

El teólogo como discípulo: experiencia y desbordamiento de Dios

Patricio Merino Beas*

Sumario

La tarea de la teología es pensar y hablar de Dios desde su revelación y en el contexto de cada época. Para ello los teólogos latinoamericanos no pueden desentenderse ni de la tradición ni de las cuestiones actuales que la interpelan aunque hayan nacido en otros contextos. Tener en cuenta la tradición y las problemáticas heredadas, nos dan el impulso para retomarlas y pensar nuevas propuestas desde la propia experiencia. Tener en cuenta los desafíos actuales provenientes de la cultura dominante nos permite asumir la teología como una tarea eclesial que debe aportar una palabra significativa y liberadora al hombre de hoy, a la vez que nos anima a compartir nuestra riqueza con los demás. El presente artículo quiere invitar a mirar el contexto actual en el que la teología debe realizar su vocación y a recoger de la tradición los elementos perennes para su tarea. Para ello, reivindicamos las categorías de experiencia, encuentro con Dios y desbordamiento como su punto de partida, revisamos sus fundamentos Bíblicos y la aportación de dos grandes de la Tradición: Gregorio de Nisa y Dionisio Areopagita, con su teología apofática y mística.

Palabras Clave: Teología, Pluralismo, Experiencia de Dios, Teología apofática, Teología mística.

* Laico. Licenciado y candidato a doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Magíster en Ciencias de la Educación. Profesor de teología sistemática en el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Chile. Correo: pmerino@ucsc.cl

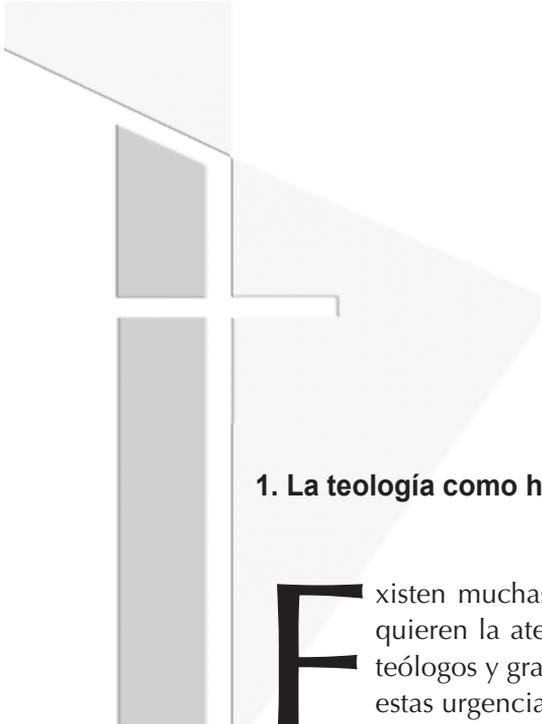


The Theologian as a disciple: Experience and the overflowing of God

Abstract:

The task of theology consists in thinking and speaking of God upon his revelation and according to the context in which it is applied. For that matter the Latin-American theologians are not able to not pay attention to tradition, nor towards the current matters that appeal to theology, despite it been borne in different contexts. To take into account tradition and inherited problems, enables us to gain impulse in order to retake and think new proposals based upon experience. Taking into account the current challenges that emerge from the dominant culture, enables us to assume theology as an ecclesiastic task which must grant a significant and freeing word upon the contemporary man and in turn encourages us to share our riches with others. The following article wishes to invite us to pay attention to the current context in which theology intends to realize its vocation, and gather from tradition, the elements perennial for its task. For that matter we shall replevey the categories of experience, the encounter with God and the overflowing as its starting point, we shall revise the Biblical foundations and the contributing efforts of two great men of the Tradition: Greogory of Nissa and Dionysius the Areopagite, with his apophatic and mystical theology.

Key Words: Theology, Pluralism, Experience of God, Apophatic Theology, Mystical Theology.



1. La teología como hablar de (desde) Dios

Existen muchas realidades y situaciones que hoy requieren la atención y la dedicación de los pastores, teólogos y gran cantidad de laicos comprometidos. A estas urgencias se dedican muchas horas de oración, estudio, reflexión, reunión, acción y conversación. Sin embargo, a pesar de su ineludible importancia, no debemos dejar de lado el “hablar de Dios” en cuanto Dios.

A Timoteo se le exhorta: “Proclama la palabra, insiste a tiempo y a destiempo.”¹ Y es que, por una parte, el tiempo de Dios y para hablar de Dios nunca pasa y, por otra, siempre todo creyente se ve requerido por los desafíos actuales de ese hablar de Dios y de la comunicación de la fe en Dios. Aunque parezca que son otros los cometidos que urgen, siempre bendecir (“*bene-dicere*”, decir y hablar bien de Dios) a Dios será el centro de la Teología.²

Ahora bien, el hablar de Dios de la vocación teológica es siempre hablar desde Dios, a partir de su auto-comunicación plena en Jesucristo por el Espíritu Santo,³ lo que él mismo nos ha comunicado en su Verbo

¹ 2 Timoteo 4, 2^o.

² Cf. Del Cura, S., “A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)tespetivo”, en: *Burguense* 43/2 (2002) 323-378. Seguramente este mismo hecho es lo que ha motivado al Papa Benedicto XVI a dedicar su primera Encíclica a Dios mismo: “*Deus caritas est*”. Santo Tomás definía así la tarea de la teología: “*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae*”, Sth I q1 a7. González de Cardedal, O., *El Quehacer de la Teología* (Sígueme, Salamanca 2008).

³ Cf. *Dei Verbum*, 2.



(Palabra) Encarnado y que nos llega como Evangelio, en este sentido podemos caracterizar a la Teología como palabra de la Palabra.

Preguntarse por cómo hablar de Dios es una tarea que urge a cada época. Este hablar de Dios no es un simple trasvasije de información, doctrinas, conceptos o principios,⁴ sino que busca suscitar una experiencia personal de encuentro con él. Esto es lo que verdaderamente motiva al teólogo a hablar de Dios. Su discurso sobre Dios sólo puede nacer del propio encuentro con él y de la escucha de su Palabra. El encuentro, la escucha y el diálogo son las categorías que parecen más adecuadas a partir de las cuales hablar de Dios, porque siendo Dios trascendente, sin su amorosa libertad que se dona (gracia y gratitud) esto no sería posible.⁵

El hombre no parte de un vacío en la búsqueda del encuentro con Dios que lo llevará a hablar de El. Es movido por El mismo, por su gracia, de hecho somos su imagen y semejanza y estamos destinados a la comunión con El y hemos sido hechos capaces de El⁶. Pero se da la paradoja de que Aquél que está más cercano a nosotros mismos, es para muchos lo más arduo y lejano de alcanzar.⁷ Es difícil hablar de Dios, el teólogo debe hacer converger su oído de discípulo con la noble y ardua tarea de pensar y reflexionar a Dios.⁸ Pensar a Dios para muchos es una tarea osada, incluso hay quienes piensan que es imposible. Junto a esto, se agrega la pretensión de que teología, como dijimos, es pensar *desde* Dios. Sería mejor decir pensar *ante* Dios, queriendo expresar que sin contemplación y oración, sin la escucha de su Palabra la tarea no es posible. Antes de pensar y hablar

⁴ Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 1.

⁵ Cf. González de Cardedal, O., *Dios* (Sígueme, Salamanca 2004), especialmente el capítulo "Pensar a Dios, Hablar de Dios".

⁶ Cf., Gn 1, 26-27; 9, 6; Sab 2, 23; Eclo 17, 1. Cf., Capítulo I del *Catecismo de la Iglesia Católica*.

⁷ Es conocida la frase de san Agustín que resume lo que acabamos de decir: "Tú estabas dentro de mí, me eras mas interior que mi propia intimidad y más elevado que mis propias cumbres", *Confesiones* XIII, 6, 11.

