

LA TEOLOGIA MISTICA DE DIONISIO AREOPAGITA

Han señalado varios estudiosos de la obra del Areopagita la variabilidad y los límites de las diversas formas de la teología: racional, simbólica, mística¹. Los tres aspectos se compenetran y son inseparables. El contacto asiduo con sus textos revela más bien que la distinción fundamental corre entre la teología negativa y la teología afirmativa, y a su vez, que estos son en realidad aspectos inseparables de una única teología.

Toda la teología es para Dionisio mística, misteriosa². El misterio insondable de Dios es el centro de todo, el alma del movimiento espiritual de los que a El se acercan.

No podemos olvidar, por supuesto, que hemos recibido de la gran tradición teológica occidental (y oriental) un pequeño tratado que ha influido en la historia de la cultura tal vez como ningún otro. Produjo comentarios, desarrollos teológicos, vidas de santos. Se trata justamente de la *Teología Mística*.

En verdad este pequeño libro trata del aspecto teológico negativo del conocimiento misterioso de Dios. Pero es que el aspecto privativo es el más adecuado, el más exacto para alcanzar las realidades divinas, como enseña nuestro autor. Paradojalmente, para usar el lenguaje inaugurado en el uso corriente por el "Direttorio ascetico e

¹ Cf. BERNARD, Ch. A., *Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite*, *Gregorianum* 59, (1978), 39-69, aquí p. 57: "La différence entre théologie symbolique et théologie discursive ne se prend donc pas de l'origine du mouvement affirmatif, qui est toujours le sensible, mais de la démarche intellectuelle. Pour l'une est indispensable l'élaboration d'un concept universel; pour l'autre suffit le mouvement spirituel, qui va, en ligne droite, de la figure particulière à la réalité symbolisée".

² Cf. la Introducción de T. H. MARTIN a las *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, 1990, 84. El confín mismo entre las obras dionisianas que poseemos no parece preciso. No es improbable que se trate de material reelaborado literariamente, y, en algunos casos, ensamblado (como el capítulo II del *De divinis Nominibus*, que podría corresponder a algo de las *Representaciones teológicas*, así como la carta IX, y partes, al menos, de las dos *Jerarquías* podrían corresponder a la *Teología Simbólica*).

místico" de Scaramelli, la *Teología Mística* trata del aspecto "ascético" de la mística, del despojo de todas las cosas necesario para llegar a Dios. Es este un discurso preciso y conciso, pero vasto y amplio, como dice el mismo libro acerca del Evangelio³.

En las obras del Areopagita, por otra parte, se encuentran muchas referencias a la "experiencia" mística desde el punto de vista de la teología afirmativa⁴.

Por ejemplo, la *Jerarquía Celeste* no es sólo un tratado acerca de los ángeles, sino también un verdadero tratado de moral, en el sentido más teológico de la palabra. Se refiere a ellos no en cuanto contemplables directamente, lo cual es imposible⁵, sino en cuanto pueden ser conocidos desde las realidades terrenas según la manifestación de las Sagradas Escrituras. Lo mismo diremos acerca de la *Jerarquía Eclesiástica*. De hecho se habla de los ángeles a partir de las vidas de los hombres santos. Observemos la comunidad de consideración entre ángeles y hombres en el siguiente pasaje:

"No veo ningún inconveniente en que las Escrituras llamen 'ángel' incluso a nuestro jerarca (obispo). Tiene la propiedad de ser, dentro de lo posible, como los ángeles, un mensajero. Tiene, además, la misión de imitar, según sus posibilidades, el poder revelador de los ángeles"⁶.

La unión con Dios, meta de la teología mística, coincide con la *divinización*. Para alcanzarla es necesario dejar toda operación no divina, todo objeto no divino.

"Allí [Moisés, que llega a la cumbre de la santa montaña], sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible. Por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia"⁷.

Se trata de participar de la paternidad y la filiación divinas por obra del Espíritu Santo⁸. La divinización no quita, sin embargo, la absoluta trascendencia de Dios⁹.

