitencia” (*Perfectae caritatis*, n. 7); y la de aquellos en los que “... la acción

¹⁶ Los subrayados son nuestros. Con ellos queremos llamar la atención sobre lo más característico de estos “consejos”: la *discreción* —o discernimiento de espíritus, como diría S. Ignacio—, la *vigilancia* —o examen de conciencia, en la manera de hablar ignaciana—, la *dirección espiritual* —que S. Ignacio prefería llamar la “ayuda en el discernir los efectos del bueno y del mal espíritu”— y finalmente la “*apatheia*” —la indiferencia ignaciana, que consideraba como una condición sin la cual no se podía hacer una “sana y buena elección”—. Y con ello queremos indicar el *paralelismo profundo* que creemos que existe entre estos “consejos...” y la espiritualidad ignaciana, a pesar de la *diferencia de lenguaje*. Porque lo que interesa a ambas espiritualidades —la de Teófano el Recluso y la de S. Ignacio— son los “pensamientos” o —como diría S. Ignacio, la “variedad de espíritus”—, ya que todo lo demás (discreción, vigilancia, dirección espiritual...) pre-supone éstos “pensamientos” y sobre ellos se realiza.

¹⁷ Quien quiera extenderse en la temática de esta introducción, puede recurrir a García M. Colombas, *El Monacato primitivo*, BAC, 1975, II (la espiritualidad), pp. 175 ss., donde más ampliamente se tratan todos estos temas que son, como dice el autor de la presentación, “un marco de referencia...” (p. 9).

apostólica y benéfica pertenece a la *naturaleza misma* de la vida religiosa...” (Ibidem, n. 8)¹⁸. En ambos, hay una “dimensión contemplativa”: pero de diferente manera¹⁹. Por eso a un hombre activo le va a hacer bien la lectura de un libro escrito para contemplativos, siempre y cuando sepa integrar con discreción lo que lee a lo que debe vivir (o sea, no se limite a “copiar” meramente).

Pongamos un ejemplo de lo que queremos decir. Se habla de la *obediencia*, y se distingue entre la obediencia *ascética* y la *social* (pp. 34-35). La primera es sobre todo la de los *anacoretas*, que viven fuera de toda comunidad; mientras que la segunda es propia de los *cenobitas*. Por ello el anacoreta es obediente *hasta que* “una vez obtenido el fin deseado, esto es, la práctica de la propia abnegación... (deja) de obedecer a un superior y, de ordinario, él mismo se convierte en ‘anciano’...” (p. 34). El cenobita, en cambio, “obedece mucho más tiempo, pues su obediencia, como su vida en el seno de la comunidad... no termina sino con la muerte. Así es cómo —escribe Casiano— sometiendo a su abad hasta el fin, puede... merecer decir humildemente... ‘no vine a hacer mi voluntad, sino la de Aquel que me envió’...” (p. 35).

Hasta aquí lo que nos dice la introducción de la obediencia. Pero, entre los “consejos”, se nos da éste: “Ante cualquier orden que se os dé, cumplidla sin discutir internamente, con entera buena voluntad, como si la orden *viniera de Dios*. Grabad profundamente en vuestro corazón estas últimas palabras que he subrayado, y actuad en ese espíritu; aceptad todas las órdenes como si vinieran directamente de

¹⁸ Cfr. H. Holstein, *¿Contemplation ou Action?, Vie Consacrée*, 39 (1967), pp. 25-39.

