

El problema de la justicia en la tradición ortodoxa

LA JUSTICIA BÍBLICA CONFRONTADA CON LA JUSTICIA DE PLATÓN

La justicia es una virtud «cardinal», una de las cuatro virtudes fundamentales. Así es en Platón y, según él, en los sistemas de virtudes elaborados por los cristianos. En este contexto, ¿es también una virtud social?

En el origen de esta división de las virtudes hay una reflexión psicológica sobre las tres facultades del hombre y su justo uso por un hombre perfecto: 1) en la inteligencia reside la sabiduría, la prudencia; 2) en el «appetitus irascibilis», el valor; 3) el «appetitus concupiscibilis» está dominado por la temperancia. El número tres podría ser suficiente. Pero Platón, como todos los griegos, tenía el sentido de la armonía, del orden del cosmos, en donde cada movimiento encuentra su justo lugar. Este orden cósmico se impone a las relaciones humanas y a la vida psicológica individual. Por ello Platón añade a las tres virtudes fundamentales la cuarta: la justicia como un elemento armonizador. Pues perder el justo equilibrio, donde sea, sería rebelarse contra el cosmos visible e invisible. La justicia es, pues, esencialmente una virtud cósmica, y sin ella, el mundo se transformaría en caos.

En la Biblia, al contrario, la justicia no es una virtud cósmica, sino divina. Si hay orden en el mundo no es porque hay un «cosmos» con sus leyes propias, sino porque Dios mismo crea y sostiene su propia creatura. En su propia justicia, Yahwé da la vida (cf. Ps 119,40; 106; 123).

El hombre ejerce la justicia en sus relaciones con Dios.

Debe, también él, «hacer la justicia»; pero comprende que no puede conquistar esta justicia por sus propias obras, sino que la recibe como un don de gracia. Por lo mismo, Dios se mostrará justo sobre todo con los pobres, los humildes, los perseguidos y, cosa extraña, incluso los pecadores serán justificados más fácilmente que algunos que se consideran justos.

La consecuencia moral de la justicia griega es la famosa Némesis, ley implacable del mundo, contra la cual los dioses no pueden hacer nada. Aplasta sin piedad a los que se rebelan contra ella. En este contexto no se «busca» la justicia, pues ella existe, en el fondo, siempre en el mundo. Más bien se busca someterse a la justicia, para vivir tranquilamente.

La Biblia, y la experiencia religiosa común, suponen lo contrario: es imposible encontrar la justicia en el mundo. Por ello creemos en un «Dios remunerador sobrenatural», fuera del orden de este mundo.

Me importa mucho señalar estas diferencias. La revelación cristiana que entraba en el mundo greco-romano debía afrontar grandes problemas que resultan de ello y que, hoy, surgen con la nueva actualidad: ¿cómo conciliar el justo orden del mundo, manifestado por las leyes y estudiado científicamente, con la libertad de Dios que ordena todo según su propia justicia indecible e incomprensible?

Estos problemas atormentaban ya al devoto judío Filón en los medios helenísticos de Alejandría. El Dios de Israel se hace famoso por sus milagros, mientras que el Dios de los filósofos se identifica con la ley del mundo. La Biblia pide la fe en Dios, el único protector de los pobres y de los perseguidos, mientras que la sociedad greco-romana se organiza en el plano internacional en vistas a una *pax romana* por medio de leyes civiles justas y de derechos respetados por las autoridades públicas.

Con mayor razón los Padres griegos fueron obligados a tomar posición frente a las mismas antinomias. ¿Y su solución? En primer lugar describo aquí lo que es común a todos los cristianos de Oriente, y luego me tendré en lo que podría llamarse corrientes distintas.

LA JUSTICIA CRISTOLÓGICA, PNEUMATOLÓGICA

No puede extrañarnos al ver que una confusión perpleja reina sobre este terreno desde el punto de vista especulativo, en el pensamiento reflejo. Sin embargo, una intuición maravillosa domina desde el comienzo en los escritos de los Padres. La Biblia exige de nosotros una fe, una relación fiducial al Padre. Esta nos es dada en Jesucristo, Hijo del Padre. Pero éste es, al mismo tiempo, el Logos Creador del mundo y de su belleza. El orden cósmico y la fe filial se reencuentran, pues, en Jesús.

La justicia, escribe Orígenes, es uno de los *epinoiai*, atributos de Cristo. El es la justicia como él es la verdad, la sabiduría. Nosotros *tenemos* la justicia. Por consiguiente, siendo justos tenemos a Cristo en nosotros. Y por otra parte, solamente somos justos en la medida en que somos *logikoi*, en la medida en que participamos del Logos de Dios.

Y porque el cristiano participa de Cristo por el Espíritu, la justicia es al mismo tiempo «espiritual», en el verdadero sentido de la palabra, pneumática. El Espíritu Santo la da y la hace comprender a los que son «espirituales», según el grado de su *theopioiesis*, divinización.

¿Es que puede llamarse la justicia una virtud natural? Esto no es problema para los cristianos de Oriente. Ella es «natural» en otro sentido del que es habitual en Occidente. En el pensamiento griego, la naturaleza íntegra del hombre es tricotómica. Según la famosa definición del hombre espiritual de Ireneo, el cristiano está compuesto por tres elementos: el cuerpo, el alma y el Espíritu Santo. El Espíritu Santo, dice Teófanos el Recluso, es el alma de nuestra alma.

