

## FILOSOFIA BIZANTINA DE TATAKIS

Roberto Quiroz Pizarro

Como suplemento al volumen I de la *Histoire de la Philosophie* de Émile Bréhier, se publicó en París, en 1949, una obra de Basilio Tatakis titulado *La Philosophie Byzantine*. Primer libro dedicado a esta materia que aparecía en cualquier idioma, escrito de una manera cuidada y elaborado con rigor y elevado nivel, esta obra recibió la bienvenida de los bizantinistas y de los que se interesan por la filosofía cristiana, particularmente la del Oriente griego. Tres años más tarde, se publicó en Buenos Aires, por la Editorial Sudamericana, la traducción castellana del libro de Tatakis, realizada por Demetrio Náñez, con reproducción del prólogo de Bréhier y del prefacio original del autor. Es ésta la versión que trataremos de reseñar con alguna extensión. Pero quizás sea útil recordar otras ediciones de esta obra. En 1959, fue reeditada en francés, con un nuevo prólogo de Tatakis. En 1977 se publicó en Atenas, en la “Biblioteca de Cultura General” de la Sociedad de Estudios de la Cultura Griega, la traducción al griego realizada por Eva Kalpurtis. La publicación se hizo bajo la dirección del filósofo Linos Benakis, editor de la revista *Filosofía*, anuario del Centro de Filosofía Griega de la Academia de Atenas. El editor contribuyó a enriquecer el volumen con una bibliografía de 30 páginas, en la que presenta en orden cronológico obras atinentes a la filosofía bizantina publicadas entre 1949 y 1976. Tatakis contribuyó con un nuevo prólogo. Aquí el filósofo relata las circunstancias que lo llevaron a escribir originalmente el libro y la lentitud con que se ha producido el reconocimiento de la existencia de una filosofía bizantina como tal. También señala los fundamentos que justifican el reconocimiento de la elaboración filosófica bizantina como una filosofía. Además, llama la atención sobre el hecho de que desde la primera edición de su libro, en 1949, ha habido una rica producción de estudios relativos a esa filosofía. Finalmente, el autor expresa su alegría por este hecho, ya que, como lo destaca, “el principal propósito mío al escribir este trabajo fue dirigir la atención de los investigadores hacia el estudio de ese rico legado espiritual bizantino”.

La oportunidad para dar a conocer al mundo la filosofía bizantina y para incorporarla en el corpus de la *Historia de la Filosofía* -dice Tatakis- se presentó por primera vez cuando Bréhier le pidió escribir un libro acerca del aporte de Bizancio a la filosofía. Durante los dos últimos siglos, Bizancio, que por largo tiempo había sido ignorado y mal interpretado, ha atraído más y más la atención de investigadores y estudiosos. La historia política del Imperio Bizantino fue la primera en recibir debida

atención. Después se estudiaron las bellas artes bizantinas, en particular la arquitectura, la iconografía y la literatura. El tiempo de estudiar la filosofía llegó al último. Esto era natural -observa Tatakis-, porque mezquinamente la filosofía racionalista moderna era renuente a admitir el calificativo de “filosofía” para un pensamiento moldeado en su mayor parte en el ámbito de una visión religiosa del mundo. La tarea del historiador de la filosofía requería de una reconsideración. Había que dejar de lado aquellos prejuicios.

Una voz unánime es la que se escucha entre los estudiosos cuando señalan los méritos innegables de la obra de Basilio Tatakis *Filosofía bizantina*. Unos y otros han subrayado que el investigador griego estaba plenamente preparado para superar dificultades muy específicas: “Se necesitaba su familiaridad con una lengua algo diferente del griego clásico para poder así analizar tantas obras poco conocidas [...] También ha podido el señor Tatakis utilizar trabajos escritos en griego moderno, que apenas se hallan sino en su país de origen” (1).

Asimismo podemos señalar que otra dificultad zanjada felizmente por el profesor Tatakis “era la extrema complejidad de los movimientos ideológicos desarrollados en Bizancio; por ejemplo, agudas diferencias de espíritu entre los medios universitarios y los monasterios, las que han sido bien aclaradas en este volumen”.

Sin embargo, de la lectura de la obra de Tatakis se desprende que su mayor interés filosófico es haber señalado detalladamente la continuidad que une a esta “filosofía cristiana” con el pensamiento griego antiguo, así como el haber subrayado que la verdadera herencia del pensamiento bizantino, tras el desastre que cerró la historia de Bizancio, pasó a los países de religión ortodoxa: “de Grecia a Rusia”. En tal sentido, expresa Bréhier en su prólogo: “Parece que el pensamiento bizantino no conoció esos énfasis puestos en la subjetividad, en las relaciones personales del hombre con Dios y en la importancia de la actividad práctica, que caracteriza al movimiento de ideas iniciado en San Agustín y propagado por Occidente hasta la época moderna. Aquel pensamiento conservó del helenismo esta intuición del mundo que busca el lugar que ocupa el hombre en el orden universal de que forma parte, así como esta alma que se arriesga a abismarse en la contemplación de tal orden y a dejarse absorber por él” (2).

Desde las primeras líneas -inconfundibles luces de su mirada crítica-, este filósofo contemporáneo nos previene contra aquellos consabidos prejuicios que el siglo XVIII -siglo hondamente iluminista- levantara en oposición al mundo bizantino. Tatakis indica que “todavía hoy la trayectoria histórica generalmente adoptada para señalar el

1. Emile Bréhier, “Prólogo” a B. Tatakis, **Filosofía Bizantina**, p. 10

2. *Ibíd.*, loc. cit.

desarrollo de la civilización europea es: Grecia- Roma - Edad Media - Renacimiento”. Sin embargo, el poliédrico espíritu bizantino no puede seguir pasando inadvertido en los horizontes del mundo europeo occidental, dado que su inagotable esplendor fue aquilatado tanto por aquellas culturas embrionarias de otros pueblos, como por el conjunto de los hitos ilustres en el devenir universal de las conciencias. Además, otro punto de incontenible atracción del mundo bizantino radica en que es “el único lugar donde se puede seguir paso a paso, sin cortes bruscos, hasta consumarse, esa transformación del pagano en cristiano, que comenzó en los primeros siglos de nuestra era”.

La edición castellana de la *Filosofía bizantina* es una pulcra elaboración preparada en 1952 por Demetrio Nández. La temática propuesta por el profesor Tatakis se recoge en amplios seis capítulos (3), cada uno de los cuales constituye un gradual esbozo sistemático. En cada acápite se perfilan las más representativas figuras del mundo bizantino y, por último, el volumen se complementa con una metódica y rigurosa tabla bibliográfica. (4).

El difícil acceso a las fuentes mismas del pensamiento griego bizantino y su casi desconocimiento por parte del espíritu occidental, constituyen, pues, aquel pecado de injustificada expresión que hace de Bizancio para muchos simplemente un punto de fuga sobre el horizonte de la cultura universal. Sin embargo, algunos espíritus han entreabierto las cortinas y vislumbrado la grandeza bizantina: “El Imperio Bizantino es el desarrollo orgánico del Imperio Romano al hacerse cristiano y helénico, y en él se encuentran ya juntos los elementos fundamentales de la civilización europea: el helenismo, el derecho romano y el cristianismo [...] La sociedad bizantina es la continuación directa de la sociedad antigua”, señala Louis Bréhier. Precisamente, tal desglosamiento histórico de la época es la expresión ininterrumpida de un espíritu o filosofía incubada desde los primeros pensadores mañaneros y madurada todavía hoy en la poliédrica mirada del pueblo griego. Cuando nos fijamos en el insólito fenómeno de la continuidad de la cultura griega, nuestro espíritu espectador puede ahondar en la trayectoria de una cultura desbordante de atractivos y merecimientos.