¹⁹ Cfr. M. A. Fiorito, *Dios debe ser encontrado en todo*, Boletín de Espiritualidad n. 64, pp. 27-31: “La diferencia... (entre una y otra espiritualidad, la puramente contemplativa y la activa) no radica en que en una vocación se deba hacer oración y en la otra no —en ambas, como en vocaciones cristianas, se debe dar la oración—, sino en la *relación* de la oración y de la acción *respecto de la naturaleza y esencia* de vida, y también —y consiguientemente— en la *mutua* relación entre una y otra”. Esta última relación la expresaba así el Beato Fabro, primer “compañero” de S. Ignacio en la fundación de la Compañía de Jesús, y modelo de “contemplativo también en la acción”: “... debe tu vida (de hombre activo) de tal manera haberse con Marta y María (modelos tradicionales de una y otra vida)... que si te ejercitares en la una, no por lo que ella es *en sí*, como frecuentemente sucede, sino *como medio* para llegar a la otra... será *mejor*, hablando en general (o sea, salvo circunstancias especiales de especial dificultad o “lucha de espíritus”), que *órdenes* todas tus oraciones a las buenas obras que *no al revés*, dirigiendo todas tus obras a hacer tesoros de oración. Otra cosa será en otros (los que llevan vida puramente contemplativa), cuyo fin es ejercitarse en acumular tesoros de conocimiento y de amor divino, y que no han menester pedir tan universalmente gracias como las que necesitan los que se ocupan de la acción...” (Mon. Fabro, *Memorial*, pp. 554-555, nn. 125-126). Y poco antes había dicho que, “... quien busca a Dios *en las buenas obras* (como es propio del hombre activo, que por ello merece llamarse contemplativo también en la acción), ese *mejor* lo encuentra *después en la oración*, como no lo encontraría si lo buscara primero en la oración para luego hallarlo en las obras” (ibidem).

Dios y ejecutadlas con celo y atención... Os lo ruego, mantened esto bien presente en el espíritu" (p. 96). La doctrina es perfecta, y también es de S. Ignacio; pero no es completa. Puede ser que, a un "contemplativo", esto le baste; pero para un "activo" es insuficiente. ¿Qué falta? La posibilidad de la "representación"; más aún, la posibilidad de la "experiencia espiritual" de la contradicción interior ante la orden.

¿Qué queremos decir con "experiencia espiritual"? Pues los "sentimientos" encontrados, de aceptación y de rechazo, que se dan ante los acontecimientos de la vida, y también ante las órdenes que recibimos. No queremos decir que, ante un sentimiento de rechazo, tengamos ya derecho a rechazar la orden; pero tampoco se puede decir que, cuando se dan esos sentimientos encontrados, sea siempre bueno, sin más, obedecer. Tenemos que ver, antes de actuar, cuál de esos sentimientos es "signo de Dios"²⁰: es frecuente que lo sea el de la simple aceptación ante la orden, contrariando el sentimiento de rechazo como malo; pero es también posible que la voluntad de Dios se nos manifieste, en más de un caso, en el sentimiento de rechazo. Y no decimos que haya entonces que rechazar la orden, sino que lo que el Señor nos puede pedir es que "representemos"; y sólo después de "representar", podamos obedecer sin más a la orden recibida antes de la representación y mantenida después de ella²¹.

²⁰ Llamamos "signos de Dios" todo lo que nos manifiesta la Voluntad de Dios en los acontecimientos que nos tocan vivir; o sea, los signos de la acción de Dios en los acontecimientos (cfr. M. A. Fiorito y D. Gil, *Signos de los tiempos, signos de Dios*, Stromata, 32 (1976), pp. 25 ss.). "La acción de Dios hay que buscarla en los acontecimientos. ¿Cómo? Los acontecimientos provocan en nosotros 'reacciones' (como los que provocan, en la oración reiterada, la lectura o el rezo de la Palabra de Dios): nos sentimos contentos o tristes, ansiosos o libres; experimentamos deseos o repugnancias, formamos juicios adversos o favorables... En primer lugar, pues, debemos caer en la cuenta plenamente de estas 'reacciones' (y a esto llamamos, en el texto, caer en la cuenta de la 'experiencia espiritual')... En segundo lugar, deberíamos preguntarnos qué 'espíritu' os habla en cada una de esas reacciones (alegría o tristeza, ansiedad o libertad... deseo o repugnancia, etc.). No puede ser que el buen espíritu —o el malo— provoque, a la vez, reacciones de signo contrario: o la alegría es de Dios y la tristeza no, o viceversa (y así por el estilo). Las reglas de discernir de S. Ignacio (EE. 313 ss.) nos pueden ayudar no sólo a 'sentir' (o sea, a caer en la cuenta de la 'experiencia espiritual'), sino también a 'conocer' el sentido que tienen (para nosotros, dentro de nuestra experiencia personal) las diversas reacciones interiores..." (cfr. M. A. Fiorito, *Dios debe ser encontrado en todo*, Boletín de Espiritualidad n. 64, pp 30-31).