Este esquema dogmático muy simple pone un grave problema práctico. Si la justicia pertenece a la tercera esfera, la esfera del Espíritu, ¿es realizable por medios materiales, corporales? ¿Es que puede comprenderse con conceptos intelectuales y manifestarse por las leyes humanas? Utilizando la terminología de los rusos recientes, se dirá: como espiritual, la justicia es meta-lógica, fuera de los pensamientos humanos, y meta-nómica, fuera del orden jurídico y social.

Pero por otra parte, ya que el Espíritu es «el alma de nuestra alma», todo lo que es verdaderamente espiritual debe, en

el orden cristiano, encarnarse en la vida psíquica y corporal del hombre. ¿Pero de qué manera? La encarnación del Espíritu en la vida cotidiana de los cristianos es un misterio que se vive como una «dialéctica divino-humana», relaciones múltiples del espíritu humano con el Espíritu de Dios. Hay momentos en que los dos parecen tan unidos que parecen fundirse, pero en seguida los separa una distancia infinita. En concreto: hay momentos en que pensamos que la justicia divina se refleja en la justicia humana, pero inmediatamente hay momentos en que experimentamos vivamente la antinomia entre las dos.

La justicia cristiana no podrá, pues, fijarse jamás en cuadros fijos. Y si hay corrientes diversas, su antinomia sirve para señalar su relatividad. Aquí nos fijaremos en tres corrientes características. Por razones puramente prácticas les damos estos tres nombres: la corriente semítica, la corriente griega y la corriente rusa. La justificación de estos términos se encuentra en lo que sigue.

LA CORRIENTE SEMITA

Se sabe cómo la Biblia insiste en la trascendencia de Dios y de todo lo que es divino. Se conoce la repercusión de esta mentalidad en teología dogmática. La célebre fórmula ortodoxa contra los eunominianos profesa: «Sabemos que Dios existe, pero ignoramos lo que es.» Al extremo, esta teología ataca a los «escrutadores» que quisieran encerrar la fe revelada en un sistema racional. Se hace el elogio de los *idiotai kai apaideutoi*, de los sencillos que permanecen sin instrucción. Es la vía más segura, se dice, para llegar a comprender los misterios divinos.

Esta actitud caracterizaba sobre todo a los cristianos que permanecían mucho tiempo fuera de la influencia de la cultura griega, que cultivaban la tradición judeo-cristiana, de raza semita.

Pero esta actitud no solamente se manifiesta en teología. Sobre el terreno práctico se la puede expresar así: si tú esperas la justicia de Dios, renuncia voluntariamente a las seguridades de la justicia humana. Si tú buscas el Reino de Dios, prefiere ser pobre, maltratado, perseguido.

Esta ascética condujo a las consecuencias extremas de los *saloi* siríacos, «locos por Jesucristo», o de los famosos *youro-*

divyé rusos. La Enciclopedia rusa de Brochaus define este género de vida como «la actitud de los que, impulsados por el amor de Dios y del prójimo, han adoptado una forma ascética de la piedad que se llama la locura por el amor de Cristo. Estos no solamente renuncian voluntariamente a las comodidades y a los bienes de la vida terrestre, a las ventajas de la vida en comunidad y a los bienes de familia, sino que además aceptan tomar la apariencia de un loco, que desconoce las reglas de la conveniencia y del pudor y se permite con frecuencia cometer acciones escandalosas...». Es muy natural que el contorno reaccione: son pegados, insultados, expulsados ignominiosamente. Sin embargo, los *yourodivyés* no condenan a sus perseguidores, pues saben que esta reacción es inevitable: están persuadidos de que padecen la gran persecución que conduce el espíritu del mundo contra el Reino de los Cielos.

En Oriente eran numerosos. Más de treinta son venerados como santos en Rusia. Eran muy populares. Incluso la catedral de Moscú está dedicada a uno de éstos: el bienaventurado Basilio. En la antigua Rusia, los pobres y los débiles eran oprimidos con frecuencia y debían soportar la injusticia de sus dueños. Entonces los *yourodivyés* eran sus santos que les enseñaban la autarquía del espíritu ante las intemperies, el hambre, la sed, las enfermedades.

Los *saloí* vivían al margen de la sociedad eclesiástica. Pero los venerables monjes orientales se inspiraban frecuentemente en esta misma actitud «loca» cuando se decidían a practicar la pobreza religiosa. Su ideal no era el de utilizar todo con el permiso de los superiores. Tampoco eran los «mendicantes» de tipo occidental. Con frecuencia ganaban ellos mismos su pan y disponían libremente del fruto de su trabajo. Pero lo que rehusaban, en nombre de la pobreza, era toda especie de seguridad social. Querían ser «proletarios» por medio de su profesión monástica. Incluso en un monasterio grande y organizado, S. Théolose Pecerskij no permitía jamás conservar para los días siguientes las comidas recibidas de limosna. Y cuando el cocinero había guardado panes con miel, porque el día siguiente era una gran fiesta, estos panes fueron arrojados al río como sacrílegos.

Es claro que tal espiritualidad no entra en el marco de lo que hoy se llama promoción de la justicia. Esta sería, a sus ojos,

un ídolo digno de ser derribado sin piedad por todo aquel que busca la justicia de Dios.