⁸ Para profundizar en esta problemática se puede leer: Silanés, N. (ed), *Pensar a Dios* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1996); Cabada, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico antropológico a la divinidad* (BAC, Madrid 1999); Gesché, A., *Dios para pensar*, I-IV (Sígueme, Salamanca 1997-2001); González de Cardenal, O., *Dios* (Sígueme, Salamanca 2004); Hünermann, P., *Fe, Tradición y Teología como acontecer de habla y verdad* (Herder, Barcelona 2006); Zubiri, X., *El Hombre y Dios* (Encuentro, Madrid 1984).

de Dios, es necesario un silencio activo que brota de la escucha de su Palabra.⁹

Retomando las paradojas, tenemos que por una parte no podemos dejar de hablar de Dios, porque nos hemos encontrado con El y escuchado su Palabra, pero por otra, Dios nos excede absolutamente. Su amor nos antecede y al mismo tiempo nos desborda, Dios nos deja experimentar la desproporción entre El y nosotros. Es el Dios revelado, pero también el Dios escondido y siempre mayor.

Sin renunciar a hablar de (desde) Dios, queremos centrar nuestra reflexión en esta paradoja del saber teológico que se mueve entre la experiencia de Dios propiamente tal y su desbordamiento. Pero antes, creemos importante darle una mirada al contexto en el que hoy estamos invitados a seguir hablando de Dios.

2. El pluralismo como horizonte actual del hablar de Dios:¹⁰

La dimensión temporal e histórica del hablar de Dios se desprende del mismo designio divino tras comunicarse como economía. Al acontecer de Dios en la historia ha seguido la predicación a tiempo y a destiempo. No se trata de adaptarse o acomodarse al tiempo vivido, sino de hacer significativa esa palabra para los nuevos oyentes de modo de provocar encuentros (conocimiento amoroso), escucha (obediencia) y conversión (discipulado). De ahí, que sea conveniente conocer el terreno sobre el que se desea sembrar.

Si durante muchas décadas el concepto secularización parecía ser el que mejor describía la situación cultural, hoy en día se le suma el de pluralismo.¹¹ No es que el proceso de secularización haya

⁹ Esta estructura se repite constantemente en la biblia: Dios habla, el pueblo escucha. También este es el sentido profundo de la obediencia cristiana y del conocer bíblico, se escucha porque se participa, se experimenta y se pertenece a la vida misma de Dios: Dt, 6, 4; 4, 1; 18, 18; Is 1, 2; 6; Jer 1, 9; Ex 3; 33, 7-23; 34, 6-9.

¹⁰ Una excelente síntesis de toda esta temática la podemos encontrar en: Del Cura, S., "Hablar de Dios en los umbrales del tercer milenio: tarea y oportunidad para el ecumenismo", en: *Diálogo Ecuménico* 119 (1999) 399-428.

¹¹ De esto han dado cuenta no sólo teólogos, sino principalmente sociólogos dedicados a la religión, como por ejemplo: Peter Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (Barcelona 1997).



desaparecido,¹² sino que la situación actual parece mejor descrita desde un pluralismo en sentido amplio. Porque no es tanto el proceso de secularización el que estaría influyendo mayormente en las transformaciones de lo religioso, sino más bien el pluralismo, que se caracteriza por socavar lo dado por supuesto y elogiar la diversidad y la diferencia. De este modo, el mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizadas y objeto de múltiples interpretaciones. Lo único, lo incuestionado, lo dado, no tienen cabida y las convicciones se transforman en una cuestión de gustos.

En este contexto amplio, habría que hacer algunas precisiones respecto a cómo el pluralismo posmoderno está influyendo en la religiosidad y como puede determinar el hablar de Dios.¹³

- a. Una religión a la carta: La secularización y el pluralismo, en ningún caso han significado un repliegue de la religión o de la experiencia religiosa, todo lo contrario, ésta ha tenido un gran despertar en las últimas décadas, razón por la cual, se habla mas bien de una transformación del fenómeno religioso¹⁴ y no

de declive y menos de desaparición.¹⁵ El contexto actual está caracterizado por la proliferación de nuevos movimientos religiosos y no por un crecimiento de las religiones o instituciones

¹² Al respecto se puede ver: Oviedo, L., *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno* (Valencia 1990); Idem, "Secularización como contexto eclesial y de la reflexión teológica", en: *Antonianum* 70 (1995) 401-428. También: Mardones, J.M., "Religión ¿Declive o reconfiguración?", en: *Salterae* 91/2 (2003) 113-119; Martínez, J., "Secularización como reclusión de la religión en la vida privada", en *Ibidem*, 121-136; Moratalla, A., "Del secularismo a la secularidad: tiempo de responsabilidad y astucia institucional", en: *Ibidem*, 93-97.

¹³ Sigo de cerca a Del Cura, S., "Hablar de Dios en los umbrales del tercer milenio: tarea y oportunidad para el ecumenismo", en: *Diálogo Ecuménico* 109-110 (1999) p. 402-410. También, Idem, "Monoteísmo, (in)tolerancia y nuevas mitologías", en: *Tolerancia y fe católica en España* (Ediciones UPSA, Salamanca 1996), p. 113-147.

¹⁴ Existe mucha literatura sobre este punto, por ejemplo en castellano: Mardones, J. M., *Síntomas de un retorno, la religión en el pensamiento actual* (Salterae, Santander 1999); Revilla, A. (ed.), *A vueltas con lo religioso* (Ediciones UPSA, Salamanca 2001); A.A.V.V., *La religión* (PPC, Madrid 1996).

¹⁵ Un caso clásico es el de Harvey Cox, quien a mediados de los años sesenta escribió su celebre *Ciudad secular* y hace poco mas de diez años se retractaba escribiendo su libro *Fuego del cielo*, donde se refiere al auge y fuerza del movimiento Pentecostal, cf., Idem, *Fire from heaven. The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty – first century* (Massachussets 1995).

religiosas tradicionales. Dentro de las características del contexto en el que se desenvuelve hoy día lo religioso podemos señalar que la búsqueda de lo religioso se ha individualizado muchísimo, se enfatiza lo estético y simbólico, se prefiere lo acogedor, lo pequeño; la presencia de lo religioso se queda en el ámbito de lo privado y se nota la disociación entre confesión de fe y vida moral, como asimismo, muy poco compromiso religioso.¹⁶ El relativismo que sustenta a este pluralismo postmoderno va configurando, muchas veces, una simbiosis entre elementos religiosos tomados de diversas religiones y cosmovisiones, configurando una religión a la carta, hecha a medida, donde cada cliente religioso recoge del supermercado de las religiones los productos que mejor responden a sus necesidades e inquietudes.

- b. Por otra parte, cuando el acento lo tiene el pluralismo y no tanto el secularismo, ya no abundan los ateos militantes, sino que mas bien los agnósticos, los indiferentes y quienes viven “*Etsi Deus non daretur*”¹⁷ (como si Dios no existiera). Unas veces, producto de una opción filosófica que prescinde de toda posibilidad de encuentro entre la razón y la fe, que lleva a vivir en el silencio sobre Dios. Otras veces, por pragmatismo, dejación, descristianización, desilusión por mal testimonio de los creyentes o muchas otras razones, por los que no se ve necesaria ni “útil” esta relación con Dios o no se ve posible un encuentro con el Dios personal del que habla la Biblia. Con lo cual, cualquier palabra referida o proferida a Dios, es superflua. Hay incluso otro fenómeno que se da entre cristianos, es la sensación de que ya se conoce tanto a Dios, que una vez “cumplido” con la tradición o lo mandado, no hay más nada que decir ni hacer. Es la dicotomía producida entre el *Dios conocido* y el *Dios diferente*.¹⁸ Entre el

¹⁶ Para el caso chileno en concreto se pueden ver los siguientes estudios: Godoy, O., “Creencias y prácticas religiosas en Chile: un caso de inconsistencia”, en: *Estudios Públicos*, 85 (verano 2002); Lehmann, C., “Cuán religiosos somos los chilenos? Mapa de la religiosidad en 31 países”, en: *Estudios Públicos* 85 (verano de 2002).