³ Cf. TM I, 2 PG 3 1000 B - 1000 C; trad. esp. 372.

⁴ Sobre la importancia de la teología positiva cfr. CH XII, 3 PG 3 293 B, trad. esp.

168.

⁵ Cf. CH II, 2 PG 3 137 B; *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, 1990, 124.

⁶ Cf. CH XII, 2, PG 3 292 D, trad. esp. p. 168.

⁷ Cf. MT I, 3, PG 3 1001 A, trad. esp. 373.

⁸ Cf. DN II, 8, PG 3 645 C, trad. esp. 287.

⁹ Cf. DN II, 7, PG 3 645 B, trad. esp. 286.

Tal participación se realiza en primer lugar, en unión a Cristo, como "filiación vivificante"¹⁰.

Desde el punto de partida, desde su generación, el centro de la divinización se halla en el misterio de la muerte de Cristo¹¹, y antes, en el acto de la Encarnación¹².

Llama profundamente la atención en la obra del autor desconocido la claridad y equilibrio¹³ de la visión teológica fundamental, la cual no es otra cosa que el principio de la mística misma. La "divinización" es el resumen de esa visión y de la mística. Quizá como ningún otro autor Dionisio ha subrayado permanentemente su importancia. Este tema será punto de partida para desarrollos teológicos posteriores referidos a la doctrina de la gracia¹⁴.

"Podrás también advertir cómo la Escritura llama 'dioses' no sólo a los seres celestes, que están muy por encima de nosotros¹⁵, sino también a los hombres piadosos que entre nosotros se distinguen por su amor a Dios¹⁶. Dios es misterio que trasciende todo ser. Es supraesencial a todo ser. Nada hay que en modo alguno pueda compararse con El. Sin

¹⁰ EH IV, 3, PG 3 477 A, trad. esp. 228. El Areopagita expresa de algún modo que Cristo es la inspiración de toda la teología: "Se guía de mi palabra mi Cristo, si se puede decir así, que es la inspiración de toda la manifestación jerárquica entera". (CH II, 5 PG 3 145 B, cfr. trad. esp. 131).

¹¹ Cf. EH IV, 10, PG 3 484 B, trad. esp. 232: "Jesús, en su más gloriosa y divina humillación, quiso morir en la cruz a fin de que nosotros naciésemos para Dios. Así bondadosamente arrancó del absorbente abismo de muerte a todo el que, según la misteriosa expresión de la Escritura, ha sido bautizado 'en su muerte' (Rom 6, 3; Jn 1, 17; Mt 12, 40) y los renueva con vida eternamente divina"; EH II, 67, PG 3 404 A-B, trad. esp. 204-205.

¹² Cf. EH III, 11, PG 3 441 B, trad. esp. 219-220; EH III, 12, PG 3 444 A, trad. esp. 221; DN I, 4, PG 3 592 A, trad. esp. 272. EH I, 3, PG 3 373 D— 376 A, trad. esp. 193: "...La Trinidad que con su amor crea todo ser y bienestar. Esta bienaventurada Deidad, que trasciende todas las cosas, una y trina, por razones incomprensibles para nosotros, pero evidentemente para sí, ha decidido darnos la salvación y también los seres superiores a nosotros. Pero nuestra salvación sólo es posible por deificación, que consiste en hacernos semejantes a Dios y unirnos con El en cuanto nos es posible". Esta doctrina distingue radicalmente a Dionisio del neoplatonismo del cual había probablemente partido su pensamiento, en el que se halla la divinización, por ejemplo en Plotino, pero no como participación personal de las Personas divinas mismas, valga la redundancia, en sentido cristiano. Cf. M. DE CORTE, *Plotin et la Nuit de l'Esprit*, en: *Etudes Carmelitaines*, 1938, 102-115.