Tatakis nos introduce en la filosofía bizantina a partir de una demarcación histórica. Se establece a menudo el comienzo del período bizantino en el año de la conversión del emperador Constantino o en el de la fundación de Constantinopla. Pero ambos acontecimientos desencadenan consecuencias generales y poco específicas, aunque

3. I) Introducción; II) Los siglos VI y VII; III) los siglos VIII, IX y X; IV) los siglos XI y XII; V) los tres últimos siglos; VI) Bizancio después de Bizancio.
4. Durante el desarrollo de esta exposición, tratamos de mantener la fidelidad al texto del autor, texto que es por sí mismo una impecable síntesis de sabiduría, claridad y vitalidad.

sin duda importantes, para el mundo de las ideas. Tatakis va a escrutar los rasgos decisivos de los primeros siglos de la era postpagana: helenismo y cristianismo son las fuentes de donde se nutre la actividad filosófica. El primero sigue su propia evolución en medio de ese mundo nuevo que se construye en torno de él, guardando los rasgos característicos del pensamiento griego; aunque a pesar de esa evolución, se ve claramente que todo ello es como el último chispazo de un mundo que se va. Por tanto, es claro para Tatakis que es en el cristianismo donde habría que buscar los rasgos característicos del nuevo período. Sus representantes se esfuerzan cada vez más por presentar el conjunto de la nueva fe en forma sistemática y coherente, a la vez que asimilan el pensamiento griego tanto en lo formal como, fundamentalmente, en los temas en que dicho pensamiento no chocaba con la fe.

Dentro del cristianismo así concebido, podemos hacer desde el comienzo una nueva división. En efecto, desde el principio aparece lo que después se ha llamado Oriente y Occidente, distinguiéndose ambos tanto por su actitud para con el helenismo como por su modo de entender la nueva religión. El Occidente es primordialmente la obra del espíritu latino; el Oriente es principalmente la obra del espíritu griego. El primero culmina en lo que después se ha llamado el catolicismo; el segundo, en lo que después se ha conocido como la ortodoxia, que no es en puridad sino la concepción griega del cristianismo. Mediante estos alcances preliminares, logra Tatakis una primera línea de demarcación entre los dos mundos cristianos.

Lo que más admiramos en los escritos de los autores cristianos de los cinco primeros siglos, es un soplo creador que los incita a desarrollar su fe. Son auténticos maestros; y la autoridad de la tradición no pasa tiránicamente sobre ellos; sino que son ellos quienes crean una tradición. A partir del siglo VI, en cambio, sentimos que estamos tratando con discípulos. La autoridad tradicional pesa sobre ellos de modo cada vez más opresivo, y su esfuerzo ya no es creador, al menos en grado importante.

Todas estas razones nos llevan a la conclusión de que entonces es cuando se abre un período nuevo -el período bizantino- para el cristianismo de Oriente, y, por tanto, para su filosofía; puesto que ésta es esencialmente una filosofía para la religión y a propósito de la religión. Y como las características recién expuesta se señalan claramente a partir del siglo VI, hasta tal época hace remontar Tatakis el punto de partida de este período.

Hay que apuntar, en primer lugar, que la obra de los Padres de la Iglesia en Occidente fue casi totalmente ignorada por los bizantinos. Queda, pues, la obra de los Padres de Oriente. Pero tampoco es posible considerarla en bloque como una herencia legada a los bizantinos. El predominio de la ortodoxia produjo desde el principio la consecuencia de hacer desaparecer no sólo los escritos netamente heréticos, sino también los que eran sospechosos de serlo. Y aunque tales escritos subsistieran toda-

vía en la época bizantina, era como si no existieran, ya que nadie se tomaba el trabajo de leerlos.

Junto a los repetidos concilios ecuménicos de la cristiandad, surgen asimismo en escena las interminables anatematizaciones que recaerán en pensadores de todo tipo, filósofos o profetas, sabios o escépticos (5). Por tanto, ya para limitarnos a las condenaciones capitales, siguiendo en esto el ejemplo de los siglos IV y V, la Iglesia hizo la correspondiente selección entre las obras cristianas que recibió. Repudia mediante esto determinadas actitudes e ignora ciertas vías del espíritu, encerrándose en otras y tomando decididamente sobre sí el no ser sino ortodoxa. Por esta su elección, a la vez que juzga, es también juzgada.

La exposición y el desarrollo del pensamiento cristiano se vieron sujetos a doble necesidad. Se requería primero profundizar la fe, comunicársela a sí mismo y a los demás y formularla de manera neta, precisa y decisiva. En esto consistió la obra de la teología cristiana. Ella dio al cristianismo, desde el principio, un aire militante en alto grado, a la vez que condicionó, de modo tajante, hasta el empleo de la razón. Y es precisamente este condicionamiento lo que permite hablar de un ejercicio cristiano de la razón: un ejercicio que ha abierto a la razón humana, por intermedio de la fe, perspectivas que aún no había descubierto.

No olvidemos que el punto de partida y la guía de la razón cristiana están en la Revelación. El fin de la razón no parece ser otro que el lograr cierta comprensión de la Revelación. El lema "fides quaerens intellectum" no sólo es el único principio de la especulación medieval, sino también la base, consciente o no, de toda especulación cristiana. Es que la razón cristiana toma su bálito y aun su esencia de un orden que la supera; y no pretende bastarse a sí misma ni mucho menos, ya que ni siquiera el desempeñar bien su tarea depende únicamente de ella, sino que para esto le hacen falta la luz y la gracia divina.

Por tanto, la razón cristiana no se mueve en una atmósfera de pura razón, de autonomía racional; no es un pensamiento que se piensa, sino, al contrario, una razón que debe esforzarse incesantemente en superarse, aun como razón humana, para alcanzar esa otra razón que es la única valedera, es decir Dios. La Revelación es, en el fondo, un llamamiento a cada griego que entonces se convierte para que amplíe los marcos un poco rígidos de su razón... y también los de su conciencia.

Es que el cristianismo es un nuevo "conócete a ti mismo", por el que el hombre está llamado a descubrir dentro de sí al hombre religioso por excelencia: un hombre

5. Teodoro, Teodoreto de Ciro, Ibas de Edesa, Arrio, Eunomia, Apolinario, Orígenes, etc., son algunos de los personajes célebres que recibieron tal condenación.

religioso profundamente espiritual y que abarca a la persona en toda su integralidad. Ya no se trata de una síntesis de todas las cualidades humanas que es la razón de ser del hombre en su dependencia de Dios. Dependencia que es la mismo tiempo liberación, pues ese depender libera al hombre de su propio yugo -el yugo humano- y lo hace reconocer su verdadero destino, que es elevarse a Dios, su Padre.

Ya no se trata, por tanto, del hombre ideal descubierto por Sócrates y el idealismo ateniense; de un hombre que puede finalmente convertirse en la víctima de su propia razón. Se trata del hombre idealmente religioso: del hombre hijo de Dios.

Aunque la razón no tiene que discutir la Revelación, tiene que interpretarla, debe guiar al fiel para que capte la sustancia de ella, deduzca sus consecuencias y formule las propias reglas de conducta. Más aun, por estar la Revelación depositada en las *Escrituras*, todo pensamiento cristiano es en su fondo una interpretación. La diversidad de las opiniones teológicas, e incluso las herejías, tienen casi siempre como punto de partida tal o cual texto de las *Escrituras*, con lo cual la mayoría de ellas se refieren al problema de la interpretación en el pleno sentido de este término. Desde el primer momento, el Oriente captó en todo su alcance la interpretación así concebida. Los escritos de los Padres de Oriente son en gran parte comentarios a las *Escrituras*, y, en general, el movimiento todo de su pensamiento no aspira sino a comentar la Revelación, a hacer su elaboración.

De aquí proviene un primer rasgo muy característico del pensamiento cristiano: el esfuerzo constante para pasar de la fe al conocimiento; para dar una estructura lógica a lo que es por su naturaleza impenetrable. “Ya es un mensaje de la sustancia divina el sentir su incomprendibilidad”, señala Basilio de Cesarea. Para que esta estructura lógica fuera válida había que eliminar todo subjetivismo; captar la sustancia religiosa con toda objetividad. Y para esta empresa el pensamiento griego proporciona casi todo el material. Tal actitud produjo como consecuencia el sustituir la especulación por lo que debía ser, ante todo, vida religiosa. Y esta fue, en todo caso, la actitud que prevaleció en Oriente, donde se cultivó con predilección la teología especulativa.

Ahora bien, dónde hay que buscar esa sustancia religiosa: ¿en el espíritu o en la letra de las *Escrituras*? Dos escuelas han intentado contestar esta pregunta: la escuela de Alejandría y la de Antioquía.