²¹ Porque puede ser que, después de haber representado en una ocasión, en otra ocasión haya que volver a representar sobre lo mismo, y ante el mismo superior. Dice así S. Ignacio: "Si a la determinación del Superior... replicare (el súbdito) alguna cosa que bien le parezca, volviendo el superior a determinar, no haya réplica ni razones algunas (en contrario) por entonces. Si después... sintiese... que otra cosa (que la mandada o determinada por el superior) sería más conveniente... después de tres o cuatro horas, u otro día, puede representar al superior... guardando siempre tal forma de hablar y

La "representación" es, para S. Ignacio, una de las maneras de la "obediencia ciega"; o sea, una de las maneras de cumplir con el grado supremo de la obediencia, que es la de "juicio"²². Dice así en una carta, escrita en respuesta a un súbdito a quien le costaba obedecer: "Llamo (a la obediencia) ciega de dos maneras: la primera, del inferior es (donde no es cuestión de pecado) cautivar el entendimiento y hacer lo que mandan; la segunda, del inferior es, dado que el superior le mande o le haya mandado alguna cosa, sintiendo razones o inconvenientes cerca la cosa mandada, con humildad representar al superior las razones o inconvenientes... no induciéndolo a una parte ni a otra, para después con el ánimo quieto seguir el camino que le será mostrado o mandado"²³.

Y, ¿por qué le daba S. Ignacio tanta importancia a la representación? Porque era un hombre "activo" y escribía para hombres "activos". Un "contemplativo" puede tomar, como principio general, no representar; y si lo hace, es por excepción muy rara. ¿Por qué? Porque no tiene, bajo su responsabilidad, otras personas (a no ser que sea superior). El hombre "activo", por el contrario, toma sobre sí la responsabilidad de otras personas —muchas o pocas, depende de cada uno y de la misión apostólica recibida—: debe cuidar, no sólo de su perfección, sino también de la perfección de los otros. Consiguientemente, más de una vez puede sentir que la orden recibida parece no convenir a un prójimo; y en tal caso debe ver si tiene que representar o no. Debe en tal caso prestar atención a su experiencia espiritual, y ver qué le pide Dios nuestro Señor, no sólo para su propio bien, sino para el bien de un prójimo.

Otro ejemplo de la discreción que debe tener un "hombre activo" para leer estos "consejos" escritos directamente para los "contemplativos" es el siguiente (y dentro de los *Consejos para los Ascetas*). Escribe Teófilo el Recluso: "Arreglaos de tal modo que no salgáis

tales términos que no haya ni parezca disensión ni altercado alguno, poniendo silencio a lo que fuere determinado en aquella hora. Con esto, aunque sea la cosa determinada (por el superior) una y dos veces, de ahí a un mes o tiempo más largo, puede asimismo representar lo que siente... por la orden ya dicha; porque la experiencia con el tiempo descubre muchas cosas..." (Instrucción sobre el modo de tratar con cualquier superior, nn. 4-6, *Obras completas*, BAC, Madrid —tercera edición— p. 973, Carta 149).

²² Los que no están acostumbrados al lenguaje ignaciano —que, por otra parte, está tomado de la tradición de los monjes del desierto—, pueden ver la Carta de la Obediencia de S. Ignacio (*Obras completas*, BAC, Madrid, Carta 86 —tercera edición— pp. 853-857). Más adelante habla también de la representación (ibídem, p. 859).