¹³ En efecto, se hallan presentes los aspectos cristológico, trinitario, sacramental, eclesial, antropológico, moral, simbólico, escriturístico, filosófico, místico, en una profundísima unidad.

¹⁴ Cf. CH XII, 3, PG 3 293 B, trad. esp. 168. Una concisa y exacta formulación de la teoría de la gracia se halla en EH II, 1 PG 3 392 A-B, trad. esp. 196-197.

¹⁵ Sal. 82, 1; 95, 3; Gen. 32, 28-30.

¹⁶ Ex. 4, 16; 7, 1; Sal. 45, 6; 82, 6; Jn. 10, 34.

embargo, todo ser dotado de inteligencia y razón, que tiende con todas sus fuerzas a la unión con Dios, que procura imitarle incesantemente en cuanto pueda, tal hombre bien merece que le llamemos divino”¹⁷.

La teología negativa, pues, está en función de la afirmativa, aunque es más exacta que ésta. Sin la afirmativa, la negativa pierde totalmente su vigor. No se trata entonces de ver en Dionisio un kantiano o un heideggeriano antes de Kant o de Heidegger¹⁸.

Dionisio es discípulo de Pablo. He aquí el sentido más profundo de toda su teología: la mística del gran Apóstol. En ésta debemos centrarnos para captar el significado global del *Corpus Areopagiticum*. Dionisio cita las cartas de san Pablo no menos de 155 veces en sus cortos escritos. No olvidemos que se presentaba como su convertido en el Areópago de Atenas¹⁹.

La Carta V, a Doroteo diácono, nos presenta la síntesis adecuada entre el aspecto negativo y el místico-paulino, afirmativo, de la teología:

“La divina tiniebla es ‘Luz inaccesible’ donde se dice que ‘Dios mora’²⁰. Resulta invisible por su claridad deslumbradora. El desbordamiento de sus irradiaciones supraesenciales impide la visión. Sin embargo, es aquí donde llega a estar todo aquel que es digno de conocer y contemplar a Dios, y por eso precisamente, no viendo ni conociendo, alcanza de verdad lo que está más allá de todo ver y conocer. Sólo sabiendo que Dios está más allá de los sentidos y el entendimiento, exclama con el Profeta: ‘Sobremanner admirable es para mí esta ciencia, demasiado sublime para poder comprenderla’²¹.

En este sentido dice san Pablo haber conocido a Dios, porque supo que Dios trasciende todo acto de inteligencia y cualquier modo de conocer. Afirma asimismo: ‘Insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos’ ”²².

Este texto tiene la ventaja de presentar unidos el centro de la visión dionisiana que culmina en la *Teología Mística*, y su fuente de inspiración más excelente, que es la doctrina del Apóstol.

La plenitud de la ciencia mística es una “situación real”, un *estar* en un “lugar”, que es donde Dios mora, su “luz inaccesible”. Es un

¹⁷ Cf. CH XII, 3, PG 3 293 B, trad. esp. p. 168; cfr. DN II, 11, PG 3 649 C, trad. esp. 289; DN VIII, 5, PG 3 892 A, trad. esp. 343-345.

¹⁸ Cf. DN II, 11, PG 3 652 A, trad. esp. 290, donde se habla del fundamento ontológico de esta concepción: “en lo divino, la unión prevalece sobre la distinción”.

¹⁹ Hechos, 17, 34.

²⁰ I Tim 6, 16; Ex 20, 21; MT I, PG 3 1000 C.

²¹ Sal 139, 6; cfr. DN II, PG 3 637 A; IV, PG 3 473 A; 485 A.

²² Rom 11, 33; Ep V, PG 3 1073 A, trad. esp. 386.

lugar que se *alcanza*. De aquí la dinamicidad que se presenta implícita y explícitamente como nota propia de esa ciencia a lo largo de todo el *Corpus Dionysianum*.