Panteno, hacia finales del siglo II de nuestra era, elevó la escuela de Alejandría al rango de escuela de teología, Katijitiki Sjolí. Sus sucesores inmediatos -Clemente de Alejandría y Orígenes- dieron a tal escuela sus principios fundamentales, a saber: libertad de investigación; reducción de la fe al conocimiento, con ayuda de la filosofía, y empleo del método alegórico en la interpretación de las *Escrituras*.

Un siglo después, hacia el año 260, fue fundada la escuela de Antioquía por Luciano de Samosata (6) el maestro de Arrio. Dicha escuela se caracteriza por su oposición a la de Alejandría en lo referente al método interpretativo. Prefiere el método gramático-histórico y cuenta entre sus discípulos o adeptos a Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, San Juan Crisóstomo, San Gregorio Niseno, Nestorio y Teodoreto de Ciro, entre otros.

Señala Tatakis que el problema de las relaciones entre el helenismo y el cristianismo lo resolvió de modo definitivo la escuela de Alejandría, dando derecho de entrada primeramente a la filosofía griega y después a toda manifestación ilustre de la cultura helénica. A partir del siglo IV, los maestros antiguos eran el bien común de cristianos y paganos. Gracias a su ímpetu especulativo, la escuela de Alejandría abrió perspectivas muy fecundas al esfuerzo emprendido para racionalizar, o más bien espiritualizar la fe. Es cierto que, mediante la libertad que confirió a la investigación abrió el camino a doctrinas que se alejaban de los dogmas cristianos, como fue el movimiento filosófico llamado origenismo.

Por lo que precede es evidente que la escuela de Alejandría buscaba la sustancia religiosa en el espíritu de las *Escrituras*, mientras que la de Antioquía buscaba eso mismo en las palabras bíblicas. El contenido de los textos de las *Escrituras* es triple según Orígenes: primero el contenido carnal, el de la letra; después el contenido psíquico o moral; y finalmente el contenido espiritual, único que es místico y profético y al cual sólo pueden llegar los hombres perfectos. Por tanto, no es la letra ni tampoco el elemento histórico lo que nos detendrá en nuestro esfuerzo por captar el elemento divino, la voz de Dios, que se esconde en las *Escrituras*.

Un preclaro ejemplo de este método hermenéutico lo constituye la figura intelectual de San Clemente de Alejandría: “Moisés, convencido de que Dios no podrá jamás ser conocido por la sabiduría humana, clama: ¡Muéstrate a mí!, y se apresura a penetrar en la oscuridad de donde procedía la voz divina”. Ahora bien, ¿qué es esa oscuridad? “Son las nociones impenetrables y αειδεις [invisibles, inmateriales] del ser; porque Dios no se halla en la oscuridad ni en lugar alguno, sino que está más allá del lugar, del tiempo y de la cualidad de los hechos”. El texto del Antiguo Testamento ha sido acomodado así a la noción cristiana de Dios en la forma que ésta tomaba entonces bajo la influencia de la filosofía griega. De tal modo, el espíritu del exégeta podía moverse libremente dentro de la Revelación, y su libre movimiento enriquecía la comprensión del dogma.

Por extraño que esto pudiera parecer, sólo dicha actitud considera la palabra divina como un ser aparte, exterior al hombre y que lo sobrepasa: ἔξωον και χωριστον [ser exterior y separado]. Es una actitud propiamente religiosa, que parte de la religión y se mantiene dentro de los límites de ella. El alejarse del texto es ordenado en el fondo, para acercarse a la voz de Dios. A la vez, tal actitud que empujaba hacia la especulación, supo salvaguardar la forma popular del cristianismo, pues se mantuvo contra todos aquellos que, impulsados por su racionalismo, querían, en el fondo, hacer del cristianismo una filosofía. En cambio, a los que preferían ver el lado moral, es decir, el lado más bien humano, les recordaba *infatigablemente* que era una teología; y se esmeraba por tener siempre al pensamiento religioso bajo el imperio de la fuente mística de la religión.

En consecuencia, es a la escuela de Alejandría a quien hay que acreditar en primer término el mérito de la estructura casi definitiva que tomó el cristianismo, al esforzarse por salvaguardar la fuerza mística de la religión, elevar la fe hasta el conocimiento; mantener la espiritualización y la libre investigación dentro de los límites de la Revelación; y adoptar el racionalismo solamente para ayudar a formular el dogma, el cual, en sí, puede ser inaccesible para la razón humana.

Y hay que recordar, además, otro punto: que el alegorista, en su deseo de ver por doquier el elemento divino, a la vez que se permite formular su propio pensamiento religioso, resulta enemigo de todo antropomorfismo en religión, pues en su espíritu está siempre presente la distancia que separa a Dios del hombre.

Muy otra es la realidad de la escuela de Antioquía. Esta se empeña en mantenerse todo lo cerca que puede del texto y rechaza la exégesis de los alegoristas, quienes no son, según Teodoro de Mopsuestia, sino un amasijo de cuentas de viejas, por lo que busca el sentido primero y gramatical de las palabras. Sólo el estudio gramatical-histórico del texto proporcionará el medio para elevarse a la teoría. Pero una vez situados en la teoría, adonde especialmente se dirige nuestra atención es al elemento moral e histórico, dejando de lado el sentido místico. Quizás sin advertirlo, la escuela de Antioquía persigue más bien en las *Escrituras* el sentido humano, tarea que ofrece gran interés científico. No ocurre lo mismo con el lado religioso, porque no es posible estudiar las *Escrituras* inspirándose únicamente en el espíritu de este método sin correr el riesgo de examinar el escrito que contiene la voz divina, aplicándole el mismo espíritu que a un escrito humano, es decir: sin caer en las redes del racionalismo científico. Así, la tendencia racionalista de esta Escuela de Antioquía se manifestó de modo tan vivo como evidente a propósito de las herejías que suscitó el problema cristológico.

Todo lo anterior nos muestra que para llegar a la interpretación más plena posible de las *Escrituras*, se necesita la síntesis de ambos métodos. E intentó hacerlo



Teodoreto de Ciro, quien evitaba los excesos de los alegoristas tanto como los de los racionalistas. Pero la violencia de las pasiones de los que se le oponían, dificultó el que su tentativa fuera comprendida. Por ello, estos siglos, tan ricos espíritus y productivos, no pudieron lograr la síntesis que habría conciliado, en lo tocante al problema de la interpretación, la oposición que hay en las *Escrituras* entre el elemento humano y el divino.

Bizancio, porque así lo eligió, se puso del lado del misticismo cristiano, y tuvo que atenerse a buscar dentro de sí todos los rasgos inherentes a la ortodoxia, tal como se los fueron confirmando los concilios. Por eso, en adelante, el drama del pensamiento cristiano consistirá para Bizancio y para todas las ortodoxias en la antinomia siguiente: por una parte, en la tarea permanente de tipificar el pensamiento teológico, encajándolo en formas netamente lógicas y abstractas -lo que significaría afirmar la prevalencia de la lógica-; y, por otra parte, mantener la creencia en lo supralógico, en Dios, que se halla más allá de la razón humana y es siempre inasequible, incomprendible. En vista de lo cual, la forma lógica se debate por alcanzar un objetivo que es, por definición, inasequible.

Tatakis señala que hay que subrayar ante todo que este cristianismo ortodoxo, por muy ortodoxo que fuera, estaba empapado de helenismo. Ya lo expresaba San Justino: “Todo lo bueno que se ha dicho es nuestro, sea quien fuere su autor”. Este modo de pensar implica, naturalmente, cierta elección: la de todo lo bueno que se ha dicho; y tal elección es ordenada por una fe que cree poseer la verdad en su totalidad. Por ello, San Gregorio Nacienceno va mucho más lejos que San Justino al declarar: “Es así cómo de la cultura profana (helenismo) hemos guardado lo que significa búsqueda y contemplación de la verdad, mientras que hemos desechado lo que conduce a los demonios, al error y al abismo de la destrucción; no obstante lo cual, hasta esos mismos errores podrían servirnos para ser más piadosos, al hacernos comprender el bien por su contraste con el mal, y por lo bien que se presta su debilidad para hacer resaltar la fuerza de nuestra doctrina. No hay, pues, que condenar al saber porque les agrade a algunos decirlo”.