¹⁷ Una reflexión muy profunda sobre este tema, como asimismo, del provecho que de él puede sacar la reflexión cristiana lo encontramos en, Geshé, A., “Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le “*Etsi Deus non daretur*”, en: *Revue Théologique de Louvain* 33 (2002) 187-210.

¹⁸ Interesantes son los trabajos de: Lafon, G., *Le Dieu commun* (París 1982); Duquoc, C., *Dios diferente: ensayo sobre la simbólica trinitaria* (Sígueme, Salamanca 1978). Hou-



Dios conocido, aquél que desde pequeños nos han predicado y enseñado, entre Aquél que ya de tanto oír, paradójicamente, se nos ha hecho tan lejano y, en cambio, el Dios diferente, aquél que es siempre sorprendente, novedoso, que entra en nuestra vida y la descoloca, en una palabra, el Dios que siempre es más y mayor.

- c. Por otro lado, va cobrando fuerza cultural el denominado “nuevo politeísmo”¹⁹ y también el “neopaganismo.”²⁰ Esta tendencia asocia el monoteísmo con intolerancia, con imperialismo de la razón, con una monotonía de vida y de una sola visión monocorde, que no daría cuenta del pluralismo real, tampoco de la diferencia y diversidad. Se busca acabar con un supuesto estilo monoteísta (monotonía), para revitalizar los antiguos dioses y diosas (polifonía). En definitiva, busca ser consecuente con la siguiente tesis de fondo: la experiencia de la pluralidad es tan radical que solamente una teología de corte politeísta puede dar razón de ella.²¹ Se acusa al monoteísmo judeocristiano de que por su presentación del Dios único acabó con el esplendor clásico de la pluralidad de mitos y de historias, provocando de esta manera la intolerancia y la violencia.²²
- d. Si este tipo de pluralismo nos ha parecido lejano, quizás no nos parecerá tanto si hablamos de la visión o paradigma pluralista de las religiones.²³ Aunque dentro de esta corriente encontramos muchas visiones, guardan en común la convicción de que todas las

ziaux, A., *Dieu, A la limite de l'infini. Une légitimation du discours théologique* (Paris 2002). Leclerc, E., *El Dios Mayor* (Sal terrae, Santander 1997).

¹⁹ Su nombre se refiere a la obra de Millar, D.L., *The New Polytheism* (Dallas 1974); Idem, *Three faces of God. Traces of the Trinity in literatura and life* (Philadelphia 1986).

²⁰ Destaca Benoist, A., *Comment peut-on éter païen?* (Paris 1981); También Pauwels, L., *Le Droit de parler* (Paris 1981); Auge, M., *Génie du paganisme* (Paris 1982).

²¹ Cf. Del Cura, S., *Monoteísmo, (in)tolerancia y nuevas mitologías*, en: o.c., p.123.

²² En castellano se ha difundido mucho la obra de Kirsch, J., *Dios contra los Dioses: historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo* (Ediciones B, Barcelona 2006).

²³ Especialmente sonado por la Declaración Dominus Iesus y la notificación de la Congregación para la Doctrina de la fe: J. Dupuis, *Verso una teología del pluralismo religioso* (Queriniana, Brescia 1997), con traducción al español, *Para una teología del Pluralismo religioso* (Sal Terrae, Santander 2000). Abundante bibliografía sobre el pluralismo religioso se puede ver en la página web: <http://latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm>. Especialmente influyentes han sido las obras de Hick, J., *God has many names* (Philadelphia 1982) y Knitter, P., *No other name? A critical survey of Christian attitudes toward the world religions* (Maryknoll 1995), en debate con las posiciones de estos autores encontramos a: D'Costa, G., (ed) *Christian uniqueness reconsidered: the myth of a pluralistic theology of religions* (Orbis Books, Maryknoll 1990), hay traducción al castellano en: (Desclée, Bilbao 2000).

religiones son igualmente verdaderas. En específico para nuestro tema, se propone una superación de la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, proponiendo en algunas de sus corrientes, pasar de un cristocentrismo a un teocentrismo.²⁴ De este modo, supuestamente, centrándonos en el Dios siempre mayor o bien en la realidad absoluta y trascendente que nos salva, podríamos superar los particularismos a los que la fe cristocéntrica nos remite y que estarían demasiado determinadas culturalmente, como para ser ofrecida a todos con un carácter normativo y universal, razón por la cual, habría que dejar de lado la pretensión de la unidad y la unicidad de la salvación en Jesucristo, para dar paso a un pluralismo religioso que muestre que todas las religiones son caminos verdaderos y en sí mismos de salvación.

3. La teología como experiencia de Dios

3.1. La experiencia como encuentro:

La experiencia cristiana²⁵ precede ontológicamente a la teología²⁶, esta nace de la experiencia de encuentro con Jesucristo Resucitado y de la acción del Espíritu Santo en nosotros y, a partir de éste núcleo, que es siempre al mismo tiempo una experiencia eclesial (testimonio de los que han creído), nos remitimos al conjunto del testimonio Bíblico.

La teología jamás reemplaza el encuentro que nos relaciona íntimamente con Jesucristo, pero sí su ayuda es necesaria para la

²⁴ Para la crítica a esta posición además de la Declaración *Dominus Iesus*; Comisión Teológica Internacional, *El Cristianismo y las Religiones* (Roma 1996). Otras obras que presentan la cuestión y su relación con los otros paradigmas: Dhavamony, M., *Teología de las religiones* (San Pablo, Madrid 1996); Idem, *Pluralismo religioso y misión de la Iglesia* (Edicep, Valencia 2002); Fédou, M., *Las religiones según la fe cristiana* (DDB, Bilbao 2000). Sayés, J., *Cristianismo y religiones* (San Pablo, Madrid 2001).

²⁵ Sobre este tema hay importantes estudios, por ejemplo: Mouroux, J., *L'expérience chrétienne* (Auber, Paris 1952); Gelabert, M., *Valoración cristiana de la experiencia* (Sígueme, Salamanca 1990); Léonard, A., "Experience spirituelle", en: *Dictionnaire de Spiritualité* IV (Beauchesme, Paris 1961) 2004-2026; Pikaza, X., *Experiencia religiosa y cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1981); Schillebeeckx, E., "Competencia experiencial y construcción de la experiencia religiosa", en: *Ciencia Tomista* 114 (1987) 3-36; Van Roo, W., "Experience and Theology", en: *Gregorianum* 66 (1985) 611-640; Velasco, J.M., *La experiencia cristiana de Dios* (Totta, Madrid 1997). Yandell, K., *The epistemology of religious experience* (Cambridge University Press 1993).

²⁶ Cf. Scola A., "Experiencia cristiana y teología", en: *Communio* ¾ (1996) 177.



maduración de la fe, porque al ser la fe un acto humano, en cuanto, respuesta (por supuesto agraciada) de Dios que se autocomunica,²⁷ no queda exenta de preguntas, cuestionamientos y necesitada de mayor comprensión, de modo que podamos hacer nuestras las palabras de los samaritanos: “*Ya no creemos por tus palabras; sino porque nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo*”.²⁸

La experiencia de encuentro descubre un saber, que no es un tipo de conocimiento inferior o irracional, sino una certeza razonable,²⁹ incontrovertible, ya que la realidad experimentada se presenta como un testimonio irresistible por sí mismo. Hay en el conocimiento por experiencia un modo de conocer riquísimo, que no se reduce a lo puramente intelectual, sino que cobra tal superior connotación que la Biblia y los místicos asocian más bien con el amor. Con esta asociación se quiere expresar que el verdadero conocimiento es vital, implica toda la vida, conlleva relación, invita a caminar junto a y con, consiste en salir de sí para enriquecerse con el otro. Es también comprometerse, es una sabiduría.