La metáfora del lugar indica, junto con la constelación de términos que la rodean, que se trata de una ciencia en la que el aspecto principal está constituido por una operación *inversa* a la del conocimiento normal. Lo que determina a éste es el *no* tener que ver con el lugar. Se trata de hacerse otro *en cuanto otro*, como expresa la clásica definición.

Aquí se trata en cambio, sin excluir el conocimiento, sino justamente por *tender* a él en verdad, de hacerse otro, Dios, *realmente*. He aquí la divinización. Este modo de hacerse otro es la “unión” (*Unión de amor* en los medievales)²³. Es el modo propio de alcanzar a Dios *en esta vida*. Lo cual implica no traerlo hacia uno como en el conocimiento, sino *ir hacia* El, hacia donde El mora, por el amor. La ciencia mística es en primer lugar la plenitud de la *caridad*. Por ser este amor *de algún modo* divino, incluye en sí eminentemente un conocimiento, que en esta vida está impedido de ser desplegado en plenitud por la imperfección del sujeto receptor (todavía demasiado *otro* respecto de Dios) y que se manifiesta entonces como fe²⁴.

Esta produce sus consecuencias en la visión de todo lo que *no* es Dios por haberlo de algún modo ya alcanzado. Las cosas se ven y se juzgan de *otro modo*. Desde Dios a quien no se ve.

Debemos distinguir así dos aspectos positivos o de afirmación en la teología mística. Uno al comienzo y otro al término²⁵. Uno de camino

²³ Sobre la “Unión” cfr. EH II, 2, PG 3 533 D, trad. esp. 251; DN I, 3, PG 3 589 B-C, trad. esp. 271; DN II, 9, PG 3 648 B; DN VII, 3 PG 3 872 A-B, trad. esp. 339-340: “La manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender. Cuando la inteligencia apartándose de todas las cosas y olvidándose incluso de sí misma, se une a los rayos que brillan de lo alto, quedando iluminada en aquel imperceptible abismo de la sabiduría”. DN XI, 2, PG 3 949 C-D, trad. esp. 358; DN IV, 11, PG 3 708 D, trad. esp. 305: “Cuando el alma guiada por las potencias intelectivas, está centrada en el objeto del conocimiento, resulta inútil la operación de los sentidos. Lo mismo ocurre con el entendimiento cuando el alma, hecha deiforme por unión desconocida, con los ojos cerrados se adhiere a los rayos desprendidos de aquella luz inaccesible (1 Tim. 6, 16).”; DN I, 5, PG 3 593 C; trad. esp. 275. Esta unión es estrictamente sobrenatural. Por eso es “reconciliación” por medio de Cristo con el Padre en el Espíritu Santo. DN XI, 4, PG 3 953 A-B, trad. esp. 360.

²⁴ Cf. DN II, 9, PG 3 648 B, trad. esp. 288.

²⁵ Puede decirse probablemente que falta esta distinción en la consideración que del simbolismo en la mística hace H. von BALTHASAR, por ejemplo en: *Puntos centrales de la fe*, Madrid, 1985, Cap. XVI: *Ubicación de la mística cristiana*. Esto lo lleva a no comprender el sentido de la superación de *todo* símbolo, que no significa el alejamiento de la materialidad de la Encarnación.

y dinámico y otro definitivo e inmutable por participación²⁶. Por su parte, la faz negativa de la teología acompaña tanto al desarrollo cuanto al fin de la teología afirmativa *en esta vida*.

Todo el camino que lleva hacia Dios de modo afirmativo tiene íntimamente para Dionisio carácter simbólico. Esto significa que ninguna de sus etapas es definitiva. Aún la última quietud es precaria y preparación de la vida eterna. Significa también que todo el camino hacia su término en la unión es acompañado por la teología negativa.

El aspecto positivo y el privativo crecen paralelamente. No lo hace uno en desmedro del otro. Si en la *Teología Mística* se da la negación por excelencia, es porque en ella se da también la superafirmación.