La sociedad organizada y la Iglesia que poseía su estructura canónica no favorecían demasiado estas formas de fe en Dios. Al contrario, el pueblo pobre contemplaba en estos tipos el milagro viviente del Evangelio. El pueblo, por lo demás, se muestra fácilmente entusiasta en presencia de panes milagrosamente servidos.

LA CORRIENTE GRIEGA

La mentalidad semita, eminentemente religiosa, debía aparecer bastante incomprensible para los griegos. En esta concepción Dios prácticamente está obligado cada día a hacer milagros, mostrar las maravillas de su Providencia. Los judíos los admiraban. Pero para los griegos estos signos aparecían como una confusión del cosmos, como un desorden. Cuando el judío devoto Filón mostró la Biblia a los sabios helenos de Alejandría, éstos rieron y, al mismo tiempo, se escandalizaron: ¡qué idea tan primitiva se tiene de Dios!

Ahora bien, la mentalidad de los Padres griegos no era demasiado diferente de la de los sabios paganos. «La mejor de todas las cosas es el orden», escribía Gregorio de Nazianzo. Y este elogio del orden no se lee en una regla monástica, ¡sino en una poesía! Es observando el orden del mundo que el pensamiento humano se eleva a Dios. ¿Y la Providencia? Para Basilio, ella es «una disposición sabia y bien ordenada», «un pensamiento contenido en el mandamiento», «una ley de naturaleza fuertemente impresa en los seres».

El hombre está llamado a contemplar este orden y a colaborar en su mantenimiento. Es la justicia que da uni cuique suum. En la naturaleza irracional no hay injusticia, pues ella ejecuta automáticamente la palabra creadora de Dios siguiendo esta regla universal: «Dios no ha creado nada más allá de lo necesario, tampoco nada que no satisfaga lo necesario»¹. Esta *pronoia* inmanente, providencia divina, continúa, Basilio, también existe en los hombres, pero de una manera más digna del ser racional. Ella exige nuestra libre cooperación. Debemos,

¹ Basile, *Hex.* 8,7.

también nosotros, cuidar nuestra vida y la vida de los otros, velar sobre nosotros mismos. Podría compararse la vida de toda la humanidad a una grandiosa liturgia en el templo del cosmos.

En lo que concierne a la cuestión particular de la distribución de bienes materiales, Basilio es firme en su lógica: ser rico, ser pobre, son dos extremos que no corresponden en nada al plan creador de la sabiduría de Dios, que contradicen el carácter relativo de los bienes materiales. ¿Qué es un rico?:

Como un hombre que ocupara una plaza en un teatro y que apartara seguidamente a los que también quisieran entrar porque considera como su bien propio lo que está allí para uso de todos... Si cada uno, en efecto, solamente se llevara lo que requiere para su uso y lo superfluo lo dejara a quien está en necesidad, nadie sería rico, nadie sería pobre, nadie indigente².

La sabiduría del hombre consiste, pues, en comprender la relatividad de los bienes terrestres y la justa medida de su propia «necesidad», en evitar así tanto lo superfluo como la indigencia. Vemos que toda la cuestión de la riqueza y de la pobreza está encerrada en estos tres términos: la necesidad, lo superfluo, la indigencia. La doctrina moral de la Iglesia, tanto oriental como occidental, seguía siempre esta conclusión lógica: el cristiano está obligado a distribuir lo superfluo como limosna a los indigentes.

Sin embargo, los moralistas —como es natural— jamás eran capaces de trazar límites seguros entre lo necesario y lo superfluo en concreto, y además, siempre se discute sobre la preferencia entre los diversos indigentes que deben ser ayudados.

¿Es que será posible alguna vez resolver estos problemas? El pensamiento de Basilio, si se toma en textos aislados, tiene todos los visos de una doctrina revolucionaria. La justa distribución de bienes supone la comunidad de bienes, el abandono de toda propiedad privada, individual:

Quien nombra un objeto cualquiera *suyo*, él mismo se excluye de la Iglesia de Dios y de la caridad del Señor. Por sus palabras y sus actos Cristo nos ha enseñado a dar nuestra vida por nuestros amigos y, con mucha más razón, a abandonar los bienes exteriores³.

² *Hom. in illud Lucae: Destruam...*, 7, PG 31, 276 b.

³ *Pequeñas Reglas*, 85: PG 31, 1144 a.

La renuncia basiliana es, pues, más radical que la de los eremitas, pues éstos poseían su mínimo de bienes. Pero, de otra parte, el monje basiliano lleva una vida mucho más tranquila. Es parte de una fraternidad. Aquí son los superiores —y Basilio les prescribe con severidad— encargados de solventar equitativamente las necesidades de todos y de cada uno, sin que éstos se lo pidan. Si alguno toma la carga de ser superior, es él quien deberá informarse continuamente de si aquí o allá falta alguna cosa. Es, por así decirlo, un pequeño Pantocrator, mano de la Providencia divina. Sus súbditos no son ni pobres ni ricos, han alcanzado el estado paradisíaco.

