

# NOTA SOBRE LA TEOLOGIA MISTICA DE VLADIMIR LOSSKY

Waldo Ross

(Profesor de la Universidad de Glasgow)

Todo el pensamiento teológico de Vladimir Lossky está centrado sobre el misterio de la luz de Dios, sobre aquella magna incógnita con la cual está perpetuamente comprometido el ser humano, incógnita desde donde emerge toda la creación y hacia donde vuelve constantemente esa misma creación.

Este doble camino que parte desde Dios y vuelve hacia Él en la forma de una gigantesca curva elíptica de egreso y regreso es el que nos muestra Lossky en su famoso libro "*Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*" (Teología mística de la Iglesia de Oriente) que es una obra donde, con la mayor fidelidad, se muestra el itinerario espiritual de la Iglesia Ortodoxa. Perteneciente a la generación de la emigración, Lossky representa junto a Berdiaeff, Chestov, Boulgakof, Ouspensky y otros, la más alta expresión de la mística existencial rusa en este siglo.

En esta nota intentaremos resumir el pensamiento de Lossky acerca del tema básico que acabamos de anotar, o sea, acerca del sentido de la creación.

Dos cosas llaman la atención al católico romano que por primera vez se aproxima a la Iglesia Ortodoxa: la riqueza de su iconografía y la ausencia de un sistema filosófico oficial que —tal como el tomismo en la Iglesia Católica— constituya la base del "dogma" de la Iglesia. Ello se debe a que el dogma en la Iglesia Ortodoxa no señala una verdad incommovible, sino que es simplemente un camino (o una señal de camino) para alcanzar la luz de Dios y, al mismo tiempo, es una advertencia, una señal, para evitar que la visión de Dios sea reemplazada por una mera interpretación filosófica o intelectual, perdiendo así su riqueza espiritual. La función primordial de la Iglesia no es formar filósofos, sino otorgar los medios para que el hombre pueda gozar de la visión de Dios y así obtener la santidad. De allí que todo el sentido de la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, esté centrado sobre la gracia de los sacramentos. Esto lo comprende muy bien Lossky al decir:

La tradición oriental jamás ha distinguido netamente la teología de la mística, la experiencia personal de los misterios divinos del dogma afirmado por la Iglesia. El dogma, al expresar una verdad revelada que se nos presenta como un misterio insondable, debe ser vivido por nosotros en un proceso en el curso del cual, lejos de asimilar el misterio a nuestro entendimiento, será necesario, por el contrario, que despertemos ante un cambio profundo, ante una transformación interior de nuestro espíritu, que nos haga aptos para la experiencia mística. Lejos de oponerse, la teología y la mística se apoyan y se complementan mutuamente (1).

---

(1) VLADIMIR LOSSKY: "*Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*". Aubier. Editions Montaigne. París, 1944, p. 6.

Estas verdades reveladas son, pues, los modos a través de los cuales podemos experimentar internamente la manifestación de la economía divina en el proceso y sentido de la creación. Por esto, es importante señalar ante todo la actitud de la Iglesia Ortodoxa respecto al misterio de Dios.

Siguiendo la teología mística de Dionisio Areopagita, Lossky afirma que la visión de Dios sólo es posible por la vía de la negación:

Dionisio distingue dos vías teológicas posibles: una procede por afirmaciones (teología catafática o positiva); la otra procede por negaciones (teología apofática o negativa). La primera nos conduce a un cierto conocimiento de Dios, pero es una vía imperfecta. La segunda nos conduce a una total ignorancia: es la vía perfecta, la única que conviene respecto a Dios, incognoscible por naturaleza. En efecto, todos los conocimientos tienen por objeto lo que es. Ahora bien, Dios está más allá de todo lo que existe. Para aproximarse a Él es preciso negar todo lo que le es inferior, es decir, todo lo que es. Si al ver a Dios se conoce lo que se ha visto, esto es señal de que no se ha visto a Dios mismo, sino cualquier cosa inteligible, cualquier cosa inferior a Él (2).