La dinamicidad está en lo positivo, que tiene energía. Lo negativo es estático. Lo positivo es adelanto de Dios en cuanto a sus aspectos comunicables. Lo negativo es adelanto de Dios en cuanto a lo incommunicable. Ambos aspectos son misteriosa y simultáneamente divinos.

En este sentido es clave la interpretación correcta del capítulo segundo de *Los nombres de Dios*. Las uniones y discreciones están en Dios y se comunican a toda la realidad. El mismo conocimiento de Dios está esencialmente signado por la unión y la discreción, lo afirmativo y lo "negativo". No se trata en verdad de una unívoca negación de lo dado que se proyecta al infinito, sino que se trata en cambio de algo que está en Dios mismo y que se participa analógicamente hasta las cosas ínfimas, sin perder nunca del todo, aun en las más bajas, su dignidad divina. No se trata en absoluto del momento negativo de la dialéctica de la filosofía moderna.

Aquí se manifiestan con más claridad dos aspectos fundamentales de lo místico: lo simbólico y lo pasivo.

En el carácter simbólico se une lo afirmativo y lo negativo. De este modo toda la realidad puede recogerse en la alabanza de Dios que consiste en la nominación divina, y toda ella coexiste con el perfecto silencio ante Dios, y es parte inamisible de tal silencio²⁷. No es el si-

²⁶ Cf. DN VII, 4, PG 3 872 D - 873 A, trad. esp. 340-341.

²⁷ Cf. Ep. IX, 1 al obispo Tito, PG 3 1105 D, trad. esp. 406: "la tradición teológica ofrece doble aspecto: lo inefable y misterioso, de un lado, y lo evidente y cognoscible, de otro. Lo primero se sirve del símbolo y requiere previo conocimiento. Lo otro es filosófico y emplea la demostración. Más aún, lo arcano se entrelaza con lo manifestado. Lo último se vale de la persuasión, e impone la veracidad de su aserto; lo segundo opera misteriosamente, sin que se pueda demostrar, y pone las almas fervientes en presencia de Dios". Sobre esta cuestión en su desarrollo teológico medieval, referido a Dionisio, cfr. Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle*, trad. it. *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano, 1985, 65-66.

lencio del vacío absoluto, sino de la capacidad colmada en la que no hay eco posible sino para lo totalmente diverso²⁸.

Existen dos etapas principales en el uso del simbolismo. Una al principio del camino que lleva a la unión con Dios, y otra al final. Una corresponde al conocimiento causal, y otra al conocimiento de eminencia²⁹. A su vez, estas dos etapas se dan de dos maneras: de un modo "providencial" que corresponde a los dones creaturales, y de otro "especial", que consiste en las revelaciones libres de Dios.

Dionisio recorre en la *Jerarquía Celeste*, la *Jerarquía Eclesiástica*, y en *Los nombres de Dios* todo el universo natural y sobrenatural. En cada realidad, universal y particular, en el orden recíproco de las cosas, en los sacramentos (= símbolos), en los ángeles, en el mismo referirse de las cosas a Dios, encuentra la huella que conduce al Creador. Todo habla de Dios, pero nada es Dios.

Todo habla de Dios para Dionisio sólo en cuanto incluido en el *movimiento* que conduce a El. Deja de hablar de Dios en cuanto el movimiento se interrumpe. O lo que es lo mismo: en cuanto quien conoce se *fija* en la cosa misma como objeto.

"Si alguno, viendo a Dios, comprende lo que ve, no es Dios a quien ha visto, sino algo cognoscible de su entorno. Porque El sobrepasa todo ser y conocer"³⁰.

El motor del movimiento es el amor³¹. Si no hay amor, no hay conexión con el fin que atrae, y no hay más movimiento³². En este

²⁸ DN VII, 3, PG 3 872 A, trad. esp. 339: "Dios es conocido en todas las cosas, y como distinto de todas ellas. Es conocido por el conocimiento y la ignorancia. Conocimiento de El no es la razón, la ciencia, el tacto, el sentido, la opinión, el pensamiento, el nombre y todas las demás cosas. Por otra parte, no puede ser entendido ni encerrado en palabras, ni cabe en la definición de un nombre. No es ninguna de las cosas que existen ni puede ser conocido en ninguna de ellas. El es todo en todas las cosas y nada entre las cosas. A todos es manifiesto en todas las cosas y no hay quien le conozca en cosa alguna.