3.2. *El encuentro con Dios:*

Lo propio del encuentro con Dios es la gratuidad. Porque dicha experiencia sólo es posible cuando Dios mismo toma la iniciativa y sale a nuestro encuentro, El se da a conocer y llama.³⁰ De este modo, llegamos a otro punto importante de nuestra argumentación, Dios es siempre lo importante, no tanto la experiencia misma. Diríamos que la propia experiencia no es más que un medio.

Se configura aquello que decíamos más arriba, cuando intentamos encontrar a Dios, en realidad nos damos cuenta que hemos sido encontrados por El y que nuestra experiencia sigue apuntando a un camino aún por seguir. Por ello, el hombre en primer lugar es sujeto

²⁷ Cf. DV 5; *Catecismo de la Iglesia Católica*, Capítulo 3.

²⁸ Juan 4, 42.

²⁹ Esta es la línea argumentativa que sigue J. H. Newman, *El Asentimiento Religioso: Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Herder, Barcelona 1960). Título original: “*Essay in aid of a grammar of assent*”, publicado en 1870.

³⁰ Por ejemplo a Abraham (Génesis 12) Padre de la Fe.

pasivo de la experiencia de Dios, no es tanto que aprehenda a Dios y lo conozca, más bien, se le recibe, acoge y padece.³¹

Esta experiencia de Dios posee varias condicionantes que provienen del hombre en cuanto criatura. La experiencia se inserta en las estructuras psíquicas de las personas y desde ese punto de vista condiciona (no determina) la experiencia de Dios. Las experiencias personales de Dios están, por lo tanto, situadas y se unen a experiencias anteriores, todo lo cual, va predisponiendo a su vez las experiencias siguientes.

Aunque el hombre esté envuelto y llamado a la experiencia con Dios, la percepción de ella no es fácil ni inmediata. Por ello, se debe producir un itinerario que va desde las cuestiones primeras y las necesidades básicas, hasta abrirse a las de sentido último, pasando por las experiencias éticas y estéticas³². Para que se de el encuentro hay que superar la dispersión, la superficialidad, el ruido y dejarse guiar por el silencio y el recogimiento.³³

El hombre sólo tiene experiencia inmediata de sí mismo y de hecho está ligada a los sentidos, por eso, Dios sólo se puede dejar experimentar mediado por las condiciones finitas del conocimiento del mundo.³⁴ Asimismo, como la existencia humana se realiza de forma histórica, la experiencia original de Dios, por medio de la creación, está referida por sí misma a su concreción histórica. De ahí que la experiencia de Dios se haga posible por su autocomunicación histórica, por su revelación y por su autodonación.³⁵

Justamente porque involucra todas estas dimensiones humanas, este encuentro con Dios constituye la cumbre de la experiencia humana. Esta se configura por la vivencia de la gracia y bajo las tres

³¹ Es la idea que resalta el Pseudo Dionisio, *Sobre los nombres divinos*, n°2. Y Santo Tomás asume la misma idea, *STh I*, 1 a.6 ad 3.

³² Este es camino que muchos filósofos inquietos ha recorrido y prestado con ello un gran servicio a la misma teología, preparando el camino a lo que se denomina preámbulos de la fe. Por ejemplo: Pascal, Unamuno, Blondel, Zubiri.

³³ Cf. Imízcoz, J.M., *Experiencia de Dios y formación vocacional* (BAC, Madrid 2004), p.30.

³⁴ Cf. Santo Tomás, *STh I*, 12, ad 13; *De Veritate* 22, 2, ad 2. Además de las cuestiones cognoscitivas propiamente tales, esta experiencia de Dios a partir del mundo es importante para el tema de la revelación natural (Sabiduría 13; Romanos 1, 20ss).

³⁵ Cf., *Dei Verbum*, especialmente número 2. Por eso, la experiencia de encuentro es designada bíblicamente como Alianza, Elección y nuestra propia experiencia es siempre remitida a ellas.



virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad; en una palabra, esta experiencia se concreta en nosotros como llamado a la santidad, como participación en la santidad de Dios.

3.3. Jesucristo como centro y camino de la experiencia cristiana de Dios:

La experiencia cristiana de encuentro con Dios es experiencia de encuentro con Jesucristo, buscamos participar de su misma experiencia, identidad y autocomprensión nacida de su íntima relación con el Padre.³⁶ De hecho, la misión que la comunidad de discípulos recibe de Jesús se basa en la misión que Jesús mismo recibió del Padre en el Espíritu Santo,³⁷ ésta se sigue ejerciendo y ofreciendo a todos por medio de la Iglesia.³⁸

La experiencia de Jesús se transforma en nuestro propio camino hacia el encuentro con Dios, su Padre.³⁹ El mismo es el enviado para que nosotros tengamos vida⁴⁰ (la vida de Dios). El invita y llama a ser partícipes como discípulos de su propia experiencia.

A modo de ejemplo, podemos mirar tres episodios de los Evangelios: El encuentro de Jesús con Juan y Andrés (Jn. 1, 35-42); el encuentro con los discípulos de Emaús (Lc. 24, 13-35) y el encuentro con la mujer Samaritana (Jn. 4, 1-42). Todos ellos tienen un esquema común de fondo: fruto del encuentro – experiencia con Jesús, brota el hablar de él y su seguimiento (discipulado).⁴¹

Dios que ha irrumpido en Jesucristo hace que ese misterio absoluto que el hombre jamás puede objetivar, se haga visible como

³⁶ Cf. Balthasar, U., "Misión y Persona de Cristo", en: *Teodramática 3: Las personas del drama: El hombre en Cristo* (Ed. Encuentro, Madrid 1993), 143-239; Idem, *Gloria. La percepción de la forma I* (Ed. Encuentro, Madrid 1985), por ejemplo dice en este texto: "la forma por antonomasia del encuentro entre Dios y el hombre es Jesús. Este encuentro tiene la forma de la encarnación y, parte de toda la teología subjetiva de la experiencia, es siempre un encuentro de todo hombre con el Dios encarnado", p. 271.

³⁷ Mateo 28, 18-19.

³⁸ Cf. Müller, G., "Experiencia de Dios como apertura original de la fe cristiana", en: *Communio* 3/4 (1996), p.190.

³⁹ Cf. Jn 14, 6.

⁴⁰ Cf. Jn 1, 4; 3, 15; 6, 48; 10,10; 14, 6; 17, 2.

⁴¹ De éste núcleo toma su título la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida: "*Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en él tengan vida*".

luz para todos los hombres, *“porque quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad”* (1 Timoteo 2, 4). Se experimenta a Dios en la comunión con Jesucristo, él es su concreción histórico salvífica.⁴²

Pero por otra parte, esta experiencia – conocimiento de Dios en Jesús, es llamada a la comunión con el misterio insondable de Dios, que se ha manifestado como amor mediante el Hijo y posibilitado por el derramamiento del Espíritu Santo.⁴³ Sin el Espíritu Santo no hay verdadera posibilidad de comunión con Jesucristo y desde él con el Padre.⁴⁴ Esta experiencia de encuentro con el Padre en Jesucristo por el Espíritu, se hace signo visible en nosotros a través de sus dones.⁴⁵

De cuanto hemos intentado exponer hasta aquí, podemos concluir que el teólogo habla de Dios a partir de lo que ha visto y oído, queda involucrado en una doble fidelidad: a la experiencia de Dios recibida⁴⁶ y a la experiencia cristiana vivida.

4. La teología y el desbordamiento de Dios

Sin embargo, la experiencia de Dios que suscita seguimiento, testimonio, invitación, compromiso y palabra afirmada, mueve también a una actitud contemplativa y celebrativa, requiere de símbolo y de palabra evocadora. Por eso, en este momento de la reflexión queremos abordar el tema del desbordamiento implicado en la misma experiencia, es decir, al reenvío permanente al misterio de Dios inefable, a quien nuestras palabras no dominan ni nuestros signos atrapan.