Después de tantos siglos, los monasterios predicán este ideal de la justicia comunitaria y buscan realizarla. Así pues, este ideal permanece siempre muy atractivo. Pero los moralistas siempre han añadido una restricción: es un ideal monástico, irrealizable por los seculares. ¿Es que esta respuesta es suficiente? El mismo Basilio jamás ha considerado la espiritualidad monástica como distinta de la de los demás. No conoce la distinción entre los «preceptos» y los «consejos evangélicos». El monje es aquel que toma el Evangelio a la letra, un cristiano auténtico. ¿Y el monasterio? Es una mini-Iglesia, ejemplo para la Iglesia entera.

Recuerdo que una vez, explicando el ideal de la pobreza basiliana, uno de mis oyentes me hizo esta observación: entonces se trata de un comunismo purísimo, con una sola restricción: está limitado, por el momento, a las fraternidades porque la sociedad entera todavía no es capaz de realizarlo. ¿Y qué es la doctrina comunista hoy día? La confianza de que la sociedad ya es capaz de realizar aquello que los cristianos habían propuesto antaño como un ideal.

Mi contra-pregunta a esta observación fue: ¿y por qué Basilio juzga que la sociedad es incapaz de este ideal? La respuesta del patriarca de los monjes sería muy simple: la ley que exige la comunidad de bienes es una ley natural. La naturaleza irracional la realiza por necesidad. El hombre, imagen del Creador, debe hacer lo mismo, pero libremente y con conciencia. Este principio es fundamental para la moral basiliana. Forzar al hombre por necesidad a ejecutar un mandamiento, esto significaría degradarlo al nivel de la naturaleza irracional. En lenguaje moderno, diríamos, privarlo de los derechos esenciales del hombre. El comunismo perfecto, o es libre, o

no es humano. Hay que escoger entre estas dos posibilidades.

Apenas es necesario subrayar cómo estas ideas han influenciado la mentalidad europea, hasta los problemas actuales. Sin embargo, la Europa de hoy ha perdido la profundidad religiosa que ha inspirado tales conclusiones a Basilio. Entonces se hace difícil hoy comprender distinciones que eran claras para los monjes. La sociedad escatológica del fin de los siglos no es, para Basilio, concebible sin la comunidad de bienes: lo mismo la vida en las comunidades monásticas. ¿Pero y la sociedad de Estado? Basilio es realmente consciente de que no llegará. Ignora los argumentos en favor de la propiedad privada; para esto él es demasiado religioso. Tampoco prueba por razones psicológicas o sociológicas que la organización de los bienes comunes comportaría dificultades prácticas: para ello él es demasiado abstracto. El motivo único para la concesión de la propiedad privada es éste: los cristianos aún no son lo suficientemente libres frente a los bienes materiales. Este espíritu de libertad no se crea por medio de alguna acción coactiva. Entonces, las fraternidades de monjes son llamadas a dar un ejemplo vivo de esta libertad. Por otra parte, los monjes servían durante muchos siglos como mediadores de la justicia social.

Dom Grinomont, especialista en cuestiones del monaquismo basiliano, ha advertido sin embargo que fácilmente se olvida un aspecto que debería ser estudiado por los especialistas en sociología ⁴.

De hecho, los monasterios no renunciaban a su vocación social en la sociedad, y esto no solamente por su ejemplo, sino muy efectivamente. La regla general: no conservar nada que supere lo necesario, no sólo obliga a los individuos, sino también al monasterio como tal. Los conventos ganaban mucho con su trabajo, se hacían ricos. Entonces regalaban su superfluo a los indigentes de todas clases: a los hambrientos, a los huérfanos, a los enfermos, a las instituciones culturales, a las escuelas. Además, los monasterios recibían muchas donaciones. En fin, esto parecía justo, porque había la seguridad de que este dinero, de una manera o de otra, volvía al pueblo. Y en caso extremo, por medio de una confiscación por parte de las autoridades públicas.

⁴ Art. *Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile: Augustinianum* 17 (1977) 179-191.

Ciertamente, se puede criticar este sistema de actividad social. Pero el mismo hecho de que haya durado tantos siglos muestra que se trata de una institución muy seria. Desde el punto de vista económico, era un sistema muy ventajoso. Queda un hecho: los monjes, incluso en tiempos de decadencia, no consumían para sus propios usos tanto dinero como los más honestos administradores laicos. ¡He aquí un argumento social para el celibato!

Pero este sistema social típicamente eclesiástico evidentemente no es infalible, y las crisis se comprobaban con frecuencia en el curso de los siglos. De vez en cuando este sistema fue criticado por los mismos monjes. Esta función social estorbaba de tal modo la vida religiosa, que la conducía a su disolución o a la decadencia escandalosa. Los distribuidores de los bienes públicos ya no eran los pobres del Evangelio.

Por otra parte, la sociedad pública, más y más organizada, no toleraba otra sociedad exenta en su propio territorio. De ahí los frecuentes conflictos. Cada gobierno autoritario, o bien confiscaba los bienes de los monasterios, o bien ejercía su influencia sobre ellos de otra manera, impidiendo su libre disposición según las exigencias evangélicas.

Además, hoy la sociedad pública se siente verdaderamente adulta en el sentido de que es ella misma la llamada a organizar la cuestión de la justicia social. Por consiguiente, la sociedad se debate entre los mismos problemas que los moralistas cristianos: la dificultad de establecer lo necesario y lo superfluo, señalar los más indigentes y, sobre todo, encontrar un equilibrio entre la justicia y los derechos del hombre, entre la organización y la libertad.