Ciertamente. Es correcto usar este lenguaje para hablar de Dios pues todas las cosas le alaban en su relación de efectos que son de El, causa de ellas".

²⁹ La doble concepción del simbolismo corresponde a la doble concepción de la actividad respecto de la fe. Una, al principio, purifica y prepara a ella, otra, al final, surge de la profunda fe contemplativa. Así piensa santo Tomás.

³⁰ Ep. I, al monje Gayo PG 3 1065 A, trad. esp. 383; cfr. TM I, 1 PG 3 1000 C, trad. esp. 373.

³¹ EH II, 1, PG 3 392 B, trad. esp. 197.

³² Cf. las acertadas reflexiones de R. ROQUES, en: *L'Univers dionysien, structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983 (2), 201-202. "Tout le drame de l'intelligence en quête de vraie science consiste à se libérer sans cesse de cette persistante menace de chute, dans une adhésion lucide et généreuse au principe transcendant qui l'illumine et qui la sauve". (202).

sentido, el hablar con verdad de Dios implica siempre el amor (lo que no significa que no haya un alcance de Dios natural de la inteligencia).

El momento de la teología afirmativa que acabamos de analizar es estrictamente imprescindible: "Este rayo divino no podrá iluminarnos si no está espiritualmente revelado en la variedad de las sagradas figuras, acomodadas a nuestro modo natural y propio, según la paternal providencia de Dios"³³.

Tales símbolos significan realidades espirituales, que a su vez significan imperfectamente a Dios. (Además, los símbolos tienen capacidad de representarlo —siempre de modo imperfecto— directamente).

"La revelación divina se presenta de dos maneras.

Una procede naturalmente por medio de imágenes semejantes a lo que significan. La otra emplea figuras desemejantes hasta la total desigualdad y el absurdo. Sucede a veces que las escrituras en sus enseñanzas misteriosas representan la adorable santidad de Dios "Verbo", "Inteligencia" y "Esencia". Hacen ver que la racionalidad y sabiduría son atributos convenientes a Dios, a quien debemos considerar real subsistencia y causa verdadera de la subsistencia de todos los seres. Más aún la representan como Luz y le llaman Vida.

Estas formas sagradas ciertamente muestran más reverencia y parecen superiores a las representaciones materiales. No son sin embargo, menos deficientes que las otras con respecto a la Deidad, que está más allá de cualquier manifestación del ser y de la vida. No puede expresarla ninguna luz y toda razón o inteligencia no llega ni a tener parecido.

Ocurre, por eso, que las mismas Escrituras ensalzan la Deidad con expresiones totalmente desemejantes...

Puesto que la negación parece ser más propia para hablar de Dios, y la afirmación positiva resulta siempre inadecuada al misterio inexpressable, conviene mejor referirse a lo invisible por medio de figuras desemejantes"³⁴.

El uso simbólico del final del camino, es decir, según la eminencia, implica la total asimilación de la teología privativa. Se trata de la captación simbólico-afirmativa en plenitud, que incluye por excelencia el aspecto pasivo, tanto natural como sobrenaturalmente³⁵.

³³ CH I, 2, PG 3 121 B, trad. esp. 120.

³⁴ CH II, 3, PG 3 140 C-141 A, trad. esp. 125-127.

³⁵ La concepción simbólica del Areopagita es solidaria de una superación del (neo) platonismo en sentido no cristiano. Así manifiesta por ejemplo que no hay que preocuparse de las realidades carnales *más allá de la necesidad de la naturaleza*. EH III, III, 7 PG 3 433 C, trad. esp. 214; Cf. trad. it. de Scazzoso, Milano, 1983, 182-183.

