

JOSÉ ALBERTO SUTIL LORENZO*

EL APOFATISMO DE VLADIMIR N. LOSSKY Y SU RECEPCIÓN CRÍTICA

Fecha de recepción: 10 de septiembre de 2020

Fecha de aceptación: 26 de octubre de 2020

RESUMEN: El teólogo ortodoxo contemporáneo Vladimir N. Lossky (1903-1958) hizo del apofatismo o teología negativa una característica de su teología, en sintonía con los planteamientos del oriente cristiano. Su radicalismo en este aspecto ha sido criticado ampliamente. En este trabajo exponemos en primer lugar el apofatismo del autor estudiado. En este sentido descubrimos el apofatismo como una actitud teológica propia de la teología ortodoxa que se manifiesta en los diversos aspectos de la vida cristiana (el dogma de la Trinidad, el dogma de las energías divinas, la procesión del Espíritu Santo, la antropología, la liturgia, los iconos). En una segunda parte del estudio, recorreremos las distintas aportaciones que conforman la recepción crítica del apofatismo losskiano (Tyszkiewicz, Florovsky, Williams, Stăniloae, Zizioulas, Rogobete, Bernardi, Prosperi, Papanikolau, Nichols, Clément), para concluir ofreciendo nuestra propia opinión al respecto.

PALABRAS CLAVE: apofatismo; Lossky; teología negativa; teología ortodoxa.

Vladimir N. Lossky's apophatism and its critical reception

ABSTRACT: The contemporary orthodox theologian Vladimir N. Lossky (1903-1958) made apophatism or negative theology a feature of his theology, according to Eastern Christian approaches. His radicalism in this regard has been widely criticized. In

* Estudio Teológico Agustiniiano: josealbertosutil@hotmail.com;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9596-036X>

this paper, we first expose the apophatism of the author studied. In this sense, we discover apophatism as a theological attitude typical of orthodox theology that is manifested in the various aspects of Christian life (the dogma of the Trinity, the dogma of divine energies, the procession of the Holy Spirit, anthropology, liturgy, icons). In a second part of the study, we go through the different contributions that make up the critical reception of Losskian apophatism (Tyszkiewicz, Florovsky, Williams, Stăniloae, Zizioulas, Rogobete, Bernardi, Prospero, Papanikolaou, Nichols, Clément), to conclude by offering our own opinion on the matter.

KEY WORDS: apophatism; Lossky; negative theology; orthodox theology.

El Dios de la actitud apofática de la teología oriental no es un dios abisal, un ídolo, una entelequia de la razón o el dios de los filósofos, sino el Dios Trinidad, un Dios personal y relacional. Así lo deja claro a lo largo de toda su obra el teólogo ortodoxo contemporáneo Vladimir N. Lossky (1903-1958), quien, inscrito en el «movimiento neopatrístico», consagrará toda su vida en su tesis doctoral a estudiar la teología negativa o apofática en el Maestro Eckhart¹. En un artículo titulado precisamente “La apófasis y la teología trinitaria”, recogido en la obra recopilatoria *A imagen y semejanza de Dios*², nuestro autor se pregunta si hay una bidireccionalidad en la relación entre teología trinitaria y apofatismo, es decir, por ejemplo, si toda apófasis que podemos encontrar en los pensadores cristianos desemboca necesariamente en una teología trinitaria³. Lossky indica que para responder a esta cuestión sería necesario examinar varios casos de utilización del método negativo, clasificándolos según los diferentes tipos de apofatismo cristiano. «Esperamos poder realizar esta investigación algún día»⁴, escribió Lossky en 1953, fecha de la publicación de este artículo, en el que se limitó a examinar los casos de Clemente de Alejandría y del Pseudo-Dionisio. Ciertamente, no llegó a realizar su propósito como tal, pero lo que es innegable es el marchamo apofático que tiene toda su teología. Tal es así, que llega a enmendarle la plana a santo Tomás de Aquino en este sentido, para quien teología negativa y teología positiva se reducían al final a una única forma de acercarse a

¹ Cfr. Vladimir N. Lossky. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. 2.^a ed. Paris: Éd. de Vrin, 1973.

² Cfr. Vladimir N. Lossky. “L’apophase et la théologie trinitaire”. En *À l’Image et ressemblance de Dieu*, 9-23. Paris: Cerf, 2006.

³ Cfr. Lossky, 11.