²³ Cfr. *Obras completas*, BAC, Madrid, Carta 17 —tercera edición— p. 683. S. Ignacio le daba tanta importancia a la representación que ha escrito, en las Constituciones, un tratado completo de la misma: sus condiciones, la manera de hacerla, la actitud antes y después de representar, etc., etc. Cfr. M. A. Fiorito, *La elección discreta según S. Ignacio*, Boletín de Espiritualidad n. 25, pp. 56-59.

fácilmente para encontrar otras personas, y no aceptéis de buen grado recibir visitantes en vuestra casa. Los 'starets' han escrito que mientras subsiste en nosotros el deseo de dar y recibir, no llegaremos a conocer la paz" (p. 110). S. Ignacio, por el contrario, escribe a un hombre "activo" lo siguiente: cuando no se pueden dejar "los oficios que por honra divina se toman y ejercitan, puede el peso del ánima (que es el amor) aliviarse, cuando en las cosas terrenas y vanas —que son del oficio querido por Dios— no se hace uno terreno ni vano, amándolas: todas por Dios nuestro Señor..."²⁴.

Resumiendo: ¿qué hacer para sacar fruto abundante de una lectura, como ésta, denominada *Consejos a los Ascetas*, si uno no es "contemplativo" sino "activo"?²⁵. Creemos que basta con darle sentido "asertivo" a lo que parece tenerlo "exclusivo"; y los "consejos" serán útiles para todos sus lectores.

En cambio, todo lo que este libro —y también el anterior, *Apotegmas de los Padres del Desierto*— dice abundantemente de la discreción o discernimiento de espíritus, es aprovechable —y mucho— para todos, sean "contemplativos" sean "activos". Véase, por ejemplo, el capítulo quinto, denominado *Períodos de aridez* (pp. 119-127) y a cada paso se hallarán las que S. Ignacio llama, en sus Ejercicios, las "tres causas principales... porque nos hallamos desolados: la primera, *por ser tibios y negligentes*... la segunda, *para probarnos*... en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias; la tercera, *para que... internamente sintamos* que no es de nosotros... tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas; ni otra alguna consolación espiritual, más que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor..." (EE. 322).

Y pasemos ya al libro siguiente de esta misma colección: *El Arte de la Oración*, con textos sobre todo de Teófilo el Recluso, el mismo autor que del libro anterior²⁶.

Se trata de una compilación de textos, hecha por el Higumeno (superior de una comunidad monástica) llamado Chariton: monje ortodoxo ruso, miembro de un antiguo monasterio en Valamo, situado entre Finlandia y Rusia.

Nos ha llamado la atención el origen de esta compilación, porque

²⁴ Cfr. *Obras completas*, BAC, Madrid, Carta 36 —tercera edición—, p. 728.

²⁵ Aclaremos que, en un hombre "activo", se da siempre una dimensión "contemplativa"; pero aquí se trata de la distinción, clara después del Vaticano II, entre las vocaciones —o institutos— de vida contemplativa y de vida activa (cfr. nota 18). Y por esa dimensión "contemplativa" de todo hombre "activo", éste puede leer los libros escritos primariamente para los "contemplativos", pero... con discreción, porque no todo lo que se dice para éstos vale, sin más, para aquéllos. Y la discreción puede consistir, como dijimos en el texto, en leer con sentido meramente "asertivo" (y válido por la dimensión contemplativa de todo cristiano), lo que se dice con sentido "exclusivo" (y válido solamente para un contemplativo).

²⁶ *Arte de la Oración*, compilación efectuada por el Higumeno Chariton de Valamo, Lumen, Buenos Aires, 1979, 238 págs.

nos ha recordado una experiencia similar ignaciana. Dice así: "Siguiendo la costumbre de las comunidades religiosas ortodoxas, fue colocado bajo la dirección de un 'starets' (literalmente, 'anciano')²⁷. A la muerte de su 'starets', no teniendo ya maestro viviente, se hizo guiar por los libros²⁸. Tenía la costumbre de transcribir sobre un cuaderno los apuntes de los *pasajes que le impresionaban particularmente*... Pensó (luego) que esos extractos, que le habían ayudado, *podían igualmente ser útiles a otros*, no sólo a los monjes, sino también a los laicos del exterior (del monasterio); y por ello, en 1936, *decidió publicar lo que había transcrito*..." (p. 7; hemos subrayado en el texto lo que nos permite hacer la comparación con la experiencia ignaciana). Por su parte, S. Ignacio, cuando el P. Cámara, en la *Autobiografía*, le pregunta por el origen de sus Ejercicios Espirituales, dice así: "...no los había hecho —o sea, escritos— todos de una vez, sino que *algunas cosas que él observaba en su ánima y las encontraba útiles, le parecía que podían ser útiles a otros y así las ponía por escrito*..." (*Autobiografía*, n. 99).