No es mi tarea entrar en todos estos problemas. Manifiesto aquí solamente mi opinión personal. A mi juicio, nuestra sociedad accede a estos problemas con una mentalidad monástica secularizada. Y repito mi opinión personal: una mentalidad monástica secularizada es una contradicción que no encuentra solución. Puede que lo que diré de la «solución rusa» arrojará más luz sobre lo que he dicho en general.

LA CORRIENTE RUSA

En el plano de la justicia social, la experiencia rusa tiene, sin duda, una gran importancia. Por desgracia, se la conoce

y se la estudia solamente bajo la luz de los acontecimientos recientes, políticos y económicos, desde el punto de vista profano. Se ignora casi completamente sus antecedentes, su profundidad religiosa, su larga tradición, que ha oscilado siempre entre las dos corrientes, que nosotros hemos llamado semita y griega.

Los eslavos, por su mentalidad, tienen varios trazos de carácter más próximos a la actitud bíblica que a la europea. Pero, por otra parte, su Iglesia es hija de Bizancio, y el monaquismo cenobítico con sus estructuras griegas tenía una influencia preponderante en la formación de la sociedad. En cierto sentido, el imperio ortodoxo de los zares fue concebido durante siglos como un gran monasterio basiliano. Es evidente que los zares no siempre eran lo bastante espirituales como para vivir estas formas de modo auténticamente espiritual. Entonces su gobierno degeneraba fácilmente en totalitarismo despótico, al que la Iglesia oficial estaba obligada a dar su bendición. La aparición de los *yourodivyés*, de los que hemos hablado, fue entonces un testimonio elocuente de la verdadera justicia de Dios contra la falsa justicia humana organizada en nombre de Dios por la sociedad visible del Estado y de la Iglesia.

Hemos mostrado cómo las dos mentalidades han creado, entre los monjes, los dos distintos tipos de pobreza religiosa. Sin embargo, estos dos tipos no sólo vivían, en Rusia, uno al lado del otro, sino que hacia 1500 chocaron en un conflicto abierto. Una tendencia defendía los bienes de los monasterios en nombre de los deberes sociales que la Iglesia debe ejercer en la sociedad. La otra tendencia negaba, por principio, tal misión de los monjes. Estos deben dar, al contrario, el ejemplo de la verdadera pobreza material y de la confianza en Dios. En 1503, el Concilio de Moscú hizo llamamiento de los cánones eclesiásticos de la antigua Iglesia y dio la razón a la tendencia primera. Pero no convenció a los adversarios ni logró resolver las cuestiones sociales del país, por el solo hecho de que al menos un tercio del territorio ruso pertenecía a los monjes.

En el fondo, piensa Berdiaeff, la actitud antinómica, oscilación continua entre las dos tendencias opuestas, existe en cada alma rusa. Por una parte, el ruso quiere vivir su religión heroicamente, como una dependencia total y exclusiva a Dios solo. Su sueño es vivir como un peregrino sobre esta tierra. Los *stranniki*, los tipos de peregrino sagrado, fueron, después

de los *yourodivyés*, muy numerosos en Rusia, sobre todo en el siglo pasado. Por otra parte, la vida en los pueblos rusos era siempre muy colectiva. Desde el punto de vista religioso, este colectivismo encuentra su más bella expresión en este dicho de Chomjakov: Si alguno se pierde, se pierde solo. Al Paraíso sólo se entra con todos los demás. O como escribe Dostoïevsky: ¡todos nosotros somos responsables de todos!

Pero la pregunta se plantea siempre: ¿pueden estas dos tendencias ponerse de acuerdo en algún punto? Esta antinomia eterna ¿es conciliable? La respuesta de los ateos recientes es decididamente negativa. Es imposible creer en Dios, al menos del modo como un ruso quiere creer, heroicamente, y al mismo tiempo pensar en una justicia social organizada: estos dos programas se excluyen absolutamente. Por ello sólo el ateísmo hará lo que la Iglesia jamás ha logrado: la justicia social en la tierra. Quien conozca la historia espiritual del país podrá comprender más fácilmente a estos ateísmos rusos, tan radicales en su lucha contra la religión.

Una vez, hablando de esta cuestión en Italia, me dijeron: Por fortuna, en Europa occidental tenemos otra persuasión. Tenemos la tradición de las Encíclicas sociales, de los movimientos cristianos, de los sacerdotes dedicados a la acción social. Podemos, pues, profesar nuestro optimismo: precisamente es la Iglesia, si no la presente, al menos la Iglesia futura, quien conseguirá resolver los problemas sociales que atormentan al mundo. A este hombre que decía esto le respondí: Yo no tengo ninguna intención de derribar el optimismo de quien sea. Sin embargo, aconsejo a estos optimistas que mediten y vuelvan a meditar a Dostoïevsky y a su famosa *leyenda del Gran Inquisidor*.

Berdiaeff ha notado justamente que esta leyenda podría tener el subtítulo *Cristo y el Anti-Cristo*. Esto sería más elocuente. Pues el Anticristo, para Dostoïevsky, no son los ateos. Estos son los «demonios», según el título de la novela que habla proféticamente de ellos. El Anticristo es el Gran Inquisidor. Es aquel que en nombre de Cristo y con el poder dado por Cristo se ve obligado a condenar a Cristo que predica sin su permiso. Al fin el Gran Inquisidor llega a un compromiso. Deja que Cristo se escape secretamente de la prisión con esta severa advertencia: «No vuelvas más, nunca jamás.»