De aquí se sigue que todo elemento del mundo pagano admitido en el cristianismo adquiere, por el hecho mismo de ser admitido, un contenido nuevo; y sólo un análisis minucioso de tal aceptación nos mostrará la originalidad del pensamiento cristiano. Además, el propio acto de esa elección, sin bien es ordenado por la fe, la condiciona a su vez. Por lo que se requiere en cada caso un doble examen, a saber: uno desde el punto de vista de quien escogió y otro desde el punto de vista de lo elegido.

Desde los primeros pasos de su marcha, diversos elementos influyeron en el encauzamiento de la filosofía bizantina, y ellos muestran, entre otros aspectos sobresa-

lientes, hasta qué grado estaba empapado de helenismo el cristianismo del siglo VI, época inicial de la era bizantina. Dos siglos antes, el filósofo Sinesio de Cirene sostuvo que la filosofía es superior a la retórica y a todas las demás artes. Señala Tatakis que reencontramos en estos términos el viejo tema, eterno tema, tan discutido en los comienzos de Sócrates, Platón e Isócrates: ¿corresponde a la filosofía o más bien a la retórica la gran empresa de proporcionar al hombre una educación digna de él? Algunos consideraron que la educación formal del retórico estaba por encima de la del filósofo, lo cual equivale a decir que el discurso debe preocuparse más del auditorio que del tema tratado. Nadie puede negar, igualmente, la profunda influencia que ejerció sobre la literatura cristiana la diatriba cínica, género dominado por el cuidado de persuadir y, por tanto, retórico en el fondo. Y muchos de los grandes Padres de la Iglesia fueron alumnos de los sofistas y de los retóricos y recibieron una instrucción más bien retórica que filosófica. De este modo, el discurso cristiano se distinguió por su predilección por la forma, y mucho más considerando que el pensamiento cristiano es frecuentemente, en el fondo, simple predicación, cuando no es una confesión de fe. En una diversidad de gradaciones, la preocupación por la retórica se convirtió en una de las características constantes de toda la literatura bizantina.

Afirma Tatakis que otra consecuencia de este formalismo es el aticismo, adoptado desde el primer momento por los Padres de la Iglesia y legado, asimismo, a los bizantinos, quienes se enorgullecieron de la perfección ática de su lenguaje. Se dice que la contaminación del aticismo resultó fatal para el desarrollo del pensamiento bizantino. El aticismo reforzó entre los bizantinos su tendencia, ya grande, al tradicionalismo, de suerte que su alma, vuelta siempre hacia el pasado, tiende a medirse de modo demasiado externo, por comparación a los modelos que tal pasado ofrece, Y en este esfuerzo constante por igualarse al pasado, es natural que la conciencia del bizantino se olvide de sí mismo, del presente y, sobre todo, del porvenir.

El persistente problema que dividía a filósofos y retóricos se ha trasladado al interior del pensamiento mismo. En una serie de pensamientos, ¿hay que atender a su forma lógica, a su continuidad lógica o a su contenido? El pensamiento bizantino, interpretativo por excelencia, se ocupa más bien de la forma y da su preferencia a la tipificación del pensamiento, como si viera la sustancia de éste en su forma.

Al respecto señala Tatakis que el que estos tres formalismos tomen su expresión típica en la época bizantina, es otra herencia del primer período cristiano; puesto que fue éste el que primero los aceptó.

Decisivas consecuencias deparará la fundación de la Escuela Superior Cristiana o Universidad de Constantinopla, allá por el año 425 de nuestra era. Destaca Tatakis que la fundación de esta escuela acarreó perjuicios muy notables a las escuelas paga-

nas de Atenas, ya despobladas a consecuencia de las invasiones bárbaras, a la vez que favoreció la expansión de la vida espiritual en la ciudad eje de Constantinopla. Profesores y estudiantes de todas las latitudes imperiales aflúan a la Universidad de Constantinopla. Entre su profesorado se delineaba una clara tendencia hacia los sofistas y gramáticos, en desmedro de los filósofos. Uno de los postreros representantes del pensamiento pagano, Damascio, se queja turbadamente de la gran inferioridad de la enseñanza filosófica en Atenas por el siglo V. Ante tal fenómeno ¿podría decirse que la filosofía había perdido sus atractivos y que su lugar había sido ocupado por los sofistas y los gramáticos? Esto es verdad en cierto sentido, pero no hay que olvidar que en esa época la filosofía estaba casi absorbida por la teología, lo mismo entre los cristianos que entre los paganos, cuyos últimos filósofos eran tanto o más teólogos que filósofos y observaban con devoción escrupulosa todas las prácticas del paganismo.

La caída de otros centros intelectuales tales como Antioquía, Alejandría y Giza en poder musulmán, convirtió a la metrópolis, Constantinopla, en el centro único de la vida espiritual de Bizancio, llegando a encarnar poco a poco el alma del pueblo bizantino y a ser el hogar en que se formaba su mentalidad. Era Constantinopla quien daba su ritmo a todo movimiento. De acuerdo con ella se medía todo acto y toda aspiración de sus fieles. Durante más de diez siglos gozó de un esplendor y de un prestigio como pocas otras ciudades llegaron a conocer.

Oficialmente, en el año 529 Justiniano clausuró las escuelas filosóficas de Atenas, borrando así el último obstáculo que se oponía al triunfo definitivo del cristianismo y al de Constantinopla como centro espiritual cristiano. En efecto, Atenas y sus escuelas constituían el último reducto del paganismo agonizante, por lo que en la clausura de sus escuelas hay que ver un acto hostil al paganismo más bien que al helenismo o a la filosofía. En este sentido, Tatakis señala que una cuestión tan importante como difícil es aclarar lo que hay de oriental en la civilización bizantina, pues el helenismo y el cristianismo contaban, ya al comienzo de la época bizantina, con una larga tradición de orientalismo, más larga aun para el helenismo. Esto es lo que determina que el orientalismo denominado bizantino sea, muy frecuentemente, de data anterior. De todos modos, no hay que exagerar la importancia de los elementos orientales ni de ningún otro en la civilización bizantina. Lo más interesante es seguir la forma, a menudo dramática, por la que el fondo griego, y a la vez cristiano, de Bizancio, asimila los elementos orientales o los repudia.

Tomando como ejemplo las herejías, la mayoría de las cuales procede de Africa del Norte y de Asia, se puede ver fácilmente en la victoria de la ortodoxia el triunfo de la tradición griega y el de la tradición puramente cristiana sobre las religiones asiáticas, cuya reacción no puede ocultarse del todo bajo el racionalismo de las herejías. A través del monofisismo, v. gr., lo que se manifiesta es el alma de los sirios y egipcios,

expresando incluso sus disensiones y aspiraciones nacionales. Otro ejemplo lo proporciona la transformación profunda que sufre el monaquismo al pasar de Egipto, su país de origen, al Imperio Bizantino y a Occidente. Su misticismo oscuro e inactivo, irracional y repleto de supersticiones, cedió el paso paulatinamente, al misticismo especulativo, a la contemplación racional o a la actividad práctica. Se puede objetar, y con razón, que esta transformación del monaquismo jamás logró librarse de sus vestigios originales; y así, siempre hubo en Bizancio, dentro del monaquismo, tenaz lucha entre lo que puede llamarse el lado asiático y el lado grecocristiano de la vida del monje. Lo esencial es que Bizancio no admitió el monaquismo egipcio tal cual se le presentaba, y que sus modificaciones reflejan el hecho de que en los monjes bizantinos predominaba la tradición greco-cristiana.

Nos advierte Tatakis que nadie se llame a engaño acerca de la afirmación de que Bizancio escoge y prefiere el lado místico de la religión. Se trata aquí de un misticismo espiritual que favoreció la admisión del pensamiento neoplatónico en el cristianismo, lo que se realizó por intermedio de pseudo-Dionisio. Y en cuanto a la pureza del cristianismo, baste recordar que en esta época en que la astrología y toda clase de adivinaciones gozaban de gran estima entre los filósofos paganos, sólo el cristianismo se opuso a ellas y a las diversas formas de magia, contrarrestándolas con la pura creencia en Dios y en el libre albedrío.