⁴ Lossky, 11.

Dios. Evidentemente, no pudo haber diálogo entre el Aquinate y Lossky, como tampoco lo hubo entre nuestro autor y muchos de los críticos de su apofatismo, debido a la prematura muerte de Lossky. Por eso, el presente estudio consta de dos partes. En la primera, intentamos aproximarnos a las facetas más importantes del apofatismo de Lossky. En la segunda, damos cuenta de las diferentes críticas a este aspecto tan fundamental de su teología.

1. EL APOFATISMO EN VLADIMIR N. LOSSKY

1.1. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR APOFATISMO EN LA TEOLOGÍA ORTODOXA?

El apofatismo es una actitud propia de la espiritualidad oriental que Vladimir N. Lossky toma de los Padres griegos y bizantinos, sobre todo del Pseudo-Dionisio y de san Gregorio Palamas. En su *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, nuestro autor afirma que toda la teología oriental es fundamentalmente apofática⁵. Además, advierte que «sería posible encontrar indefinidamente ejemplos de apofatismo en la teología de la tradición oriental»⁶. De hecho, el apofatismo es la actitud propia del pensamiento religioso que Lossky designa como «teología mística de la Iglesia de Oriente» y que da nombre a su obra más conocida⁷. «Intentar pensar a Dios en sí mismo nos reduce al silencio, pues ni el pensamiento ni el lenguaje pueden encerrar al infinito en conceptos que, por definición, limitan»⁸. Frente a la teología catafática o positiva, que procede por imágenes, la teología apofática o negativa se detiene en alabanza y contemplación ante el misterio de Dios.

«Hemos debido observar en repetidas ocasiones, a lo largo de nuestros estudios sobre la teología mística de la Iglesia de Oriente, la actitud apofática propia de este pensamiento religioso. Como hemos visto, las negaciones que señalan la incognoscibilidad divina

⁵ Cfr. Vladimir N. Lossky. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009, 59.

⁶ Cfr. Lossky. *Teología mística*, 28.

⁷ Cfr. Vladimir N. Lossky. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.

⁸ Vladimir N. Lossky. *Écrits théologiques*. Número especial de *La vie spirituelle* 677 (1987): 537.

no son prohibiciones de conocer; lejos de ser una limitación, el apofatismo hace sobrepasar todos los conceptos, todo campo de la especulación filosófica. Es una tendencia a una plenitud cada vez mayor; transformando el conocimiento en ignorancia, la teología de los conceptos en contemplación, los dogmas en experiencia de los misterios inefables. Es también una teología existencial que compromete a todo el ser, poniéndolo en la vía de la unión, obligándole a cambiar; a transformar su naturaleza para llegar a la verdadera “gnosis”, que es la contemplación de la santísima Trinidad. Ahora bien, el “cambio de espíritu”, la μετάνοια, quiere decir arrepentimiento. La vía apofática de la teología oriental es el arrepentimiento de la persona humana ante la faz del Dios vivo. Es el cambio incesante del ser que tiende a su plenitud, a la unión con Dios que se efectúa por la gracia divina y la libertad humana»⁹.

Interesa, asimismo, dejar claro un punto muy importante: «sería injusto ver necesariamente en la apófasis cristiana una marca de helenización del pensamiento cristiano»¹⁰. En efecto, en la apófasis hay un camino de ascenso, un despojamiento de los conceptos, un fracaso del intelecto, y todo esto puede sonar a neoplatonismo, pero no es así, porque el objeto del itinerario apofático es el Dios personal de la revelación cristiana, no el Uno impersonal de Plotino¹¹. Con palabras nuevamente de Lossky, «este es el fin del apofatismo: la revelación de la Santísima Trinidad como hecho inicial, realidad absoluta, dato primero que no puede ser deducido, explicado o hallado a partir de otra verdad, porque nada hay que le sea anterior»¹².

El fin de la apófasis —recordemos el carácter soteriológico de la teología oriental— es la unión con el Dios Trinidad, la divinización o deificación, «la participación en la vida divina de la santísima Trinidad, el estado deificado de los “coherederos de la naturaleza divina”, dioses creados

⁹ Lossky. *Teología mística*, 177.

¹⁰ Lossky. *À l'image*, 8.