⁴² Cf. Müller, G., “Experiencia de Dios como apertura original de la fe cristiana”, *Idem*, p. 189.

⁴³ 1 Jn 4, 8.16.

⁴⁴ Jn 14, 23-26; 1 Jn 3, 24.

⁴⁵ Cf. Gálatas 5, 5. 22-25.

⁴⁶ Por razones de espacio no hemos entrado aquí a tratar las cuestiones de cómo nos llega hoy esta experiencia de Dios recibida.



Este es el camino que ha recorrido la teología apofática o negativa⁴⁷ y la teología mística.⁴⁸ A los teólogos místicos les distingue haber realizado la experiencia cristiana con una profundidad e intensidad sobrecogedora; ellas buscan resaltar que la realidad del misterio de Dios sobrepasa toda imagen, categoría, concepto o símbolo representativo. Subrayan el hecho de que creemos en Dios y no en nuestras representaciones o formulaciones doctrinales.⁴⁹ Asimismo, nos animan a tomar conciencia de que la tarea permanente de hablar de Dios, debería llevarnos a bucear cada vez en aguas más profundas, como una manera de hacer justicia a Aquél a quien adoramos.

Esta acentuación no la hacemos porque pensemos en una imposibilidad del hombre y su lenguaje para expresar una verdad de Dios o porque estemos condenados a una ignorancia o silencio paralizador⁵⁰, sino que la hacemos en un sentido paradójicamente positivo: el de admitir la teología apofática y contemplativa como integrantes del reconocimiento y acentuación del misterio de Dios en sí mismo, como momentos constitutivos de las afirmaciones.

Pensamos que el aporte siempre vigente de una teología místico – apofática a la teología, es que nos invitan a ir más allá de una complacencia terminológica y expresiva, que pueda llevar a la sensación de estar en presencia de un Dios ya totalmente conocido y agotado, como si todo ya estuviera dicho y como que lo único que quedara fuese una repetición más o menos renovada.

Pero también, nos permite alejarnos de una desconfianza absoluta de las posibilidades humanas para expresar (ya sea por incapacidad

⁴⁷ Dionisio Areopagita hizo la distinción entre teología Apofática (negativa) y Katafática (positiva) en: *La Teología Mística*, III. Algunos ensayos sobre las posibilidades de la Teología Negativa hoy los encontramos en: Borgman, E., “La teología negativa como habla posmoderna acerca de Dios”, en: *Concilium* 258 (1995) 317-329; Faber, E.M., “La teología negativa hoy”, en: *Selecciones de Teología* 40 (2001) 33-47 del original Alemán “Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie”, en: *Theologie und Philosophie* 74 (1999) 481-503; Häring, H., “Actualidad de la teología negativa”, en: *Concilium* 289 (2001) 163-176.

⁴⁸ Para una visión de conjunto y en sintonía con todo lo expresado en los puntos anteriores recomendamos: Velasco, J. M., *El fenómeno místico* (Trotta, Madrid 2003).

⁴⁹ Cf., Del Cura, S., *A tiempo y a destiempo*, o.c., p.377.

⁵⁰ Esta actitud es conocida como una teología negativa en sentido de *a-teología*, es decir, como una actitud de no hablar nada de Dios, por ser esto imposible o como la mejor alabanza que le pudiéramos tributar.

cognoscitiva o por incapacidad del lenguaje de hablar con verdad) la experiencia de Dios. Al contrario, ilumina y ayuda a situarnos en la perspectiva propiamente teológica, es decir, desde la autodonación (gratuidad) de Dios. Para ilustrar esta dimensión del desbordamiento veremos brevemente el aporte de dos grandes teólogos de la Iglesia universal: Gregorio de Nisa y el Pseudo Dionisio.

4.1. Gregorio de Nisa:

El aporte de Gregorio de Nisa⁵¹ para el hablar de Dios es esencial, perteneció a aquél importante grupo de santos y obispos, unidos por lazos de sangre y amistad (hermano de Basilio y de Macrina, amigo de Gregorio de Nacianzo) llamados los Padres Capadocios. Participó del Concilio de Constantinopla I, que ratificó el de Nicea.

Su obra *“Sobre la vida de Moisés”*⁵², dedicada a tratar el tema de la consecución de la virtud, ha constituido una pieza clave para toda la tradición mística y espiritual del cristianismo.

4.1.1. La “epéktasis”:

La presentación de Moisés como modelo de vida virtuosa no era nueva, Gregorio bebe de la tradición de Filón de Alejandría y de Orígenes. Ambos autores mostraban a Moisés como modelo del camino recorrido por los virtuosos (perfeccionados por la gracia divina) que han alcanzado espiritualmente el conocimiento de Dios. En estos autores, el éxodo, el desierto, el camino, la itinerancia y el monte Sinaí, sirven para ilustrar el camino de ascensión y purificación para los que desean alcanzar la vida virtuosa y las profundidades de la vida según el espíritu.

La búsqueda de la virtud como ideal, no es otra cosa que la búsqueda de Dios mismo, para Gregorio la perfecta virtud es inalcanzable

⁵¹ Nacido en el Ponto entre el 335-340 y muerto alrededor del 394. Entre sus obras más importantes destacan: *Contra Eunomio* (381), *Contra Apolinar* (382) y el que trataremos aquí: *Sobre la vida de Moisés* (cerca del 392).

⁵² Uso la traducción y el aparato crítico de Lucas Mateo – Seco, *Gregorio de Nisa: Sobre la Vida de Moisés*, Biblioteca de Patrística (Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1993). Algunos estudios que destacan la perspectiva que seguimos: Le Grys, J., “Names for the ineffable God: St Gregory of Nyssa’s Explanation”, en: *The Thomist* 62 (1998) 333-354; Corbin, M., “Un désir qui n’a pas de limite”, en: *Laval Th Ph* 55 (1999) 365-391.



para la naturaleza humana por sí misma: “*Quién busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que El es la virtud perfecta...es imposible alcanzar la perfección, pues la perfección está circunscrita por límite alguno: el único límite de la virtud es lo ilimitado.*”⁵³

Esto no significa que la búsqueda de la virtud sea innecesaria o ilusoria: “*el hecho de haber demostrado que lo que buscamos es totalmente inalcanzable, no justifica que pueda descuidarse el precepto del Señor, que dice Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial (Mt 5, 48).....se ha de poner, pues, todo ardor en no carecer de la perfección posible y, en consecuencia, en alcanzar de ella cuanto seamos capaces de recibir en nuestro interior. Quizás la perfección de la naturaleza humana consista en estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien.*”⁵⁴ Al contrario, Gregorio quiere enfatizar la idea de constante progreso, de movimiento hacia, de encontrarse siempre de camino.⁵⁵ Porque no es que Dios sea lo inalcanzable, sino que aún poseído, siempre sobrepasa al que lo posee. Se trata de un estar lleno de Dios que no provoca ni hartura ni cansancio, al revés, provoca un deseo mayor.

Con estas ideas de fondo y valiéndose de la influencia de la exégesis alejandrina, divide su obra en dos partes: una histórica, donde repasa los hechos de la vida de Moisés valiéndose de la exégesis literal y luego, una segunda parte, que denomina “Contemplación sobre la vida de Moisés”, donde realiza una interpretación alegórica.

Ya en el prefacio aparece un elemento central y clave para entender todo su planteamiento, compara la lucha por alcanzar la virtud con una carrera de caballos que no tiene fin, la idea es el movimiento constante, pero que paradójicamente es en el fondo perfecta quietud. Esto sirve para introducir su concepto fundamental: Epéktasis⁵⁶, y que viene a resumir su pensamiento.

⁵³ *Sobre la vida de Moisés*, I, 7-8. Cabe hacer notar que esta idea de lo ilimitado en Dios viene de la influencia de Platón y los neoplatónicos y sirve para rechazar la doctrina de Eunomio.

⁵⁴ *Idem* I, 9-10.