La compilación contiene "...pasajes de autores de épocas muy diferentes, pues se escalonan desde el siglo IV al XX; pero la mayoría de los extractos provienen de autores rusos que vivieron en la segunda mitad del siglo anterior" (p. 7). Una introducción, escrita por el Archimandrita Calistos, que —como las ya indicadas en los libros anteriores de esta misma colección— representa un buen marco de referencia para la lectura de *El Arte de la Oración*: sobre la oración (pp. 13), y sus grados (pp. 13-16), sobre las pasiones (pp. 16-18) y sobre la oración de Jesús (pp. 19-28).

Nos vamos a detener un poco en esta introducción, cuando nos habla de las pasiones y de la imaginación. "Por la palabra 'pasión' —nos dice el Archimandrita— los autores ortodoxos no entienden solamente la concupiscencia y la cólera... (sino) que ese término evoca para ellos

²⁷ Es una costumbre heredada de los primitivos monjes. Estos monjes pensaban que no había un "monje autodidacta". Es un presupuesto, por lo menos implícito en los mismos Apotegmas, que el hombre no se podía hacer monje a sí mismo, sino que debía acercarse a un "padre espiritual", y a su sombra tomar el hábito y, lo que era más importante, recibir la espiritualidad propia de un monje, sea cenobita —o monje que vive en comunidad—, sea anacoreta —que vive en soledad—. Lamentablemente, se ha perdido, en Occidente, esta buena costumbre: se habla mucho de los "formadores" y se dice que éstos deben ser verdaderos "maestros". Pero, en la realidad, estamos lejos de contar con suficientes "maestros", mientras que abundan los "profesores": abundan los que instruyen, pero faltan los que educan.

²⁸ O sea, aún el "anciano" tiene necesidad de dirección; pero ya no la que se halla en una persona, sino la de los libros escritos por otros "ancianos", en su mayor parte, los del pasado: Santos Padres... S. Teresa, S. Juan de la Cruz, S. Ignacio, y otros por el estilo, llamados también "clásicos". Porque "anciano" no era el que alcanzaba un rango jerárquico (obispo, sacerdote...) que le correspondiera a alguien por razón de su oficio. Tampoco tenía en ello un papel decisivo la mera edad. Lo único que era decisivo es que tuviera el testimonio del Espíritu Santo, es decir, que se caracterizara por la discreción de los espíritus y por la posibilidad de ayudar a otros en el camino de Dios. Cfr. H. Bacht, *Die frühmonastischen Grundlagen*... (o. c. en nota 5), p. 256.

algo más vasto: *todo deseo... malvado*, por los cuales *el demonio induce* al hombre a pecar. Las pasiones son clasificadas tradicionalmente como *... ocho demonios o malos pensamientos* (que) vienen en última instancia de la misma raíz: el amor de sí... que consiste en *preferirse a sí mismo antes que a Dios y al prójimo*, (y) ... por ello *el orgullo constituye tal vez la fundamental entre todas las pasiones*" (p. 16). Hasta aquí diríamos que la concepción de estos monjes, tal cual nos la comunica el Archimandrita Calisto, es común con la doctrina de Occidente, tal cual —por ejemplo— se manifiesta en S. Ignacio de Loyola, testigo de una tradición oriental y occidental²⁹.