Cuanto más la descripción de Dionisio se acerca a la cima o vértice³⁶ más aparece entonces otra de las notas fundamentales de la *Teología mística*, que es la pasividad respecto de Dios al recibir todo. Como Hieroteo, maestro de nuestro Areopagita, que no sólo adquirió la ciencia mística “aprendiendo, sino también padeciendo las realidades divinas”³⁷. El sentido profundo de ese *padecer* (pathein) es el de la pasión de Cristo³⁸.

El discurso acerca de lo simbólico, y lo pasivo conduce nuevamente al del *valor* de la negación. Dionisio trata expresamente de este tema en la *Teología Mística*, capítulo 2, y en la *Carta I*, al monje Gayo, que ya citamos³⁹.

Es una negación transformadora. Una verdadera negación de la negación, o más bien, una privación de lo desordenado (*relativamente negativo*) en cuanto tal. Lo cual es absolutamente todo en cuanto no está conectado con la Causa en la consideración y por lo tanto el amor del sujeto.

Se trata entonces de una negación y privación que tiene su origen como *distinción* o *discreción* no limitada en Dios mismo, en la Trinidad, y que en El es absoluta positividad⁴⁰. La negación tiene así su fuente en el Misterio Absoluto (positivo) mismo⁴¹.

Dionisio dibuja el trazado del camino de la privación como liberación de la variabilidad de las pasiones, y del error tenebroso, en

³⁶ Cf. TM I, 1 PG 3 997 A, trad. esp. 371.

³⁷ DN II, 9, PG 3 648 B, trad. esp. 288.

³⁸ Cf. poco más adelante del lugar citado, DN II, 10, PG 3 649 A, trad. esp. 289, que se refiere a Fil 2, 7; DN IV, 13, PG 3 712 A, trad. esp. 307, en que cita 2 Cor 5, 13.

³⁹ Cf. E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis*, trad. it.: *Vie della conoscenza di Dio*, en: *Suisentieri della Verità, Antologia*, a cura del Carmelo di Milano, Milano, 1991, 179: “Hay que ir también más allá de ella (la teología negativa), porque la negación le corresponde a Dios tan poco como la afirmación: ‘cuando negamos o afirmamos cosas inferiores a la Causa suprema, nada le añadimos ni quitamos, porque nada puede añadir la afirmación a la que es perfecta y única Causa de todo cuanto es. Y toda negación se queda corta ante la trascendencia de quien es absolutamente simple y despojado de toda limitación. Nada puede alcanzarlo’ (TM V, PG 3 1048 B, trad. esp. 379-380)”.

⁴⁰ Cf. DN II.

⁴¹ DN XIII, 3, PG 3 981 A, trad. esp. 366: “La verdad es que el Misterio dista en gran manera de la realidad de las cosas. Por lo cual, los mismo teólogos prefieren el ascenso a la Verdad por vía de negación. Es la manera de que el alma quede liberada de cuanto le es afín en el orden natural. El alma está preparada para las divinas inteligencias, por medio de las cuales conoce aquello que está por encima de todo nombre, de toda razón y de todo conocimiento. Por fin trascendiendo las fronteras del mundo, el alma llega a la unión con Dios en cuanto es posible tanto de parte de El como de parte del alma”.

una primera etapa⁴², y como superación de todo lo inteligible para la unión con Dios, en la etapa definitiva⁴³.

No debe pretender, sin embargo, el alma, ir más allá de donde le es concedido, so pena de alejarse de Dios por su propio esfuerzo. Se trata del peligro de racionalismo presente en toda etapa intermedia de la vida espiritual⁴⁴.

El primado de determinado efecto en la recepción mística de la luz divina determina las tres edades de la vida espiritual.