Ahora bien, esta vía de la negación nos ilustra, a su vez, sobre el sentido que tiene el dogma para la Iglesia Ortodoxa:

El apofatismo nos enseña a ver en los dogmas de la Iglesia ante todo un sentido negativo, una prohibición que impide que nuestro pensamiento siga sus vías naturales y forme así conceptos que reemplacen a las realidades espirituales. Porque el cristianismo no es una escuela filosófica especulativa, sino, ante todo, una comunión con el Dios viviente (3).

Estando Dios escondido detrás de las tinieblas de la negación, sólo el dogma que señala el camino de la realidad espiritual de la verdad revelada nos puede indicar la vía para lograr la visión de Dios y con ella, la santidad. Esta visión es siempre la visión de un Dios-Trinidad. Dios se muestra ante los ojos de nuestro espíritu sólo a través de la luz viviente que nos llega de la Trinidad. Esto es importante de señalar, pues Dios no es ni un concepto ni una esencia, sino fundamentalmente es la vida de la Trinidad, vida de tres personas perfectas entre las cuales no existe ningún aislamiento:

En la vida, la persona humana sólo puede ser captada mediante una intuición directa o bien manifestarse a través de una obra de arte. Cuando decimos "esto es de Mozart" o "esto es de Rembrandt", nos encontramos cada vez frente a un universo personal que no tiene equivalente en ninguna parte. Por consiguiente, las personas o hypóstasis humanas están aisladas, y —según las palabras de Damasceno— no están las unas en las otras. Pero en la Trinidad, por el contrario, las hypóstasis están las unas en las otras. Las obras de las personas humanas son diferentes; las de las personas divinas no lo son, pues las Tres no tienen sino una sola naturaleza, una sola voluntad, una sola potencia y una sola operación (4).

Sin embargo, no vemos directamente la vida de Dios, pues de verla, seríamos iguales a Dios. Sólo la Trinidad puede ser capaz de contemplar su propia vida. Nosotros tan sólo podemos contemplar, en la experiencia mística, las "energías increadas", es decir, aquellos modos por los cuales la Trinidad se manifiesta exteriormente:

(2) Op. cit. p. 23.

(3) Op. cit. p. 40.

(4) Op. cit. pp. 52-53.

Si pudiéramos en un momento dado hallarnos unidos a la esencia misma de Dios, participar en ella en cualquier medida, no seríamos más en ese momento lo que somos, sino seríamos Dios por naturaleza. Dios no sería entonces Trinidad, sino un Dios de millares de hypóstasis, pues habrían en Él tantas hypóstasis como personas participantes en su esencia.

No podemos, pues, participar ni en la esencia ni en las hypóstasis de la Trinidad. Y, sin embargo, la promesa divina no puede ser una ilusión: estamos llamados a participar en la naturaleza divina. Es preciso, pues, aceptar una distinción inefable en Dios, otra que aquella de la esencia y de las personas, una distinción según la cual Él sería totalmente inaccesible y accesible al mismo tiempo, bajo diferentes aspectos. Es la distinción entre la esencia de Dios o su naturaleza propiamente dicha, inaccesible, incognoscible, incommunicable, y las energías u operaciones divinas, fuerzas naturales e inseparables de la esencia por las cuales Dios procede hacia el exterior, se manifiesta, se comunica, se da. La iluminación y la gracia divina deificante no es la esencia sino la energía de Dios (5).

La visión exacta de este mundo espiritual que parte de la Trinidad, llega al hombre a través de las energías increadas y vuelve a Dios por el camino del misterio de la Encarnación, se encierra en las palabras del gran teólogo ruso del siglo pasado, Philareto de Moscú:

Dios —dice él— gozaba desde toda eternidad de la sublimidad de su gloria... La gloria es la revelación, la manifestación, el reflejo, la vestimenta de la perfección interior. Dios se revela a sí mismo desde toda eternidad por la generación eterna de su Hijo consubstancial y por la procesión eterna de su Espíritu consubstancial y así su unidad, en su Trinidad santa, resplandece con una gloria esencial, perenne, inmutable. Dios Padre es *el Padre de la gloria* (Eph. I, 17); el Hijo de Dios es *el esplendor de su gloria* (Hébr. I, 3) y Él mismo *ha tenido la gloria en su Padre antes que el mundo fuera* (Juan XVII 5). Análogamente, el Espíritu de Dios es *el Espíritu de gloria* (I, Pedro IV, 14). En esta gloria propia, intrínseca, Dios vive en una felicidad perfecta por encima de toda gloria, sin tener necesidad de ningún testigo, sin tener necesidad de compartirla. Pero como en su clemencia y amor infinitos Él desea comunicar su beatitud, hacer participantes bienaventurados de su gloria, Él suscita sus perfecciones infinitas y así éstas se muestran en su creaturas. Su gloria se manifiesta en las potencias celestes, se refleja en el hombre, cubre la magnificencia del mundo visible. Él la da, aquellos que Él ha hecho participantes la reciben. Ella retorna hacia Él y en esa circunvolución perpetua, por así decirlo, de la gloria divina consiste la vida bienaventurada, la felicidad de las creaturas (6).

De aquí proviene la inmensa importancia que la teología oriental da al hombre. Cuando estuve en París, algunos meses atrás, gracias al Metropolitano Nicholas, tuve ocasión de visitar la antigua casa de Berdiaeff. Cuando revisaba su biblioteca, su sobrina, Sophie Berdiaeff, me decía: "Berdiaeff tenía una idea muy alta del hombre. Creía que sin el hombre la creación no tendría ningún sentido".

Este sentimiento de la justificación de la creación a través del hombre también lo expone Lossky al decir:

(5) Op. cit. pp. 67-68.

(6) *Choix de sermons de Son Eminence Mgr. Philarete*, A. Serpinet. París 1866, I, pp. 3-4. Cit. por LOSSKY.

El primer hombre estaba llamado, según San Máximo, a reunir en sí la totalidad del ser creado: debía al mismo tiempo alcanzar la unión perfecta con Dios y conferir así el estado deificado a toda la creación. Era necesario primeramente que Él suprimiera en su propia naturaleza la división en dos sexos, por la vía impasible según el arquetipo divino. Enseguida, él debía reunir el paraíso con el resto de la tierra, es decir, que, llevando siempre el paraíso en sí mismo mediante una comunión constante con Dios, debía transformar toda la tierra en paraíso. Después de lo cual, era preciso que suprimiera las condiciones espaciales no solamente por su espíritu, sino también por su cuerpo, reuniendo la tierra y el cielo, el conjunto del universo sensible. Traspasando los límites de lo sensible, debía penetrar enseguida en el universo inteligible por un conocimiento igual a aquél de los espíritus angélicos, a fin de reunir en sí mismo el mundo sensible y el mundo inteligible. En fin, no existiendo fuera de sí nada más que Dios, sólo le restaría al hombre darse a Él enteramente en un impulso de amor, entregando a Dios el universo entero ya reunido en el ser humano. Entonces Dios mismo se daría, a su vez, al hombre que poseería en virtud de este don, es decir por la gracia, todo lo que Dios posee por su naturaleza. La deificación del hombre y de todo el universo creado se cumpliría de esta manera. Esta tarea que fue prescrita al hombre, no siendo cumplida por Adán, la podemos adivinar a través de la obra de Cristo, segundo Adán (7).

Esta obra de Cristo se traducirá especialmente en la reunificación de la naturaleza humana disgregada por el pecado, reunificación que se efectuará por la Iglesia. Al respecto dice Lossky:

La persona humana no podrá realizar la plenitud a la que ha sido llamada, no podrá llegar a ser la imagen perfecta de Dios, si ella se apropia de una parte de la naturaleza considerándola como su bien particular. Porque la imagen alcanza su perfección cuando la naturaleza humana llega a ser semejante a la naturaleza de Dios, cuando ella adquiere la participación total de los bienes increados. Ahora bien, no hay sino una sola naturaleza común a todos los hombres, aunque ella se nos aparezca fragmentada por el pecado, dividida entre muchos individuos. Esta unidad primordial de la naturaleza, reestablecida en la Iglesia, se presentará en San Pablo bajo un aspecto tan absoluto, que él la designará con el nombre de *cuerpo* de Cristo.