¹¹ Cfr. Christian Guérard. “La théologie négative dans l’apophatisme grec”. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 68 (1964): 183-200; Salvatore Lilla. “La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino”. *Helikon* 22-27 (1982-1987): 211-279; 28 (1988) 203-279; Michael Sells. “Apophasis in Plotinus: A Critical Approach”. *Harvard Theological Review* 78 (1985): 47-50.

¹² Lossky. *Teología mística*, 48-49.

después del Dios increado, poseedores por la gracia de todo cuanto posee por naturaleza la Santísima Trinidad»¹³.

«El apofatismo no es necesariamente una teología del éxtasis. Es ante todo una disposición del espíritu que rehúye la formación de los conceptos acerca de Dios; ello excluye resueltamente toda teología abstracta y puramente intelectual que quisiera adaptar al pensamiento humano los misterios de la sabiduría de Dios. Es una actitud existencial que compromete enteramente al hombre: no hay teología fuera de la experiencia; es preciso cambiar, tornarse un hombre nuevo. Para conocer a Dios hay que aproximarse a él; no se es teólogo si no se sigue la vía de la unión con Dios. La vía del conocimiento de Dios es necesariamente la de la deificación»¹⁴.

De ahí que sea inexacto decir que la vía apofática tenga a Dios por objeto, porque Dios no se presenta exactamente como un objeto. No estamos ya en el plano del conocimiento, sino en la vía de la unión. «La teología negativa es, pues, una vía hacia la unión mística con Dios, cuya naturaleza nos resulta incognoscible»¹⁵.

En definitiva, Lossky nos resume lo que significa esta teología negativa o apofática tan característica de su obra en particular y de la teología ortodoxa oriental en general:

«La teología negativa [...] es una expresión de la actitud fundamental que hace de la teología en general una contemplación de los misterios de la revelación. No es una rama de la teología, un capítulo, una introducción inevitable sobre la incognoscibilidad de Dios tras de la cual se pasa tranquilamente a la exposición de la doctrina en los términos habituales, propios de la razón humana y de la filosofía común»¹⁶.

El apofatismo se nos presenta, por tanto, no como *locus theologicus*, sino como *conspectus theologicus*, una mirada o actitud propia de la teología oriental. Más aún, el apofatismo es la base y el fundamento de toda teología, pues ésta es el encuentro con el Dios vivo, y dicho encuentro no puede expresarse en conceptos¹⁷. Puesto que hemos visto que el apofatismo

¹³ Lossky. *Teología mística*, 49.

¹⁴ Lossky. *Teología mística*, 30.

¹⁵ Lossky. *Teología mística*, 22.

¹⁶ Lossky. *Teología mística*, 32.

¹⁷ Cfr. Rowan D. Williams. *The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: an Exposition and Critique*. Oxford 1975, III.

es la actitud propia de la teología de Oriente, todo tema teológico será susceptible de ser puesto bajo esta óptica. Vladimir N. Lossky desarrolla toda su obra desde este punto de vista. Así, en su ya citada *Teología mística de la Iglesia de Oriente* recorrerá desde esta mirada los temas fundamentales de la teología ortodoxa (la Trinidad, las energías increadas, la encarnación, la creación, el ser humano, la deificación, el Espíritu Santo). En su obra *Visión de Dios* tratará la gnoseología teológica desde este mismo punto de vista apofático. Y en su tesis doctoral sobre el Maestro Eckhart intentará descubrir esta perspectiva en un autor occidental. La teología negativa es la preocupación también de muchos otros artículos y conferencias, hasta el punto de poder decir que el apofatismo es el hilo rojo de la obra losskiana.

1.2. EL APOFATISMO COMO VÍA NEGATIVA EMINENTE

La teología oriental conoce los dos caminos teológicos, el afirmativo y el negativo, que no se reducen a uno sólo, sino que cada uno tiene sus peculiaridades¹⁸, siendo el apofático el preferido para ascender hacia la contemplación de Dios:

«Al lado de la vía negativa, se abre la vía positiva, “catafática”. Dios que es el Dios escondido, más allá de todo lo que le revela, es también el que se revela. Él es sabiduría, amor, bondad. Pero su naturaleza permanece incognoscible en su fondo, y, precisamente por esta razón, se revela. La memoria permanente del apofatismo debe corregir la vía catafática. Debe purificar nuestros conceptos por el contacto con lo inaccesible y prohibirles encerrarse sobre sí mismos sin límite. Ciertamente, Dios es sabio, pero no en el sentido banal de un comerciante o de un filósofo. Y su sabiduría al límite no es una necesidad interna de su naturaleza. Los nombres más altos, hasta el amor, expresan, pero no agotan la esencia divina. Constituyen los atributos por los que la divinidad se comunica sin que su fuente secreta, su naturaleza, jamás