¿Por qué este conflicto insoluble entre Cristo y el Inquisi-

dor, el defensor del orden cristiano? Cristo, como profesaba siempre Dostoïevsky con una vehemente persuasión, es y debe permanecer el ideal eterno del hombre. Uno de los personajes de la novela *Los Demonios* profesa: si la matemática pudiera demostrar que la verdad se encuentra fuera de Cristo, yo preferiría mucho más permanecer con Cristo que con la verdad. Cristo es el ideal de la libertad. Y el hombre es más hombre cuanto más libre. El Anticristo —el Gran Inquisidor— seduce las masas con el compromiso trágico: les concede una libertad controlada, reducida, al precio de un buen orden sociológico y económico, por el bienestar material. Así el hombre seducido renuncia a ser hombre y Cristo pierde para él el atractivo.

Desde el punto de vista humano, Dostoïevsky encuentra más simpáticos a los anarquistas ateos, los «demonios». Estos saben que la libertad no soporta límites: o ella existe o no existe. El hombre que siente su deseo está empujado a seguir su camino en el bien y en el mal, hasta el absurdo, hasta la anarquía absoluta. Entonces se destruye, arruina su existencia en nombre de la libertad. ¿Queremos impedir a los jóvenes este camino? No nos escucharán, ni tampoco pueden escuchar.

Entonces la existencia humana es trágica, en el verdadero sentido de la palabra. O el hombre renuncia a su libertad ilimitada, y entonces ya no es hombre en sentido cristiano, o bien sigue el camino de la libertad absoluta y se destruye por la anarquía. ¿Es que existe una solución a esta antinomia trágica? El Gran Inquisidor oculta el problema, por ello es más peligroso que el mismo diablo. El hombre debe comprender una vez que la libertad y la justicia no son propiedades humanas, sino divinas. Para ser libre en sentido pleno el hombre debe hacerse Dios. *Eritis sicut Dei!* Y de hecho, cada hombre que busca ser libre se hace Dios. Pero de dos maneras diferentes: hay el verdadero Dios-hombre, que es Cristo; y hay el dios falso, que es el demonio. Entonces el hombre para ser hombre no puede permanecer siendo hombre. En el uso de su libertad se convierte en Cristo o en demonio. *Tertium non datur.*

¿Puede hablarse en este contexto de derechos humanos como se les discute en lo profano? ¿Puede hablarse de la justicia común para todos sin distinciones, tanto si se es religioso como si no? Desde el punto de vista estrictamente teológico, esto parece absurdo a P. Florensky, un teólogo muy original y genial. La sociedad humana debe reflejar en la tierra las relaciones

divinas de la Santa Trinidad. Si había herejías que explicaban falsamente el misterio divino, las mismas falsas explicaciones se encontrarán en la sociología. El error trinitario, uno de los primeros, es el arrianismo. Las Tres Personas Divinas son *homoiousioi*, parecidas, pero diferentes. La fe ortodoxa profesa, al contrario, que las personas son *homoousioi*, de la misma substancia, es decir, la misma cosa. En lo que concierne a la sociedad humana, Jesús ha orado para que todos sean la misma cosa. Pero en la sociología cristiana, dice Florensky, desgraciadamente perdura con pertinacia el error del homoiuusinismo: somos parecidos, por ello tenemos los mismos derechos humanos. De este modo predicán los cristianos y los no cristianos. Sin embargo, el verdadero problema no es si somos o no somos parecidos, sino si a pesar de las faltas de parecido, somos la misma cosa, *unum sicut Pater et ego unum sumus*. Ahora bien, este *unum* únicamente podemos serlo en Cristo. Entonces es inútil hablar de derechos humanos sin buscar en primer lugar la unidad real en Cristo.

Pero esta unidad existencial en Cristo no es el resultado automático de un orden social cristiano, ni siquiera de la moral que se dice ser según la letra del Evangelio. Berdiaeff era tan alérgico a las doctrinas que ven en el hombre el resultado del orden, que declaraba que el pecado original es precisamente esta objetivización del orden.

Para mí, veo esta misma persuasión ilustrada en la novela de Dostoïevsky *El idiota*. Su contenido es conocido. En los salones de San Petersburgo aparece el príncipe Mychkin, que llega del extranjero. Es un tipo sorprendente, una personificación de la moral del Evangelio. Evidentemente, se comienza por dudar de él, pero después de algún tiempo, todo el mundo le quiere. Nadie resiste a la belleza de este ideal (se dice que incluso F. Nietzsche habría cambiado un poco su opinión negativa de Cristo después de la lectura de esta novela). Pero ¿qué ocurre con el mismo príncipe Mychkin? Se le lleva aquí y allá, cada uno le quiere de su parte, dos mujeres se lo disputan, incluso se le hace asistir a un asesinato. Y el pobre príncipe acaba en una casa de locos en el extranjero, de donde ha venido. Me parece que la idea de la novela es bastante clara: querer practicar la moral de Cristo sin poseer al mismo tiempo su fuerza divina, no tener la persona viva de Cristo en sí, esto

sería una ilusión manifiesta que al fin lleva a aberraciones y acaba en fracaso.