“La purificación, iluminación y perfección, las tres son plena participación de la ciencia divina. Esta purifica de toda ignorancia dando a cada cual, según su capacidad, conocimiento de los misterios más altos. Ilumina con la misma sabiduría de Dios, la cual también purifica las manchas no advertidas aún que ven ahora al ser la luz más abundante. Además, mediante esta misma luz, perfecciona el conocimiento con fulgores más brillantes”⁴⁵.

Este texto referido en primer lugar a las operaciones divinas, y en segundo lugar a su recepción en los ángeles tiene su punto de partida y cobra su significado más concreto en la vida moral de los hombres.

El carácter pasivo de la recepción de la luz divina está muy lejos de ser algo automático; muy al contrario, depende de la generosidad de la libertad humana⁴⁶.

El simbolismo del final en su sentido más acabado implica haber llegado a la plena unión mística. Así se ven todas las cosas en Dios sin

⁴² CH XIII, 4, PG 3 305 C, trad. esp. 173; DN IV, 5, PC 3 700 D - 701 A, trad. esp. 300-301; CH II, 4, PG 3 400 C, trad. esp. 202.

⁴³ CH VII, 2, PG 3, 208 C, trad. esp. 148; DN IV, 5, PG 3 700 D - 701 A, trad. esp. 300-301; DN IV, 11, PG 3 708 D, trad. esp. 305.

⁴⁴ Cf. EH II, 3, PG 3 400 A, trad. esp. 202; DN III, 1, PG 3 680 D, trad. esp. 292. El pecado consiste en escapar de la luz que busca benevolamente o también en tender con un impulso inmoderado hacia las cosas divinas. EH II, III, 3 PG 3 397 D.

⁴⁵ CH VII, 3, PG 3 209 C-D, trad. esp. 150-151. En EH III, III, 7 PG 3 433 B ss. trad. esp. 214-217 se describe con mucha agudeza psicológica el proceso de purificación y perfección en la vida espiritual.

⁴⁶ CH IX, 3, PG 3 260 C-D, trad. esp. 159: “Ni está necesariamente predeterminada nuestra vida ni la libertad es obstáculo que impida a la divina Providencia ser fuente de iluminación sobre aquellos que están bajo su cuidado. De hecho, lo que ocurre es esto. La desproporción de los ojos de la inteligencia hace que, siendo copiosísima la iluminación de la bondad del Padre, o se pierda del todo o resulte inútil por rechazarla o que participen de ella con medida desigual, en gran o pequeña cantidad, oscuramente o con claridad. Mientras tanto, el refulgente manantial de luz continúa siendo único y simple, siempre igual, siempre desbordante”.

verlo a El mismo. Aquí se producen las grandes luces y los grandes deseos⁴⁷ en la paz, que es la paz de Cristo⁴⁸.

En este estado, como los ángeles, los hombres “experimentan dicha serena y verdaderamente divina, alegría pura, sin envidia, por la providencia y salvación de los convertidos a Dios. Felicidad inefable que se observa a veces cuando algunos santos reciben la visita iluminadora de Dios”⁴⁹.

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

⁴⁷ Cf. DN I, 7, PG 3 821 B, trad. esp. 327-328; DN IV, 16, PG 3 713 B-C, trad. esp. 309; DN VII, 3, PG 3 872 B, trad. esp. 339-340.

⁴⁸ Cf. DN XI, 4, PG 3 953 A-B, trad. esp. 360: “Pero ¿qué decir de la pacífica bondad de Cristo? Nos enseña a no guerrear en adelante ni con nosotros mismos ni con los prójimos ni con los ángeles. (Hech 1, 23; 18, 7; Col 4, 11). Más bien debemos cooperar, según nuestras fuerzas, en las cosas que se refieren a Dios conforme a la providencia del mismo Jesús, quien “obra todas las cosas en todos” (1 Cor 12, 6) y nos confiere una paz inefable predeterminada ya desde la eternidad, y nos reconcilia en espíritu con El mismo, por El y El con el Padre”.

⁴⁹ CH XV, 9, PG 3 337 D, trad. esp. 185.