Pues los hombres tienen una naturaleza común, una sola naturaleza en muchas personas humanas. Esta distinción entre la naturaleza y la persona del hombre es tan difícil de captar como la distinción análoga de naturaleza una y de tres personas en Dios (8).

Este cuerpo de Cristo —la Iglesia— es el reino de Dios en devenir, es decir, la Iglesia cumple así una función escatológica: reunificar la naturaleza humana con toda la creación para luego conducirla al seno de Dios.

La Iglesia es el centro del universo, el medio propio donde se deciden los destinos de la creación. Todos son llamados a entrar en la Iglesia, pues si el hombre es un microcosmos, la Iglesia es a su vez un macro-anthropos, al decir de San Máximo. Ella se acrecienta y se integra a la historia, introduciendo en su seno a los elegidos, unificándolos con Dios. El mundo envejece y va hacia la decrepitud, en tanto que la Iglesia es constantemente rejuvenecida y renovada por el Espíritu Santo que es la fuente de su vida. En un momento dado, cuando la Iglesia alcance la plenitud de su crecimiento determinado por la voluntad de Dios, el mundo exterior morirá tras de consumir sus recursos vitales. Entonces la Iglesia aparecerá en su gloria eterna como el Reino de Dios (9).

(7) Op. cit. pp. 104-105.

(8) Op. cit. p. 116

(9) Op. cit. p. 175.

Sin embargo, esta reunificación de la naturaleza humana y de la creación en el seno de Dios, no significa de ninguna manera que el hombre saldrá del determinismo del pecado para caer en el determinismo de la voluntad de Dios. Porque la Iglesia es, al mismo tiempo, el cuerpo místico de Cristo, en cuanto a su unidad deificante, y la libertad, en cuanto a su pluralidad e integridad de las personas humanas garantizada por la gracia del Espíritu Santo.

Este es el misterio insondable de la Iglesia, obra de Cristo y del Espíritu Santo: una en Cristo, múltiple por el Espíritu. *Una sola naturaleza humana* en la hypóstasis de Cristo, *múltiples hypóstasis humanas* en la gracia del Espíritu Santo.

El apofatismo propio de la teología mística de la Iglesia de Oriente, se nos aparece así finalmente como un testimonio rendido a la plenitud del Espíritu Santo, Persona que permanece desconocida, aunque llena todas las cosas haciéndolas tender al cumplimiento de sus destinos finales. Todo llega a ser plenitud en el Espíritu Santo: el mundo que fue creado para ser deificado, las personas humanas llamadas a la unión con Dios, la Iglesia en cuyo seno esta unión se realiza. Finalmente, Dios mismo se da a conocer por el Espíritu Santo en la plenitud de su Ser que es la Santísima Trinidad (10).

Este sentido propio de la libertad otorgada por la gracia del Espíritu Santo es lo que me ha impresionado profundamente al tomar contacto con la Iglesia Ortodoxa. Cristo es la encarnación del Verbo y el sentido de esa encarnación *es la libertad* garantizada por el Espíritu Santo. En la Iglesia se prolonga ese proceso de la encarnación, pues la Iglesia es también el camino por el cual la encarnación del Verbo estará actuando entre nosotros hasta el final de los siglos, cumpliéndose así para nosotros los cristianos el destino que nos señalaba Pascal: "Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo; es preciso no dormir durante ese tiempo". Porque en la Iglesia doliente, en la Iglesia perseguida, Cristo está presente sin que para eso medie ninguna ostentación del poder temporal por parte de los miembros de la Iglesia. Cristo está presente en la comunión del silencio por la cual la naturaleza humana se reunifica en Cristo y "espera" la libertad en el Espíritu Santo.