Pero lo que a continuación dice de la imaginación, hay que tomarlo —como decíamos poco más arriba— en sentido asertivo y no exclusivo. Dice así: "No son únicamente los pensamientos apasionados los que obstaculizan la oración interior, sino *todas* (el subrayado es del autor) las imágenes, estén o no acompañadas de un movimiento pasional... Según la enseñanza del cristianismo oriental —más bien el ortodoxo, precisaríamos nosotros—, la imaginación, facultad por la cual formamos imágenes mentales más o menos vivas según nuestra aptitud, no tiene más que un lugar extremadamente restringido en la obra de la oración; y muchos, entre ellos el mismo Teófilo, afirman que no tiene ningún lugar" (p. 16-17)³⁰.

²⁹ Los subrayados son nuestros, para permitir la comparación con S. Ignacio. Este define sus Ejercicios Espirituales como un "... quitar de sí *todas* las afecciones *desordenadas* —o "pasiones", como decían los monjes— ... para buscar y hallar la voluntad de Dios" (EE. 1; cfr. EE. 21, y *passim*). Y la Primera Semana de los Ejercicios se dedica al conocimiento, en cada ejercitante, del *desorden* de... (sus) operaciones, para que... (se) enmiende y ordene" (EE. 63). Para ello, se le hace considerar, en el "segundo ejercicio", "el proceso de los pecados... (y) ponderar (los)... mirando la fealdad y la malicia de *cada pecado mortal*... dado que no fuese vedado" (EE. 56-57). Ahora bien, cada "pecado mortal" es, para S. Ignacio, cada uno de "los siete pecados..." que él llama "mortales" (EE. 244), pero que son los mismos siete (u ocho, en la enumeración de Evagrio el Póntico) pecados "capitales" o "pasiones" de que hablan los monjes. Además, en la meditación de las "Dos Banderas", la "bandera de Lucifer" es presentada en un proceso que comienza con la "codicia de riquezas" y que, pasando por el "vano honor del mundo", termina con la "soberbia". Ahora bien, para los monjes del desierto, había un orden en los vicios o pecados capitales: los cinco primeros formaban un primer grupo (entre ellos, S. Ignacio, por circunstancia de su época... y de toda época, considera la "codicia" como pecado de "la mayoría"), y luego seguía la vanidad, y todo terminaba con la soberbia (cfr. Casiano, *Colaciones*, Colación V, cap. 10). Finalmente, y para ver la relación entre los "pecados capitales" y el mal espíritu, citemos este último texto de S. Ignacio: "... el enemigo de natura humana, rodeando mira en torno... y *por donde nos halla más flacos y necesitados para nuestra salud eterna* —y aquí está el "pecado capital" de cada uno—, *por allí nos bate y procura tomarnos*" (EE. 327). Nueva coincidencia, pues, entre la concepción de los monjes ortodoxos, citados en la introducción, y la espiritualidad de S. Ignacio en los Ejercicios.

³⁰ El mismo Archimandrita advierte, en nota (p. 28) que esta "exclusión" de la imaginación no es compartida por la espiritualidad católica occidental. Y creemos que se debe a que, en occidente —y sobre todo entre los

Esto está bastante bien para un "contemplativo". Pero, escribiendo S. Ignacio para hombres "activos", les pone, como "preámbulo" de toda hora de oración en sus Ejercicios, la "composición viendo el lugar" (EE. 47 y *passim*). Y, mucho antes de la hora de oración, hace ejercitar la imaginación (EE. 74). ¿Por qué? En primer lugar, porque el hombre "activo" no puede evitar el uso de la imaginación: vive en contacto con la gente, en medio del mundo lleno de imágenes, hoy sobre todo, en el mundo de la "imagen", alimentada por tantos medios de comunicación social; más aún, como apóstol debe excitar "la imaginación creadora"³¹. En segundo lugar, el uso de la imaginación despierta el deseo; y el deseo es, en forma de petición, el "preámbulo" que en el método de oración ignaciano sigue a la "composición viendo el lugar"³². Y en tercer

católicos— adquiere mucha importancia la "acción" apostólica, y se pone a la par de la "contemplación" solitaria, hasta llegar al Vaticano II que, como vimos, ve dos posibilidades de vida cristiana (cfr. nota 18). En cuanto a Teófilo el Recluso, véase lo que nos dice, aún más tajantemente, en estos términos: "La regla más simple es no formar ninguna imagen cuando se quiere orar..." (p. 164).