⁵⁵ Se aleja aquí Gregorio de la concepción Griega de Dios y la virtud, la cual donde ve movimiento y progreso, ve imperfección y por lo tanto no Dios.

⁵⁶ *Sobre la Vida de Moisés*, Prefacio n° 6 y también su desarrollo en: *Idem* II, 219-248. Otros textos de Gregorio donde desarrolla el concepto de la epéktasis es: *Homilía VI Sobre el Cantar de los Cantares*; *Sobre la perfección*; *Homilía IV Sobre las Bienaventuranzas*.

Este concepto encierra el significado de tensión hacia adelante, consiste en lanzarse hacia, la idea es de crecimiento sin límites, progreso hacia el infinito de la unión con Dios. Gregorio se inspira en la experiencia del Apóstol Pablo⁵⁷: “...*el alma siempre se eleva sobre sí misma, en tensión por el deseo de las cosas celestiales, como dice el Apóstol, hacia las cosas que están delante (Fil 3, 13), y elevará su vuelo cada vez más alto.*”⁵⁸

De este modo, con la riqueza que encierra el concepto de epéktasis, Gregorio explica la realidad espiritual de la virtud como encuentro- conocimiento de Dios, que encierra a la vez, tanto la posesión (experiencia) como la no posesión por estar siempre lanzado hacia delante (desbordamiento).

4.1.2. Las tres teofanías: El momento apofático

Gregorio de Nisa, toma tres momentos importantes en la vida de Moisés para seguir ilustrando el camino permanente de la virtud, la cual, no sólo implica experiencia de encuentro y desbordamiento, sino también conducta recta (seguimiento-discipulado): “*La virtud de la piedad tiene dos aspectos: el que concierne a Dios y el que concierne a la rectitud de las costumbres, pues la pureza de vida es una parte de la piedad. (Moisés), al aprender en primer lugar lo que es necesario saber acerca de Dios (que el conocerlo consiste en no formarnos ninguna idea de El a partir de las cosas conocidas según la forma humana de conocer), entiende también la otra faceta de la virtud, al aprender con qué modo de vivir se conduce rectamente la vida virtuosa.*”⁵⁹

En esta primera parte del camino de consecución de la virtud se introduce el momento apofático. La razón es la infinita distancia (trascendencia) entre la criatura y el creador, lo que sabemos de Dios es que sobrepasa todo conocimiento.

⁵⁷ “No es que la haya alcanzado ya, es decir, no es que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si consigo apresarla, por cuanto yo mismo fui apresado por Cristo Jesús. Hermanos, yo no creo haberla aún alcanzado; pero olvidándome de lo que queda atrás, me lanzo tras lo que tengo por delante, hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de dios en Cristo Jesús” (v. 12-14).

⁵⁸ Sobre la vida de Moisés II, 225.

⁵⁹ Idem II, 166.



La primera de las teofanías es: “La zarza ardiente” (Ex 3, 1-15)⁶⁰. En esta experiencia Moisés se encuentra con Dios, caracterizado bajo el signo de la luz del fuego, que a su vez asocia Gregorio con la verdad: *“Dios mismo es la verdad que se manifestó entonces a Moisés a través de aquella inefable iluminación...si Dios es la verdad, y la verdad es luz, y la palabra del Evangelio utiliza estos nombres sublimes y divinos para el Dios que se nos ha manifestado a través de la carne, síguese que este camino de la virtud nos conduce al conocimiento de aquella luz.”*⁶¹ Este momento luminoso del camino de la virtud, como experiencia de encuentro-conocimiento de Dios como verdad y luz, constituye sólo un aspecto inicial del camino.

Estando Moisés en el Monte Sinaí, lugar donde ocurriría otro momento luminoso como es la entrega de la Ley (Ex 19, 16-25), aparece la imagen de la tiniebla:⁶² *“¿Qué quiere decir el que Moisés penetra dentro de la tiniebla y en ella ve a Dios? Lo que se narra aquí parece contrario a la primera teofanía. Entonces la divinidad fue vista en la luz; ahora, en la tiniebla...el conocimiento de la piedad en el comienzo se hace luz en quienes lo reciben...pero al seguir avanzando en la comprensión del conocimiento de los seres mediante una atención siempre mayor y más perfecta, cuanto mas avanza en la contemplación, tanto más percibe que la naturaleza divina es invisible.”*⁶³

Tenemos aquí, la explicación de la verdadera apofática cristiana, se trata de un momento de negatividad, de tiniebla, pero luminosa, es decir, que no paraliza (no lleva al no seguimiento o a la indiferencia) ni lleva a la ignorancia (a-teología) o a un silencio vacío, sino que advierte de una presencia que nos sobre-coge, que sobre-abunda e invita a seguir penetrando, se trata de callar para oír, de encuentro y contemplación para dejarse poseer: *“En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende totalmente nuestro conocimiento, totalmente circundado por la incomprehensibilidad, como por una tiniebla. Por esta razón dijo el elevado Juan, que estuvo en la tiniebla luminosa: A Dios nunca le vio nadie (Jn 1, 18) definiendo con esta negación*

⁶⁰ *Idem* I 20; II, 19.-20.

⁶¹ *Idem* II, 19-20.

⁶² *Idem* I 43-46; II, 162-166.

⁶³ *Idem* II 162.

que el conocimiento de la esencia divina es inaccesible no sólo a los hombres, sino también a toda naturaleza intelectual.”⁶⁴

Pero sin duda, la teofanía que más impacta por la lectura espiritual que de ella hace Gregorio, es la de la “hendidura en la roca”⁶⁵ (Ex 33, 18-23. 34, 6-9)⁶⁶. Moisés, aun cuando habla cara a cara con Dios como a un amigo (cf. Ex 33, 11) no queda satisfecho, mientras más se alcanza a Dios se desea conocerlo más y más, y esto redundando a su vez en una mayor atracción hacia El: *“Moisés, a pesar de hacerse cada día más grande, nunca se detuvo en el camino hacia arriba, ni se puso a sí mismo ningún límite en el esfuerzo hacia la cumbre, sino que una vez que puso el pie en la escala, en cuya cima estaba Dios (Gn 28, 12), como dice Jacob, subió ininterrumpidamente al escalón superior... porque siempre hay un escalón más alto que aquel al que ya se ha llegado.”*⁶⁷

Para Gregorio, el sentido del pasaje de la hendidura en la peña es la idea de camino permanente, el camino de la virtud es ilimitado. Dios, paradójicamente, al negarle el deseo, se lo concede: *“en esto consiste ver verdaderamente a Dios: en que quien lo ve no cesa jamás en su deseo.”*⁶⁸ Y añade: *“Puesto que el deseo te lanza hacia lo que está delante y no tienes ninguna hartura en tu carrera, y el bien no tiene límite alguno, sino que el deseo se orienta siempre hacia aquello que es aún más grande, hay tanto lugar junto a mí, que quien corre en él jamás podrá alcanzar el final de la carrera.”*⁶⁹

¿Qué podemos concluir? La experiencia de ver a Dios (encontrarse con El) sólo se puede realizar en el seguimiento (discipulado),

⁶⁴ *Idem* II, 163

⁶⁵ *Idem* II, 220-255. Cabe destacar que la explicación espiritual de esta teofanía es la que más se asocia con la epéktasis.

⁶⁶ *“Entonces Moisés dijo a Yahvé: déjame ver tu gloria. El le contestó: Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé; pues concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia con quien quiero. Y añadió, pero mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida. Yahvé añadió: Aquí hay un sitio junto a mí, ponte sobre la roca. Al pasar mi gloria, te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no lo verás”.*

⁶⁷ *Idem* II, 227.

⁶⁸ *Idem* II, 233.

⁶⁹ *Idem* II, 242.



por eso el hombre ve sus espaldas (cf. Ex 33, 23). La exhortación final de Gregorio es seguir a Cristo, Jesús mismo llamó a seguirle.⁷⁰ El discipulado cristiano es entonces una manifestación de esta doble experiencia divina: el encuentro y el desbordamiento. Ambos momentos deberían estar presentes cuando se habla de Dios.