Un estado, una ley, una Iglesia: tal fue la breve fórmula en que se concentró la política del emperador Justiniano. Por lo que se refiere a la unidad de la Iglesia, todos los esfuerzos unificadores concluyeron precisamente en lo contrario. La ortodoxia y el monofisismo no se reconciliaron y el nestorianismo y el maniqueísmo continuaron existiendo. Durante todo el siglo VI ocuparon el primer plano social las cuestiones religiosas, las cuestiones teológicas. Principalmente el dogma de la Santísima Trinidad y el de la Encarnación del Verbo, atrajeron por su sublimidad al espíritu bizantino, apasionando a todos los integrantes de aquel mundo, desde el emperador y el patriarca hasta los niveles más humildes de la sociedad. Tal interés por las cosas del espíritu denota profundo idealismo y tendencia decidida hacia la especulación en torno a las verdades teológicas, además de conferir a la teología bizantina un carácter eminentemente social. Es fácil comprender así por qué en esta sociedad tan absorbida por la teología, terminó por ser considerada como una impiedad la afición a la filosofía. Es que la teología debía abarcar a la razón en su totalidad, la razón como alma del pueblo, en vista de que la ortodoxia se había ido convirtiendo gradualmente para el pueblo bizantino en un problema que tenía tanto de nacional como de religioso.

Una última tentativa de conciliar la ortodoxia con el monofisismo acarreó en el siglo VII el nacimiento de una nueva herejía: el monotelismo, y que dio como resultado la separación definitiva de los que se quería conciliar. Con el monotelismo, última

gran herejía cristológica, se cierra la era de las herejías de oriente. Su propagación, símbolo de la larga tradición filosófica de los países helénicos y helenizados, contribuyó en mucho a la elaboración y espiritualización de la fe. La ortodoxia se aprovechó de ello en gran escala. Sus defensores no se limitaban a oponer a las herejías la letra del dogma, pues había que mostrar a los herejes el espíritu del dogma, su fondo, si es que se quería reducirlos al silencio. Por ello, era preciso escudriñar, desarrollar, elaborar el dogma, a fin de mostrarlo más espiritual y más profundo, a la vez que más fiel a las bases de la religión. Así, con ocasión de cada nueva herejía que surge, se efectúa un nuevo paso en el estudio del dogma y en la formación y fijación de las doctrinas teológicas. Esto es lo que determina que tales discusiones teológicas no dejen de ofrecer un interés filosófico considerable, pues todos, tanto lo de un bando como los del otro, se esforzaban por dar una explicación racional de la doctrina que sostenían. Poco a poco fue introduciéndose así la dialéctica en la exposición y el desarrollo de las nociones teológicas. Por ejemplo, la discusión suscitada acerca de la persona de Cristo lleva al estudio y análisis del problema de la sustancia y de sus cualidades, problemas que son tan filosóficos como teológicos. Además, esta misma cuestión cristológica suscita, asimismo, los problemas de cuáles son las relaciones entre el alma y el cuerpo y cuáles entre lo divino y lo humano..., con lo que tenemos a una buena parte de la filosofía cooperando en la solución de problemas teológicos.

Destaca también Tatakis el hecho de que la terminología, los procedimientos y la estructura lógica que emplean los teólogos de esta época temprana, han llevado a los historiadores a incurrir en el siguiente error: han sostenido que la Iglesia griega está, a partir del siglo V, dominada por la filosofía aristotélica. Olvidan que en esta misma época el neoplatonismo se infiltra en el cristianismo a través de Pseudo-Dionisio. Y la verdad es que los bizantinos en dicha época por lo menos, más bien aristotelizan en cuanto a la forma y platonizan en cuanto al contenido.

Bizancio recurre así a la razón griega a través de la razón cristiana. El cristianismo había proclamado la debilidad de la razón, la que, cuando se empeña en ser objetiva, lógica, independiente sólo logra mostrar su estupidez. Para conducir hacia la verdad, hacia lo inefable, más que la razón -dicen los cristianos- vale el amor. Justamente Bizancio toma sobre sí ahora la tarea de formular esta razón cristiana con ayuda de la razón griega.

Rasgo fundamental del espíritu bizantino es el interés religioso y místico. Las manifestaciones artísticas, filosóficas, científicas, estuvieron siempre matizadas por un dorado velo teológico. Así por ejemplo, la simpatía por la ciencia no obtuvo un reconocimiento general. La afición a la teología era predominante y absorbía totalmente el alma de las gentes, que creían que la teología, ciencia divina, debía ser la ocupación única del espíritu humano. De los dos tipos que la cultura griega había

creado -el santo y el sabio-, el cristianismo parece no estar interesado más que por el primero. Es que ya para aquellos cristianos todos los santos son sabios, sabios cristianos; sabios, porque saben desprenderse de lo sensible y de lo carnal, seguir la inspiración divina y esforzarse para que reine aquí abajo la voluntad de Dios, luchando contra ellos mismos en lo que tienen de seres débiles y pecadores. Entre estos tipos característicos, el lugar reservado para el saber humano era secundario, si es que le dejaban algún espacio. En tal sentido, apunta Tatakis, se explica que clasificaran los conocimientos en revelados (teológicos) y mundanos, constituidos éstos por todo el saber humano, que era de por sí imperfecto y del que había que guardarse. Esta clasificación divergente, llevada al extremo entre los monjes, terminó a veces por ver una acción diabólica en todo movimiento del pensar humano.

Notable es la precisión con que Tatakis logra elaborar y presentar tanto la fisonomía espiritual como las inquietudes metafísicas de las figuras señeras del pensamiento que van viendo la luz, una a una, durante todos los períodos del mundo bizantino. Personalidades ilustres, disciplinados espíritus y almas puras son estos filósofos apóstoles de la palabra, los cuales despliegan sus visionarios esfuerzos para coger los resplandores de la verdad y la trascendencia. Desfilan figuras célebres como Eneas de Gaza, Zacarías obispo de Metelin, Procopio de Gaza, Juan Filopón, Leoncio de Bizancio, San Máximo Confesor, San Juan Damasceno, el gran Focio, Miguel Psellos, Plethón y muchos otros (7).

Destellante pero poco conocida para Occidente es la espiritualidad monástica que Tatakis describe admirablemente. Merece la pena el que nuestra conciencia se detenga sobre esta realidad, puesto que ella no podrá abismarse en la sensibilidad bizantina si no llega a percibir el fondo mismo de un pensamiento vivamente místico, incensado a la vez de filosofía. Explica Tatakis que el monaquismo tomó desde el comienzo amplísimo desarrollo en la Iglesia oriental, bajo la forma de un ascetismo riguroso. Tal era su prestigio, que los emperadores y los patriarcas se veían obligados a tomar en cuenta los puntos de vista de los monjes en todo lo referente a los grandes asuntos eclesiásticos y religiosos.

Bajo todo ascetismo late subyacente cierto misticismo. La primera forma en que se presentó el misticismo oriental fue de esencia auténticamente popular, irracional e incluso materialista; forma de vida en la que reinaba el empirismo y el realismo. El tema fundamental en torno al que se desarrolla es su áspera lucha contra la opresión

7. No ésta la ocasión para proceder a detallar el sustancioso poliperspectivismo de los diversos autores y tendencias. Ajustándonos a la naturaleza de este trabajo, hemos querido simplemente forjar un primer "puente espiritual" entre el amigo lector y las inquietudes filosóficas de la apasionante época bizantina.

de la impura materia. Y como este terrible enemigo toma aspectos múltiples y sutiles, hay que estar siempre dispuesto y preparado para desenmascarar, en todo acto en que interviene el espíritu o el alma, la parte que eventualmente pueda proceder de aquella materia, para oponerse a ella debidamente. De aquí el análisis minucioso de los diversos casos que se pudieran presentar y la verdadera estrategia que se elaboró para obtener la victoria. Por eso, el principal objetivo, casi el único, de la vida del monje consiste en martirizar su cuerpo mediante las torturas de un ejercicio ascético empedernido.

Si recordamos, por otra parte, que sobre el territorio atormentado del Imperio Bizantino las almas tuvieron que precaverse siempre contra el brote constante de la herejía -verdadera o supuesta-, reuniremos así los rasgos esenciales que confieren a la piedad bizantina, en general, una figura misteriosa e inquieta. Todo ello obliga al monje a martirizarse constantemente, coincidiendo con los estoicos y los cénicos en análogo ascetismo y en afinidades de pensamiento y de lenguaje.

Ahora bien, conviene subrayar aquí que este pesimismo, alimentado por la convicción que tiene el monje de la impureza de la materia, es de origen neoplatónico. San Máximo condena el pesimismo, sustituyéndolo por un optimismo moderado, que hace pensar en el de Platón, puesto que busca la justicia y la santidad en la limpidez del espíritu, ofreciendo con ello una base sana al misticismo especulativo.