³¹ Cuando Dios llama, nunca nos llama para asumir algo que ya está hecho o realizado, sino que su llamada es para algo *nuevo*. El preguntarse sobre lo que Dios nos está pidiendo —como es usual en el lenguaje ignaciano— es poner en marcha el dinamismo de búsqueda y de imaginación de posibilidades que nos conduzca a un "discernimiento" entre ellas y a optar por aquello que Dios nos pide. La imaginación pues tendrá, en esta búsqueda, una función conductora, expresadora. Imaginar, en este sentido, supone a comenzar a salir de sí, movido por la llamada de Dios; y, en este sentido, el P. Janssens, que fue P. General de la Compañía de Jesús, habló de la importancia de una "imaginación creadora" en un hombre "activo". Por otra parte existe la tentación de usar la imaginación como "coartada", para evadirse de la realidad (y del Dios que nos llama en la realidad). En tal caso, "la imaginación es "la loca de la casa" y, como recomendaba S. Teresa, hay que dominarla en lo posible. Pero, aún en tal caso, más que dominar, conviene conducir a la "loca...", por ejemplo, mediante imágenes elegidas. Cfr. S. Teresa, *VXXX, Camino de Perfección*, cap. 26, n. 9: "Lo que podéis hacer (es)... traer una imagen o retrato de nuestro Señor, que sea a vuestra gusto... para hablar muchas veces con El... como habláis con otras personas..."

³² Cfr. C. Flipo, *Los misterios de la vida de Cristo en los Ejercicios de S. Ignacio*, Boletín de Espiritualidad n. 54, pp. 6-7: "Hay que insistir en el carácter imaginativo de la contemplación ignaciana... Es bien conocida la función que la psicología moderna asigna a las imágenes y a sus asociaciones espontáneas. Y es también sabido el lugar que tienen las ensoñaciones y los sueños, en la Biblia, como lugar de revelación. En la contemplación, tal cual la entiende S. Ignacio, la liberación de la facultad imaginativa es como algo previo —un "preámbulo", dice— para que se despierte el deseo. Sin imágenes, el deseo no puede tomar cuerpo: permanece inhibido —o, en el hombre "activo", se descontrola— por los razonamientos y las consideraciones. Gracias a las imágenes, por el contrario... el deseo espiritual puede hacerse consciente, y por eso mismo, nutrirse de las palabras y de las acciones del Señor en su 'carne y sangre'. Así es como la facultad imaginativa se convierte en el lugar de la revelación del deseo (cfr. C. Flipo, *Discernement, Vie Chrétienne* n. 181, pp. 4-7), y puedo, entonces, 'demandar lo que quiero'..."

lugar, para S. Ignacio se da un “proceso” en la vida de oración de progresiva “simplificación” que va de los sentidos corporales a los de la imaginación, y de ésta a la “aplicación de sentidos —espirituales—”, que sería el modo más ignaciano de “contemplación también en la acción”³³.

El Arte de la oración tiene, a continuación, tres partes: una, con textos de Teófano el Recluso (pp. 45-175); la segunda, con textos del Obispo Ignacio Brianchaninov (pp. 179-189); y la tercera, con textos de varios otros autores (pp. 193-223). Se da una noticia de Teófano el Recluso (pp. 31-33), del Obispo Ignacio (pp. 33-35) y de los otros autores (pp. 35-36; después de cada texto, se presenta a cada autor).

¿Qué decir de este rico material, en que los consejos sobre la oración de Jesús se alternan con observaciones sobre la *discreción o discernimiento de espíritus* (aunque, como el título de la compilación indica, abundan más los textos que se refieren a la oración)?