4.2. El Pseudo – Dionisio Areopagita⁷¹:

Aunque la influencia de los escritos⁷² del denominado Pseudo Dionisio son decisivos para la mística y la teología cristiana, muy poco se sabe de su autor. Está claro que no se identifica con el discípulo que Pablo habría hecho en el Areópago de Atenas (cf. Hechos 17, 33-34). En cambio, es más o menos seguro que se trataría de un monje familiarizado con la filosofía neoplatónica, especialmente con la Escuela de Atenas,⁷³ datos que permiten situarlo entre los años 450-520 (siglo VI). Sus obras han causado fascinación, porque ha sabido conjugar los datos bíblicos, con la filosofía neoplatónica, la estética y la perspectiva contemplativa para configurar su teología mística.⁷⁴

Esta es una teología que no se queda encerrada en la lógica ni en la perspectiva histórica, sino que se abre a la belleza, a los símbolos,

⁷⁰ Cf. Lc 9, 23. 18, 22.

⁷¹ Seguimos especialmente la edición de Martín, T. (ed), *Pseudo Dionisio Areopagita. Obras Completas* (BAC, Madrid 2002). Algunos importantes estudios relacionados con la temática que nos interesa destacar aquí son: Corbin, M., “Négation et transcendance dans l’oeuvre de Denys”, en: *Rev Sc Ph th* 69 (1985) 41-76; De Places, E., “La théologie négative du Pseudo –Denys, ses antécédents platoniciens et son influence au sein du Moyen Age”, en: *Studia Patristica* XVII/1 (1993) 81-92; De Andia, Y. (ed.), *Denys L’Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident* (Paris 1996); Rico, J., *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum* (Toledo 2001).

⁷² *Los nombres de Dios; Jerarquía celeste; Jerarquía eclesiástica.; Teología Mística y Cartas.*

⁷³ Han influido muchísimo en su obra: Plotino, Proclo y Amonio Sacas. Incluso muchos creyeron que se podía identificar con este último.

⁷⁴ San Juan de la cruz se expresa de la siguiente manera: “*La contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman Teología Mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y por eso la llama San Dionisio rayo de tiniebla. De la cual dice el profeta Baruc: No hay quien sepa el camino de ella ni quien pueda pensar las sendas de ella. Luego claro está que el pensamiento se ha de cegar a todas las sendas que el puede alcanzar para unirse con Dios. Aristóteles dice que de la misma manera que los ojos del murciélago se ciegan con el sol, el cual totalmente le hace tinieblas, así nuestro entendimiento se ciega a lo que es más luz en Dios, que totalmente nos es tiniebla*” (*Subida* II, 8, 6). También se inspira en Dionisio además de Santo Tomás, Nicolás de Cusa en su obra *La Docta Ignorancia*.

a la experiencia de Dios y a la divinización del hombre, resaltando el seguimiento y el camino de la virtud. En este sentido, realiza el diálogo fe y razón hermanándolo con el camino de la perfección humana. En este contexto aparece su teología simbólica y apofática, como escalas del proceso de elevación en la unión mística con Dios.

Su texto más breve es *Teología Mística*, pero es, a su vez, el que más ha influido y la verdadera columna vertebral de toda su obra. Su brevedad está en directa relación con todo su pensamiento. Podemos verificar en su obra una especie de ley de la disminución progresiva de la palabra, como un camino que nos lleva hasta el silencio como expresión de la unión plena con Dios inefable: *“cuanto más alto ascendemos, encontramos menos palabras para poder explicar las visiones de las cosas espirituales. Por ello también ahora, al adentrarnos en las tinieblas que exceden toda inteligencia, no solamente seremos pocos en las palabras, sino que nos quedaremos totalmente sin palabras y sin pensar en nada.”*⁷⁵

Esta ley a su vez responde a otro principio: *“la contemplación mística abandona las sensaciones y las potencias intelectivas, todo lo sensible e inteligible y todo lo que es y lo que no es, y, en la medida posible, dejando tu entender esfuérazate por subir a unirte con aquel que está mas allá de todo ser y conocer...habiendo dejado todo y libre de todo serás elevado hasta el rayo supraesencial de las divinas tinieblas.”*⁷⁶

Tiniebla y subida simbolizan los ejes de su pensamiento. En continuidad con Gregorio de Nisa, se utiliza la paradoja y el simbolismo para expresar el movimiento hacia el encuentro pleno con Dios. Donde tiniebla y silencio⁷⁷ no son fruto de la ignorancia o de que ya se ha dicho todo, sino que más bien, quieren expresar que este silencio es más elocuente que la palabra inicial, puesto que se trata de la revelación del misterio que siempre sigue siendo misterio,

⁷⁵ *La teología Mística*, III.

⁷⁶ *Idem* I, 1.

⁷⁷ El símbolo del silencio y la tiniebla (oscuridad) son muy importantes en la tradición mística y espiritual que destaca el desbordamiento. Asimismo, se han unido a varios misterios cristológicos. Por ejemplo el silencio de la noche ha sido visto como el tiempo de la revelación y de la encarnación de Dios.



ya que es la manifestación real del Dios siempre más.⁷⁸ Se trata de una tiniebla más que luminosa.⁷⁹

Este proceso de subida implica un triple movimiento: vía afirmativa – vía de negación (apofática) – vía de la sobre eminencia: “Es necesario atribuir y decir de la Causa todo lo que se afirme de los seres, por ser la causa de todos ellos, y todo eso decirlo de Ella más propiamente, porque es supraesencialmente superior a todas las cosas, y no debemos creer que las negaciones sean algo que contradice a las negaciones, sino que la Causa, que está por encima de toda negación o afirmación, existe mucho antes y trasciende toda privación.”⁸⁰

Una primera cosa y muy importante que hay que decir, es que la vía de la afirmación y la de negación no son realmente opuestas, sino que ambas se definen en un único movimiento en relación al Dios sobreeminente, en un movimiento de ida y venida: “Pero quizás puedas preguntar ¿Por qué comenzamos poniendo primero las afirmaciones sobre Dios y en cambio en las negaciones lo hacemos partiendo de lo mas bajo? Pues lo hemos hecho porque, cuando se trata de afirmar algo sobre Aquél a quien no alcanza ninguna afirmación, debe hacerse la supuesta afirmación partiendo de lo más próximo a Él; en cambio, al hablar de negación en Aquel que trasciende toda negación, debe hacerse negando a partir de las cosas más distantes de Él.”⁸¹

La vía afirmativa en sí misma ya posee el movimiento de ir y venir, porque por vía de la causalidad y de lo que Dios mismo ha revelado, se puede afirmar algo; pero en realidad, siempre la mejor afirmación es la alabanza y la oración, porque se está frente a quien supera todo. Así la teología conceptual o racional, representa el camino de reflexión que analiza las verdades reveladas. Como si fueran los rayos del sol, pero no son el sol mismo. Por eso incluso se pueden establecer grados según sea la distancia en relación a Dios.⁸²

⁷⁸ Urs Von Balthasar, en su obra *Gloria II*, recupera el recurso estético de Dionisio y su teología apofática, para mostrar que no se ve en él una imposición de un lenguaje extra bíblico (filosofía griega) que rechaza la automanifestación de Dios cambiándola por la idea de Dios inefable, como tampoco se trataría de ir contra la tradición de los Padres de la Iglesia que van hacia lo inteligible desde un movimiento que parte de lo sensible.

⁷⁹ *Teología Mística I*, 1.

⁸⁰ *Teología Mística I*, 2. Además para explicar la relación entre la afirmación y la negación: *Ibidem III*; Como también en los *Nombres Divinos I*, 1.

⁸¹ *Idem*, III.

⁸² Cf.; *Teología Mística*, III, nota 3.