¿Debemos añadir otros autores, otros ejemplos? Se podrían citar muchos en la misma línea: la esencia cristológica, la existencia de la realidad divino-humana del hombre. El orden social será cristiano solamente según el grado de esta identidad con Cristo. Sin ella, o bien es diabólico, o bien tentación del Anticristo.

Es comprensible que en este contexto el cristiano ruso tenga sospechas sobre los católicos de Occidente. No es fácil manifestarlas con brevedad. Puede que pueda decirse de este modo. Los cristianos de Occidente todavía creen que es posible ponerse de acuerdo entre los creyentes de diversas religiones y entre los ateos por medio de un sistema, por medio de un orden justo. Vuelven a tomar conscientemente lo que hemos llamado la corriente griega, pero antes de su cristianización, en forma desacralizada. Después de tantas experiencias dolorosas, esta actitud es, para un ruso religioso, imposible. La fe en Dios exige una confianza heroica, un sentimiento del corazón y no un sistema de verdades o de leyes.

Pero, por otro lado, los rusos de hoy sienten vitalmente que no pueden, al menos generalmente, volver a la vida de los *yourodivyés*, de los *strannikis*, que abandonan toda preocupación a la Providencia. Tal actitud equivaldría a la renuncia de la cultura y de la civilización europea. Rusia no puede arriesgarse en tal experimento anacrónico. ¿Entonces, qué hacer?

La justicia exige la armonía y la unidad en un cuerpo que se experimenta como un todo. Ahora bien, la unidad entre las personas humanas que son esencialmente libres no puede tener su fundamento en un sistema de leyes o de esquemas racionales lógicos. Esto sería, como decía con frecuencia Berdiaeff, fundamentar la libertad en la necesidad. La unidad de las personas libres es metalógica y metanómica. La única base posible para crear la unidad entre las personas humanas es el libre ejercicio de todos los derechos del hombre y la relación libre con los otros seres libres. Solamente después los hombres podrán crear sistemas lógicos y nómicos, leyes para garantizar su libre adhesión y para encarnarla en la realidad del mundo visible.

El punto de partida de la justicia es, pues, el derecho del hombre a ser auténticamente hombre. Por fortuna, esta idea

ha llegado a ser en nuestros días generalmente admitida. Entonces, ¿qué es lo esencialmente cristiano en este ecumenismo típicamente humano?

Yo creo que se encuentra aquí una gran dificultad ecuménica y que aparece casi insuperable. Los cristianos de Occidente, por su tradición escolástica y después democrática, han aceptado sin demasiadas reservas esta suposición: ante todo debemos ser hombres, y después, aquellos a quienes les será dado, llegarán a ser hombres mejores, es decir, cristianos. Ahora bien, ésta es una actitud que Dostoïevsky y todos los que de alguna manera se inspiran en él niegan con vehemencia. ¡No se puede llegar a ser hombre sin ser cristiano!

Y yo personalmente creo que no se puede juzgar esta opinión como opinión personal de un autor. Dostoïevsky es la expresión característica del alma rusa.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Después de esta introducción histórica podemos ensayar la formulación de ciertas tesis y señalar algunos puntos que deben ser tenidos en consideración en un diálogo ecuménico.

1. *La noción de naturaleza*

Opus iustitiae pax. La unidad armónica del mundo y el justo orden entre los hombres es un ideal que atrae a todos los hombres de buena voluntad. El esfuerzo ecuménico busca una base común, aceptable para todos como un punto de partida y el fundamento de un diálogo que busca la restitución del justo orden querido por Dios. Desde la antigüedad se está convencido de que esta base está sólidamente fijada: la naturaleza común, los derechos naturales de los hombres.

Ni los cristianos de Oriente ni los de Occidente pondrán en duda esto que, teóricamente, ha sido aceptado por todo hombre civilizado. Un ecumenista famoso ha advertido, sin embargo, que la diversidad en cosas diversas no es de temer; al contrario, lo peligroso es la diversidad en lo que está reconocido como común.

La noción de naturaleza no es idéntica en Oriente y en Occidente. Los occidentales distinguen la naturaleza de la gracia. Para los orientales la naturaleza humana es esencialmente

tricotómica, compuesta de cuerpo, de alma y del Espíritu Santo. Por consiguiente, los «derechos naturales» de que se habla en Occidente experimentarán modificaciones esenciales en la perspectiva de los orientales. Tomando la «naturaleza» en sentido mutilado, la Iglesia occidental —piensan los cristianos de Oriente— cae fácilmente en el peligro del racionalismo, del juridicismo, y en la cuestión de la justicia, en el sociologismo. Esto está acompañado por una falsa convicción de poder encerrar en categorías humanas lo que debe ser vivido como misterio divino-humano.

2. *El sistema lógico: la captación intuitiva de la realidad antinómica*

El hombre de Occidente, cristiano o ateo, piensa de buena gana al modo cartesiano: *idea clara et distincta ab alia*. Por ello se siente desorientado frente a las antinomias. Se sonríe cuando oye el grave consejo de Gregorio Palamas: «Toda teología preocupada por respetar la piedad se ve obligada a afirmar unas veces una cosa, otras veces otra.» «Es necesario guardar el equilibrio entre los dos miembros de la antinomia.» Por consiguiente, la teología oriental es positiva y luego negativa, y al fin, mística. Este último grado supone una experiencia que no se expresa en palabras, que se experimenta únicamente en el corazón.