Tal vez pueda ayudar llamar la atención de lo que en el prólogo del *Arte de la oración* se nos dice en estos términos (que es, como acabamos de indicar, como un programa o síntesis de toda esta compilación): “Nuestro fin, al publicar esta antología (habla el Higuemeno Chariton de Valamo), es explicar por todos los medios y mediante frecuentes repeticiones, cómo debe ser practicada la oración de Jesús, y así mostrar cuánta necesidad tenemos de ella y... (por otra parte) recordar... a aquellos de nuestros contemporáneos, ya sean monjes o laicos... las instrucciones que nos dejaron los santos Padres en lo que concierne a... la lucha contra las pasiones...” (p. 40). O como más adelante dice el mismo Teófano el Recluso: “En sus escritos, los hombres de Dios que... estaban permanentemente bajo el influjo del Espíritu, insisten sobre todo en dos cosas que, afirman, son particularmente necesarias para el que quiere alcanzar esas alturas: es necesario purificar el corazón de las pasiones y volverse hacia Dios en la oración” (p. 156). Por eso el Archimandrita Calisto dice muy bien en la introducción que “... la Oración de Jesús no es más que uno de los múltiples caminos que pueden permitir alcanzar la oración interior” (p. 19). Este modo de orar “adquirió, en la Iglesia ortodoxa, una influencia y una popularidad tal que casi está identificada con la oración interior...” (ibídem). Esto quiere decir que existen otros caminos; y uno de ellos nos parece que consiste en desarrollar de tal manera la lucha con las pasiones y los malos espíritus (en lo cual como, acabamos de ver, también insisten los santos Padres) y el seguimiento de las gracias e inspiraciones, que también se llegue, por este otro camino, a la oración interior

³³ Sobre la “aplicación de sentidos” (espirituales), cfr. A. Solignac, *La aplicación de sentidos*, Boletín de Espiritualidad n. 63, pp. 13-24. Y para entender mejor lo que decimos del uso de los “sentidos espirituales” en la “contemplación también en la acción”, téngase en cuenta que, para nosotros, los “sentidos espirituales” son la fe, la esperanza y el amor; y en su ejercicio consiste la “contemplación... en la acción”. Cfr. M. A. Fiorito, *Dios debe ser encontrado en todo*, Boletín de Espiritualidad n. 64, pp. 27-31.

El Oriente cristiano —sobre todo el ortodoxo— ha insistido (y está muy bien que así lo haga) en el primer camino, el de la oración de Jesús. El Occidente cristiano, por su parte, ha preferido (tal vez porque abundan en él más los hombres de “acción”) el segundo camino, el de la *lucha espiritual*³⁴

* * *

¿Qué diremos, para concluir nuestro comentario de la nueva colección de espiritualidad, titulada “Ichtys”, presentada por la Editorial argentina Lumen?

Brevemente, que alabamos la idea concretada en esta colección. Que deseamos que se siga aumentándola con títulos y autores de tanto valor en la tradición de la Iglesia Oriental y Occidental. Que finalmente deseáramos que siga teniendo en cuenta no sólo a autores que propician la Oración de Jesús sino también a aquellos Padres que son maestros de la lucha espiritual y del discernimiento de los espíritus: para poner un solo ejemplo entre otros, nos permitiríamos mencionar a Diadoco de Fótice y sus *Cien capítulos sobre la perfección espiritual*³⁵.

³⁴ Cfr. M. A. Fiorito, *Dios debe ser encontrado en todo*, Boletín de Espiritualidad, n. 64, pp. 27-31. Del mismo autor, *La vida espiritual de San Ignacio según su Diario Espiritual*, Boletín de Espiritualidad, n. 57, y *La lucha en el Diario Espiritual*, Boletín de Espiritualidad, n. 59.

³⁵ Conocemos la edición crítica de E. des Places, en *Sources Chrétiennes*; pero es de 1943 (por tanto, sólo se encuentra en bibliotecas especializadas), y está en lengua francesa, lenguaje no asequible hoy a la mayoría. Otro ejemplo podría ser la *Vida de San Antonio*, de San Atanasio de Alejandría, que fue publicada años atrás en Cuadernos Monásticos, 10 (1975), pp. 178-234. Otro ejemplo podrían ser las obras de S. Doroteo de Gaza, cuya selección fue publicada en Cuadernos Monásticos, pp. 111-141.