Tatakis nos informa que para conocer la vida de los ascetas, disponemos de dos fuentes que son preciosas desde todo punto de vista: la *Historia Lausiaca* de Paladio (siglo V) y el *Prado espiritual* de Juan Eucratos (siglo VI). En esta última obra, que llegó a ser una de las lecturas favoritas entre los bizantinos, en la antigua Rusia y en otros países, se describe con animados detalles la vida religiosa que se llevaba entonces en los monasterios de Palestina. Tales prácticas piadosas tienden a sistematizarse; y así nos hallamos con una obra maestra de la espiritualidad en *Cien capítulos de perfección*, donde su autor, *Diadoco de Foticé*, se esfuerza por presentar la mejor manera de perfección monástica. Con análogo espíritu, San Doroteo (Siglo VI) compuso sus *Veinticuatro conferencias espirituales*, las que, por su contenido semiteológico y semiascético, merecieron igualmente atenta consideración de parte de los consagrados a la vida monástica. Todo está organizado en la vida del monje para recordarle permanentemente su obligación: desde su hábito, que no tiene puños (para gritarle que tampoco él debe tener manos para cometer actos pecaminosos), hasta las demás partes de la vestimenta monástica, simbolizan, cada una a su manera, el objetivo perseguido.

Con San Juan Clímaco, llamado “el Escolástico”, llegamos al punto culminante de este *ascetismo práctico*, a su momento más fecundo. Las ideas místicas, el impulso hacia la perfección, el amor profundo para con la ciudad angélica (que es la comunidad monástica), en una palabra, la virtud monacal, hallarán en San Juan Clímaco su mejor intérprete. A instancias de Juan de Raithu -su celoso admirador, compuso Clímaco su

*Escala espiritual* o *Scala Paradisi*, verdadera obra maestra del ascetismo oriental. Su título alude a la escala celestial que vio Jacob en sueños (8), y su composición, sus treinta capítulos o escalones, quieren recordar los treinta años de vida privada de Jesucristo.

Se reconoce fácilmente que San Juan Clímaco está saturado de influencias de San Gregorio Nacianceno y de Pseudo-Dionisio, a la vez que se halla en él como un eco del pensamiento estoico y cínico. Pero su fuente primordial continúa siendo su propia experiencia ascética y las conferencias que mantuvo con otros renombrados ascetas. Esto es lo que confiere un aire personalísimo a su palabra, así como a su pensamiento, permitiéndole pasar por alto y en silencio sus fuentes.

Se consideraba entonces el monasterio como una escuela preparatoria para la vida futura. En él el monje pasa toda su vida en carácter de alumno, pues tiene arduos combates que librar para conquistar su perfección y para que se realicen en este mundo las palabras evangélicas. Combates rudos y ásperos contra sí mismo y contra los demás; esfuerzos empeñosos en busca de la perfección, que fueron comparados por San Pablo con los combates atléticos (9).

En efecto, el monje es un eterno luchador, un asceta de la vida, que lo sacrifica todo: su alma y su cuerpo.

El tratado de Clímaco es justamente una guía y una sistematización de este ascetismo. Su tono se parece mucho al de las diatribas cínico-estoicas, pero su objetivo final es totalmente diverso. Para el sabio (santo) estoico, la independencia de la razón y su hegemonía son un fin en sí. Para el cristiano, al contrario, sólo son un medio por el que se logra desligarse completamente de este mundo y unirse a Dios; son un medio para salvar su alma. En correspondencia con este método, el ascetismo tiene también su pedagogía. El asceta no puede esperar que por sí solo ganará la perfección. Sólo el creerlo sería arrogancia, por lo que debe dar pruebas interminables de humildad y someter toda su voluntad al que es su guía: su pastor. El papel de éste, su arte y sus cualidades (y por ampliación, el arte de gobernar) es el tema de la parte final de la obra de san Juan Clímaco, titulada *Carta al pastor*. Se dice aquí que es auténtico pastor el que, por su bondad, por su actividad y por sus oraciones, puede buscar y recuperar a los que se hayan perdido. Este vigor de espíritu sólo le puede venir de Dios y de sus propios méritos; y solamente así puede salvar el navío, apartándolo de la tempestad y aun sacándolo del abismo. El verdadero pastor conoce a Dios mediante una iluminación interior que hace inútiles todos los escritos. Los pastores

8. Génesis, XXVIII, 12.

9. San Pablo, Epístola a los Corintios, IX, 24.



maestros no deben educar por copias (es decir, por conocimientos que les vengan del exterior), sino que han de ofrecer a sus ovejas su propia alma. Esta sabiduría que les es concedida por Dios, será reconocida por el pastor cuando pueda llevar hacia la perfección no ya a los diligentes, sino también a los incultos y desobedientes. No cesará el pastor de tañer siempre la flauta de la razón, aun cuando sus ovejas sigan paciendo e incluso aun cuando se vayan a dormir, pues no hay nada que el lobo tema tanto como las resonancias de la flauta pastoril. Se ve por todo lo anterior que es el propio Jesucristo quien sirve aquí de modelo para que San Juan Clímaco diseñe el prototipo del buen pastor.

Una vez hallado este pastor, hay que ocuparse del método que se ha de seguir; lo cual sirve de tema para los treinta escalones. La obra misma, entera, se divide en dos partes poco distintas: la lucha contra los vicios y la adquisición de las virtudes. Hay un punto de partida para la vida evangélica: abandonar el mundo; y un punto final: la impasibilidad, que se gana mediante progresos sucesivos indicados en los escalones intermedios. El estilo literario de Juan Clímaco presenta desigualdad: como la obra no constituye una búsqueda sistemática, no hay que atenerse a un desarrollo teórico, sino aceptar su deontología, de neto carácter práctico. Y como se ha originado en la fe inquebrantable del autor, en su experiencia personal y no en un problema planteado teóricamente, puñala por doquier el empirismo. Sin embargo, Clímaco canta con fervor infatigable y optimismo emocionante la noble obligación en que nos hallamos todos de reformarnos de acuerdo con la imagen y semejanza originales, extrayendo de la vida práctica el secreto de nuestra deificación.

Por eso mismo, San Juan Clímaco acusa un acrecentamiento evidente de la sensibilidad, muy superior al misticismo especulativo, más bien litúrgico, de Pseudo-Dionisio. Considera Clímaco que lo propio del alma pura es el amor constante hacia Dios, y que el alma que esté unida a Dios por la pureza no tendrá necesidad alguna de la razón para mostrarlo, pues tendrá en sí la razón eterna, que constituye, a la vez, el mixtagogo, guía y luz. Se demuestra así que el conocimiento de Dios no se alcanza por progresos racionales ni discursivos, sino que se llega a él mediante la adhesión del alma enamorada: empresa propia de la mística.

El propio Clímaco es uno de esos enamorados de Dios de que nos habla. En los *Menologios* de la Iglesia oriental se dice de él que “llevó la vida del solitario con amor ardiente durante cuarenta años, inflamado por el fuego del amor divino, y su peregrinar no era sino plegaria incesante y amor inefable hacia Dios” (10). En tan sagrado amor, así concebido, se reconocen fácilmente rasgos profundos de la filosofía griega, pues ve todavía en Dios más bien un objeto amable que un sujeto amante.

10. Migne J.P., *Patrología Graeca*, 88, 664, cit. por Tatakis, p. 64.

El monje, comenta Clímaco, es “ordenación y constitución de lo incorpóreo, hechas ambas en un cuerpo material y sucio” (11). ¿Cómo podrá, entonces, conseguir hacer de sí la morada de las potencias incorpóreas? Comenzará por renunciar en todo lo posible al mundo, convencién-dose de que este renunciamiento exterior debe ir seguido por el correspondiente despegue interior de las cosas mundanas. Después, por ser la intuición mística incompatible con la vida del mundo, hay que apartarse de éste y mantenerse en retiro, lo cual es separarse de todo; y uno se aísla de todo para que la meditación lo haga inseparablemente unido a Dios. Mediante este retiro nos libramos de imaginar el ser, la vanidad y la inexistencia, a la par que alcanzamos el ser que verdaderamente es. En estas condiciones lograremos la *impasibilidad*, definida como “la muerte del alma y la muerte de la inteligencia antes de que muera el cuerpo”. El asceta debe sustraerse de todo lo que en él y en torno suyo esté hecho según la medida humana, pues tiene que estar dispuesto para revestirse del otro yo, entrar en otra vida y recibir al que sobrepasa al hombre: Dios. Muerto así para el mundo, resucitará en la vida contemplativa. Y sólo este retiro completo lo hará digno de la obediencia, que es la “muerte de los miembros en una inteligencia viva”; o sea, la muerte de la voluntad, ya que quien ha logrado la obediencia completa se aflige solamente cuando se sorprende siguiendo su propia voluntad.