La vía de la negación (apofática) está ya implicada en la afirmativa: *“es necesario celebrar la negación en contraposición a los principios, pues a éstos los hemos ordenado partiendo de los más remotos principios y hemos descendido desde los medios hasta los extremos. En cambio allí, en la negación, hacemos privación de todo para ascender desde lo más inferior hasta los primerísimos principios, para conocer sin velos al Incognoscible que oculta todo lo cognoscible de todos los seres y que podemos ver esa Tiniebla supraesencial que toda luz de las cosas no deja ver”*.⁸³ No se trata de negación por insuficiencia, sino por distancia. Este momento, más que inspirarse en una filosofía, se apoya en la tradición bíblica⁸⁴. Sólo Dios puede revelarse como Dios y por encima de todo, con lo cual, autorevelación y distancia se implican mutuamente. La negación no es otra cosa que una afirmación de la de la trascendencia, del Dios que no se deja asir, sino acoger.

Por ello, ambas vías se relacionan con la de la sobre – eminencia. Esta no contradice las otras dos, sino que les da su sentido, Dios está más allá de cualquier afirmación o negación, permite entender que la negación no significa en ningún caso carencia ni privación y que la afirmación es todavía un momento alejado y una palabra corta.

Como Dios no se deja asir sino acoger, el cristiano encuentra en el seguimiento de Jesucristo (Palabra verdadera de Dios hecha carne) el camino de la unión con El y por medio de la fe, la esperanza y la caridad dan testimonio de la presencia real de Dios en su vida.

La teología como hablar pensado y significativo de Dios, tiene como cumbre la alabanza, la oración y la celebración, a su vez en todos estos momentos siempre están implicados la experiencia y el desbordamiento, el teólogo tiene su hondura en ser discípulo.

⁸³ *Idem* II.

⁸⁴ Cf. *Nombres Divinos* I, 1. El sin nombre, tiene una pluralidad de nombres. También la *Teología Mística* comienza con una alabanza que expresa la inspiración bíblica de: Ex 20, 21; Dt 4, 11; 5, 22; 2 Sam 22, 10; 1 Re 8, 12.53; 2 Cro 6, 1; Sal 17, 10; 96, 2; Sir 45, 5.



Bibliografía

- A.A.V.V. La religión. Madrid: PPC, 1996.
- Auge, Marc. Génie du paganismo. Paris: Gallimard, 1982.
- Balthasar, Urs Von. "Misión y Persona de Cristo". Teodramática. Núm.3, 1993, pp. 143-239.
- Balthasar, Urs Von. Gloria. La percepción de la forma I. Madrid: Ed. Encuentro, 1985.
- Benedicto XVI. Carta Encíclica Deus Caritas Est.
- Benoist, Alain. Comment peut on éter païen?. Paris: Editions Albin Michel, 1981.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. arcelona: 1997.
- Cabada, Manuel. El Dios que da que pensar. Acceso filosófico antropológico a la divinidad. Madrid: BAC, 1999.
- Concilio Ecueménico Vaticano II. Constitución dogmática Dei Verbum.
- D' Costa, Gavin. Christian uniqueness reconsidered: the myth of a pluralistic theology of religions. Maryknoll: Orbis Books, 1990.
- Del Cura, Santiago. "Monoteísmo, (in)tolerancia y nuevas mitologías". Tolerancia y fe católica en España. 1996, pp. 113-147.
- Del Cura, Santiago. "Hablar de Dios en los umbrales del tercer del tercer milenio: tarea y oportunidad para el ecumenismo". Diálogo Ecueménico. Núm.119, 1999, pp. 399-428.
- Del Cura, Santiago. "A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios in tempestivo".Burgense. Vol. 2, núm. 2, 2002, pp. 323-378.
- Dhavamony, Mariasusai. Teología de las religiones. Madrid: San Pablo, 1996.
- Dhavamony, Mariasusai. Pluralismo religioso y misión de la Iglesia. Valencia: Edicep, 2002.
- Dupuis, Jacques. Verso una teología del pluralismo religioso. Brescia: Queriniana, 1997.
- Faber, Eva María. "La teología negativa de hoy". Selecciones de Teología. Núm. 40, 2001, pp. 33-47.
- Fédou, Michel. Las religiones según la fe cristiana. Bilbao: DDB, 2000.
- Gelabert, Martín. Valoración cristiana de la experiencia. Salamanca: Sígueme, 1981.

- Gesché, Adolphe. Dios para pensar. Salamanca: Sígueme, 1997-2001.
- Gesché, Adolphe. "Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le "Etsi Deus non daretur". *Reveu Théologique de Louvain*. Núm 33, 2002, pp. 187-210.
- Godoy, Oscar. "Creencias y prácticas religiosas en Chile: un caso de inconsistencia". *Estudios Públicos*. Núm.85, 2002
- González de Cardedal, Olegario. Dios. Salamanca: Sígueme, 2004.
- González de Cardenal, Olegario. El Quehacer de la Teología. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Häring, Hermann. "Actualidad de la teología negativa". *Concilium*. Núm. 289, 2001, pp. 163-176.
- Hick, John. God has many names. Philadelphia: 1982.
- Hünemann, Peter. Fe, Tradición y Teología como acontecer de habla y verdad. Barcelona: Herder, 2006.
- Imízcoz, José María. Experiencia de Dios y formación vocacional. Madrid: BAC, 2004.
- Kirsch, Jonathan. Dios contra los Dioses: historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo. Barcelona: Ediciones B, 2006.
- Knitter, Paul. No other name? A critical Surrey of Christian attitudes toward the world religions. Maryknoll: Orbis Books, 1995.
- Lehmann, Carla. "¿Cuán religiosos somos los chilenos? Mapa de la religiosidad en 31 países". *Estudios Públicos*. Núm.85, 2002.
- Mardones, José María. Síntomas de un retorno, la religión en el pensamiento actual. Santander: Sal terrae, 1999.
- Mardones, José María. "Religión ¿Declive o reconfiguración?". *Sal terrae*. Vol.91, núm. 2, 2003, pp. 113-119.
- Martínez, Julio. "Secularización como reclusión de la religión en la vida privada". *Sal terrae*. Vol.91, núm.2, 2003, pp. 121-136.
- Miller, David. The New Polytheism. New York: Harper and Row, 1974.
- Miller, David. Three faces of God. Traces of Trinity in literatura and life. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Moratalla, Agustín. "Del secularismo a la secularizad: tiempo de responsabilidad y astucia institucional". *Sal terrae*. Vol.91, núm.2, 2003, pp. 93-97.
- Mouroux, Jean. L' experience chretienne. Paris: Auber, 1952.



- Müller, Gerhard. "Experiencia de Dios como apertura original de la fe cristiana". *Communio*. Vol. 3, núm. 4, 1996, p. 190.
- Newman, John Henry. *El asentimiento religioso: Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*. Barcelona: Herder, 1960.
- Oviedo, Lluís. *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*. Valencia: 1990.
- Oviedo, Lluís. "Secularización como contexto eclesial y de la reflexión teológica". *Antonianum*. Núm. 70, 1995, pp. 401-428.
- Pauwels, Lois. *Le Droit de parler*. Paris: Editions Albin Michel, 1981.
- Pikaza, Xabier. *Experiencia religiosa y cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Revilla, Avelino. *A vueltas con lo religioso*. Salamanca: Ediciones UPSA, 1996.
- Sayés, José. *Cristianismo y religiones*. Madrid: San Pablo, 2001.
- Scola, Angelo. "Experiencia cristiana y teológica". *Communio*. Vol. 3, núm.4, 1996 p. 177.
- Silanés, Nereo. *Pensar a Dios*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- Velasco, Martín. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Totta, 1997.
- Velasco, Martín. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 2003.
- Martín, Teodoro. *Pseudo Dionisio de Areopagita. Obras completas*. Madrid: BAC, 2002.
- Yandell, Keith. *The epistemology of religions experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*, Madrid: Encuentro, 1984.