Es difícil para un occidental seguir estas vías de pensar en teología. Mucho más quedará desorientado si se aplican estos grados al orden de la sociedad, a las leyes económicas, a la sociología. Un «conocimiento del corazón» le es casi incomprendible, una «justicia del corazón» le parecería tal banalidad que sería capaz de despreciarla hasta el punto de ofender profundamente lo que es sagrado para un oriental.

3. *La teoría y la praxis*

En estos últimos tiempos el Occidente ha reconocido la seriedad del principio de que la praxis precede a la teoría. Pero no deja de ser menos verdad que se ha conocido este principio en forma ya totalmente secularizada. Se desconoce que se trata del viejo axioma que está en la base del monaquismo: *praxis theorias anabasis*. En estos medios, la praxis significa la vida

espiritual en toda su amplitud, que va desde las renunciaciones y los ejercicios de virtudes hasta el amor de Dios.

Además, a pesar de numerosas profesiones de fe, el Occidente jamás se ha convencido profundamente de la validez de este principio (y se pregunta si es válido en forma secularizada). Para ello se consigue hacer del mismo K. Marx un «marxismo teórico», que es estudiado lógicamente y que debe ser puesto en práctica después del «adoctrinamiento».

La nota de B. Vyseslavsky permanece siempre actual: «Esta expresión de Leonardo de Vinci es profética para todo intelectualismo reciente: Un gran amor es hijo de un gran conocimiento. Nosotros, cristianos del Oriente, podemos decir lo contrario: Un gran conocimiento es hijo de un gran amor.»

4. *Frente al materialismo*

Tanto los cristianos de Oriente como los de Occidente se sienten obligados a defender los valores espirituales de la humanidad ante el materialismo creciente. Ahora bien, bajo esta categoría de lo espiritual el Occidente enumera sin criterio de distinción: las ciencias, las artes, la poesía, el culto y la enseñanza religiosa. Esta confusión da testimonio de que el gnosticismo antiguo no ha sido suficientemente vencido. De lo cual resulta un doble peligro: por una parte, se abaja lo «espiritual» a lo que es mental, los frutos del Espíritu Santo a lo que es producto del alma sola; por otra parte, se excluye de la «espiritualidad» lo que es material. De este modo, incluso para los cristianos la poesía es considerada como más espiritual que el trabajo manual. Al menos estaríamos continuamente tentados de hacerlo si no tuviéramos, por la gracia de Dios, a nuestras madres cristianas, que nos obligan a corregir y a invertir el gnosticismo de las clases que se llaman inteligentes en la Iglesia.

5. *Frente al mundo*

La actitud del hombre hacia el mundo cambia sensiblemente en Oriente y en Occidente. *Omnia super faciem terrae creata sunt propter hominem...* El uso de las creaturas, esto significa para un occidental sobre todo la utilidad práctica, la conveniencia y el confort de la vida. Para un oriental, el mundo

es una «escuela de las almas» (S. Basilio), en donde se aprende alguna cosa de Dios; la naturaleza es una voz de Dios dirigida al hombre. ¿Hay que maravillarse si los ascetas orientales consideran las calamidades y las miserias como una voz de Dios más expresiva que el orden pacífico?

La actitud pragmática occidental determina el modo de acercarse hacia los acontecimientos. Ocurra lo que ocurra, el hombre occidental se pregunta: ¿Cuál ha sido la causa de este suceso, qué origen ha tenido? Conociendo la causa, se es capaz de cambiar el efecto. En esta mentalidad el progreso social sólo se comprende como una «estructuración» continua.

Los orientales, delante de los acontecimientos, se preguntan sobre su significación espiritual. Por consiguiente, el progreso de la vida no está realmente unido al cambio de las formas exteriores, sino mucho más —como sobre los iconos— a la iluminación progresiva, al conocimiento más profundo de lo que ya existe.

El occidental transforma el mundo fácilmente porque la naturaleza es para él una cosa muerta. La verdad es lo que corresponde al griego *aletheia*, lo que se descubre con sus propias facultades. Para los orientales es más característico el término eslavo *istina*, que significa etimológicamente: lo que respira, lo que vive, con quien se entra en diálogo respetuoso.

Los materialistas occidentales no aman el mundo, aman su propio bienestar en el mundo. ¿Y los cristianos? Están más preocupados de salvarse en el mundo que de salvar el mundo. En este contexto, la palabra del Evangelio «dar su vida para la salvación del mundo» recibe un sentido muy restringido. La glorificación cósmica, la luz tabórica, la alegría pascual, este ideal de la Iglesia de Oriente se convierte en una cosa muy vaga, «puramente poética», para un occidental.

Los monjes del desierto buscaban purificar el aire de los demonios por la ascética. Si el hombre occidental, en lugar de purificar el mundo, busca explotarlo todo para su provecho que llama «social», se coloca en el serio peligro de que el mismo aire se haga un día irrespirable. O tal vez preferimos seguir la horrible máxima: *Fiat justitia, pereat mundus?*

T. SPIDLIK

Istituto Orientale
Roma