Meditar sobre la muerte será la compañía fiel y asidua del monje y lo asistirá en su retiro completo. Ya lo dijo así el historiador Procopio al definir la vida del monje como *meditación perfecta acerca de la muerte*. Hijas de esta meditación sobre la muerte son las tres virtudes siguientes: la ausencia de toda inquietud, la plegaria ininterrumpida y la vigilancia de la inteligencia. Ahora bien, ¿qué es la muerte? Hablando con propiedad, la muerte es alejarse de Dios. El verdadero asceta debe considerar perdida toda jornada pasada sin duelo. ¿Por qué? Porque meditar en la muerte es morir cotidianamente, mientras que la muerte en que se entrega el alma es un suspiro continuo. El asceta tiene horror a la muerte, porque ésta le podría sobrevenir en un momento en que no esté preparado. Tiene horror a la muerte que le significa separarse de Dios, esa muerte de su contemplación que le equivaldría a resucitar para el mundo. Por todo lo cual, meditando sobre la muerte, lucha contra ella y trabaja por la eternidad.

Precisamente en este punto y sólo en él es donde San Juan Clímaco coincide con los filósofos paganos. Dice de ellos que “es verdaderamente extraño que también los griegos hayan dicho algo análogo, puesto que definen la filosofía como meditación sobre la muerte” (12). Es evidente que Clímaco está recordando al *Fedón* plató-

11. *Ibíd.*, 88, 633, cit. por Tatakis, p. 64.

12. *Ibíd.*, 88, 797, cit. por Tatakis, p. 65.

nico, pero manteniendo una actitud totalmente mística y dejando de lado todo lo que hay de dialéctico en esa obra filosófica. Cuando el monje ha vencido todas las debilidades y vicios de la carne y también los del alma, cuando se ha aislado del mundo, cuando mediante el pensamiento se ha elevado por encima de la creación, inflamado de amor hacia las virtudes y hacia Dios, entonces alcanza la sagrada quietud de cuerpo y alma, cuya etapa final es la *impasibilidad*, la paz del alma liberada ya de la turbación de las pasiones. Sólo le falta ahora unirse con Dios y a esto llegará gracias a la oración. Considera Clímaco que la oración es, por su cualidad, una conversación familiar del hombre con Dios, y que la plegaria perfecta equivale a elevarse hasta Dios.

Tras toda esta lectura de Tatakis, es fácil reconocer en el ascetismo monástico diversos motivos clínicos, platónicos y neoplatónicos. El ascetismo monástico no sólo constituyó una mezcla de estos motivos, sino que supo servirse libremente de la tradición filosófica y apropiársela, dándole un sentido nuevo. El fondo de la *Escala* de Clímaco es el mismo tema del *Fedón*: acerca de la divinización del alma, la cual, mediante la purificación de sus pasiones, se une a la contemplación de Dios.

La espiritualidad monástica, más bien empírica hasta entonces, toma impulsos decididamente especulativos con la obra de Elías Ecdicos, autor perteneciente a la noble cantera de los místicos, pero de quien conviene señalar algo, porque su obra se refiere precisamente a la espiritualidad sinaíta. En gran parte por sus afinidades con la obra de Simeón el Nuevo, teólogo, y aun más por anticipar ciertos rasgos de la actitud hesicasta, Elías Ecdicos viene a ser un puente que une la florida espiritualidad del siglo VII con la de los últimos siglos bizantinos. Poeta, melodista y predicador a la vez, dejó en sus escritos sentenciosos ideas excelentemente condensadas concernientes a la vida espiritual. Sus textos reflejan que poseía a fondo tanto la sabiduría del mundo como la de la Iglesia. Elías Ecdicos logra intuir claramente lo esencial de la espiritualidad bizantina: volver al estado original mediante la vida activa y la contemplación. La conquista de la tierra prometida sólo puede lograrse poniendo de nuevo en estado de inocencia a este yo que tan mal razona, pasando de la purificación del cuerpo a la del alma -esto será obra indudable del ejercicio ascético espiritual- y llegando al fin con ese fuego purificador hasta el espíritu mismo.

Este autor ascético nos transmite una interesantísima psicología anatómica de la disciplina ascética, toda ella regida y ordenada por un idealismo platonizante. Hay también antecedentes estoicos manifiestos en el empleo de términos como *εισαγομενος προκοπτων τελειος* y en eso de dividir la porción irracional del alma humana en seis partes (los cinco sentidos y el lenguaje), conocimientos que denotan que este autor estaba familiarizado con la filosofía antigua. En lo que concierne al estoicismo, hay

que subrayar que no se ha apreciado suficientemente hasta qué punto los cristianos de Oriente se proveyeron en el rico arsenal de los estoicos. Quizás no sería temerario creer que la desaparición de los estoicos se debió en buena parte al hecho de que fueron suplantados por los místicos cristianos.

Ahora bien, ¿cómo se obtiene la tan buscada purificación? Elías lo señala: “el cuerpo no puede purificarse sin el ayuno y la vigilia, ni el alma sin la misericordia y la verdad, ni el intelecto sin la especulación y la conversación con Dios; por lo cual estas seis cosas son las más importantes sicigfas”. Y añade, “toda alma valerosa que se esfuerza en obrar como es debido, tiene que mantener ardiendo durante toda su vida dos lámparas: la de la actividad práctica y la de la especulación” (13). A estas dos lámparas se agregará enseguida una tercera; al parecer, la más importante: la de la prudencia. Los hombres aficionados a la vida activa consideran las cosas sólo en cuanto atañen a su posición, y los especulativos las consideran en cuanto a su naturaleza; pero son los hombres prudentes y espirituales (γνωστικὸι gnostikí) los que ven las razones de unas y de otras; ya que la teoría justa consiste no sólo en considerar a las cosas de acuerdo con su naturaleza, sino más precisamente en captar sus razones y ver hacia qué tienden.

Simbólicamente aparecen aquí representadas las partes del alma de este modo: la sensación es el atrio, el entendimiento es el templo y el espíritu es el hombre religioso. De aquí se sigue que el hombre de la vida activa (ὁ πρακτικὸς praktikós) puede fácilmente someter el espíritu a la plegaria, mientras que el contemplativo somete la plegaria al espíritu; el primero impulsa al espíritu a captar las razones de los cuerpos, mientras que el segundo lo lleva a concebir los incorpóreos, ya que éstos no son más que las razones de las cosas, sus cualidades y substancias. Hay en esto tal progreso en la espiritualización, que hace pensar en la *dialéctica* platónica.

Por todo ello, el hombre de la vida activa sólo puede subir hasta cierto momento de dicha ascensión y se detendrá en algún lugar, sin llegar a conseguir la perfección. A ésta sólo ascenderá el contemplativo, pues cuando el espíritu se refleja en sí mismo, ya no capta los objetos, ni siquiera los que proceden de la región de los razonamientos, sino que contempla los espíritus, esplendores divinos que irradian la paz y la gracia de Dios. Al completarse las prácticas es cuando estas contemplaciones vienen a embriagar al espíritu y, aunque parecen rayos del sol provenientes de más allá del horizonte, son indicaciones que tienen su fuente en el espíritu mismo. Evidentemente, la práctica y la teoría deben cooperar, pues ni la primera es sólida sin la segunda ni ésta es verídica sin aquella. Empero, el término de la primera es la mortificación de las pasiones, mientras que el de la teoría es la contemplación de las virtudes.

13. *Ibíd.*, 90, 1404, cit. por Tatakis, p. 67.

El contemplativo se eleva a lo incorpóreo mediante las razones de las cosas y es entonces cuando se deja ver el Verbo, ese Verbo hacia el que toda alma meritoria se apremia en dirigirse. Evadiéndose hacia Dios, el contemplativo se desembara de los razonamientos tal como el soldado se desembara de sus armas después del combate. Se halla así en el Paraíso, que no es sino la contemplación de los inteligibles. Y es entonces cuando se realiza la plegaria en la contemplación y la contemplación de Dios en la plegaria, que es lo que constituye la actividad propia del espíritu. Sólo el contemplativo tiene acceso a este Paraíso; y penetra en él desde lo íntimo de la plegaria. El hombre de la práctica, en cambio, no puede llegar a tanto, pues no es más que un pasajero que intenta echar una ojeada desde fuera, pero que no llega a verlo por impedirse la barrera de su edad espiritual.

Tenemos así no ya una oposición, sino más bien un proceso jerárquico que va de la práctica a la teoría, en vez de ocuparse con cierta elaboración espiritual de la práctica, tal como los fieles católicos la han auspiciado.

La primacía conferida de este modo a la contemplación (una contemplación que, a pesar de su ímpetu dialéctico, no deja de ser mística), anuncia de manera bastante precisa la disposición del Hesicasta (14). De todas formas, hay que ver en Elías Ecdicos un esfuerzo muy notable en pro del renacimiento de un idealismo de inspiración platónica, cuya culminación más valiosa no se realizó precisamente en los hesicastas.

Los últimos párrafos del sustancioso libro de Tatakis se titulan “Bizancio después de Bizancio”, y en ellos el autor esboza rasgos de la perennidad del espíritu cristiano bizantino que se continúa proyectando en la ortodoxia postbizantina.

Nos comenta Tatakis algunos juicios emitidos sobre Bizancio y el pensamiento bizantino por algunos estudiosos. Escribe Miguel Sourian que “la filosofía medieval es doble, como lo es toda la Edad Media, encuadrada como está entre la civilización renaciente y la Bizancio envejecida, que, a la postre, perecerá” (15). Es evidente que Sourian da a entender con esto que Bizancio está muerto no sólo como imperio, sino también, y aun más, como civilización. A su vez, los historiadores han insistido demasiado hasta aquí en el papel de mediador cumplido por Bizancio. Por intermedio de

14. Hesicastas: monjes misticistas del Monte Athos que tuvieron su auge en el siglo XIV, partidarios de las teorías misticistas de Pseudo Dionisio Areopagita. A través de una especie de hipnotismo caían en la visión extática de Dios, que Pseudo Dionisio elogia como el más alto objetivo de la tendencia misticista. Creían alcanzar un grado de impasibilidad y serenidad, al que seguía una etapa de inefable placer, durante la cual los circundaba una aureola de luz increada.

15. Miguel Sourian, en *Revue de métaphysique et de morale*, cit. por Tatakis, p. 291.

Bizancio, señala A. Rambaud, pasaron a Europa las ideas y las ciencias de los persas, de los árabes y de los chinos. Desde el siglo V al XV, ningún pueblo tuvo una misión histórica más importante que los grecorromanos de Constantinopla. Se ha reconocido también que Bizancio conservó los clásicos y supo, antes de derrumbarse, transmitirlos a los occidentales. Este su humanismo es lo que Sourian llama “el último fantasma bizantino”.

Le anima a Tatakis la esperanza de que en las páginas de su *Filosofía bizantina* haya conseguido mostrar, aunque no exactamente con la perfección por él ansiada, que Bizancio no es meramente un mediador, sino que logró crearse en el campo del pensamiento su propia fisonomía rica en matices teológicos y también en los propiamente filosóficos. Señala el estudioso neogriego que, por estar aún inéditos muchísimos textos bizantinos, no se ha reconocido en su justo valor hasta qué punto contribuyó este espíritu de Bizancio a la formación de la filosofía árabe y a la de la escolástica occidental. Pero todo induce a creer que está lejos de haber sido insignificante el papel del pensamiento bizantino.

Ahora bien, lo que a primera vista parecer sorprendente, pero que es la prueba irrefutable de la fuerza vital de la espiritualidad bizantina, es que Bizancio no pereció, como decretaba Sourian, sino que persistió y pervive todavía hoy, manteniendo su capacidad de formar y conformar la civilización de otros pueblos: los pueblos ortodoxos. Tras la disolución del Imperio Bizantino, le correspondió a la *Iglesia Ortodoxa* la misión de proseguir con las tradiciones espirituales de Bizancio. Es ella, en efecto, la que ha conservado la lengua y la cultura helénicas; ella la que ha hecho mantenerse la conciencia nacional de los pueblos ocupados por los otomanos. Es más, señala Tatakis: aquel Bizancio vencido llegó con su influencia hasta sus propios vencedores, quienes organizaron su Imperio de acuerdo con el modelo bizantino. Y tal influjo siguió extendiéndose hasta más allá de los límites del Imperio Otomano, llegando a ser para el mundo griego y eslavo lo que fue Roma durante la Edad Media para el mundo occidental y germánico. Bizancio fue el gran educador, el principal iniciador, que llevó a aquellos pueblos la religión y en gran medida también la civilización. El espíritu que Bizancio les transmitió los penetró profundamente; se apoderó de lo íntimo de sus almas; y todavía los guía en proporción y sentido análogos a como la Roma de los Papas guía al mundo católico.

Señala por último Tatakis que, sin estudiar la espiritualidad de Bizancio es totalmente imposible atisbar y reconocer las aspiraciones más íntimas y sustanciales del alma neogriega, del alma eslava, del alma de todos los pueblos ortodoxos. Dostoiévsky ha dado con su obra genial la más perfecta expresión de esta *alma atormentada* por el sentido más vivo del pecado y de la imperfección humana, a la vez que ansiosa, sedienta de reconquistar su liberación mediante el perfeccionamiento. El filósofo ruso

Kiveievskij decía en el siglo pasado que en la filosofía bizantina se halla el conocimiento perfecto de la verdad y que la filosofía eslava del porvenir había de fundarse sobre los autores eclesiásticos de Bizancio. Esto es precisamente lo que ha intentado en nuestros días el filósofo ruso Nicolás Berdiaeff, elaborando una síntesis filosófica que quiere captar al hombre en toda su espiritualidad y más allá de todo naturalismo.

Este mundo oriental heredero de la tradición bizantina se encontró a menudo ante el cruel dilema de tener que elegir entre lo suyo y lo que le ofrecía el mundo occidental cuando se ponía en contacto con él. Por eso mantuvo rudos debates y hasta luchas, optando finalmente por asimilar los elementos nuevos del mundo occidental. No hay ningún pueblo que haya renegado completamente de su tradición bizantina, la cual se mantiene viva y dispuesta a sostener a las almas todas las veces que se encuentren fatigadas por las realizaciones exteriores que impone la civilización moderna, y para que vuelvan a ella, buscándose a sí mismas; todas las veces, en fin, que las almas reclamen alimentos espirituales. Bien puede sostener Tatakis, por tanto, que la filosofía -o más exactamente la espiritualidad- bizantina no ha pronunciado todavía su última palabra.

## **BASILIO TATAKIS' BIZANTINE PHILOSOPHY**

The author extensively comments on Neogreek philosopher Basilio Tatakis' book *Bizantine Philosophy*. First of all, he studies the peculiar, complex characteristics of Bizancio's thinking, and the cultural and ideological streams joined up in the formation of the Bizantine society and spirit (most of all christianism and helenism); in the orthodox conformation, which Tatakis characterizes as "the Greek conception of christianism", and in the configuration of the philosophic doings in the Bizantine world. This would become a "philosophy for religion and because of religion".

All these characteristics would have been formed from the 6th century on.

It is also examined the role performed by the theological colleges of Alexandria and Anthioquy in the religious process. Tatakis remarks the importance of the University of Constantinople for the spiritual and philosophic movement. After highlighting the relevance of figures from the Bizantine's thought such as Procopius of Gaza, Leoncius of Bizancio, St. Maximus Confessor, St. John Damascenus, Patriarch Focius, Michael Psellos, Plethon... Tatakis' commentary is focused on the monastic spirituality's meaning and characteristics, and in the contribution made in this sense by the Paladius, John Eucratus, Diadocus of Fotice, St. Dorotheus, St. John Climacus and Elyjah Ecclicos' works.

Trad. Juan C. Castillo