¹⁸ «Cuando decimos “infinito” y “no engendrado”, por esa forma negativa confesamos nuestra impotencia y tocamos el límite puesto por la apófasis. Dios es incomparable en el sentido absoluto por la ausencia radical de toda escala de comparación. La teología catafática, positiva, es “simbólica”; no se aplica sino a los atributos revelados, a las manifestaciones de Dios en el mundo. Se traza un círculo de silencio alrededor del abismo intradivino, alrededor de Dios en sí mismo»: Paul Evdokimov. *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. Madrid: Paulinas, 1969, 168.

pueda vaciarse, pueda objetivarse bajo nuestra visión. Nuestros conceptos purificados nos hacen incluso entrar en él de algún modo, pero jamás podremos aprehender su esencia, sino que esta estará determinada por sus atributos. Sin embargo, él no está determinado por nada y es justamente por esto por lo que él es personal»¹⁹.

Lossky llegará más lejos todavía al firmar que esta función apofática aparece en todo pensamiento religioso para purificar la vía afirmativa, la teología natural o la analogía:

«Podemos decir, generalizando, que todo pensamiento religioso [...] se ve obligado a recurrir a las negaciones, ya quiera llegar al inaccesible superándose en una mística acompañada de una dialéctica, ya permanezca en los límites de una teología natural, haciendo de la vía de la eminencia y del principio de analogía un medio de señalar; mediante los conceptos mismos de los que se sirve, la trascendencia de un Dios que escapa al conocimiento conceptual»²⁰.

1.3. APOFATISMO Y TRINIDAD

Hemos visto en el primer punto de este estudio que el apofatismo propio de la Iglesia de Oriente no conduce a una mística impersonal, sino al encuentro con un Dios personal, el Dios Trinidad, pues éste está más allá de la antinomia entre lo necesario y lo contingente²¹. De hecho, el número tres no es un número material, no es una cantidad como la entendemos

¹⁹ Lossky. *Écrits théologiques*, 538-539. «Las dos vías teológicas son necesarias para el conocimiento de Dios, pero la vía negativa es más perfecta. En el conocimiento simbólico, que es el de la vía afirmativa, Dionisio prefiere los nombres formados a partir de objetos materiales, pues son menos dados a inducir al error a quienes se elevan a la contemplación de Dios. Es menos fácil confundir a Dios con la piedra o el fuego que caer en la identificación de la naturaleza incognoscible con la inteligencia, el bien o el ser. Incluso en relación a la encarnación del Verbo, la vía negativa conserva todos sus derechos, pues “en la humanidad de Cristo —dice Dionisio— el Superesencial se ha manifestado en la esencia humana sin dejar de estar escondido tras esta misma manifestación” (*Carta III [PG 3 1069B]*)»: Vladimir N. Lossky. *Vision de Dieu*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1962, 105.

²⁰ Vladimir N. Lossky. “Les éléments de ‘théologie négative’ dans la pensée de saint Augustin”. En *Augustinus magister, Congrès international augustinien*, Vol. 1, 575. París: Études Augustiniennes, 1954.

²¹ Cfr. Lossky. *Teología mística*, 34-35.

habitualmente, sino que expresa el orden inefable en la divinidad²². Así se expresa Lossky al respecto:

«El pensamiento apofático de los Padres, al formular el dogma de la Trinidad, supo guardar, en la distinción entre la naturaleza y las hipóstasis, su equivalencia misteriosa [...]».

El pensamiento apofático, que renuncia a todo apoyo, encuentra un apoyo en Dios, cuya incognoscibilidad aparece como Trinidad. Aquí adquiere el pensamiento una estabilidad incommovible, la teología encuentra su fundamento, la ignorancia se convierte en conocimiento. Para la Iglesia de Oriente, si se habla de Dios es siempre el concreto, “Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob”, Dios de Jesucristo, es siempre la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo»²³.

Esto nos lleva a entender por qué la apófasis tiene tanta importancia para la teología trinitaria. En efecto, siendo ésta una sucesiva purificación de los conceptos en un ascenso continuo hasta Dios, nos encontraremos con que ya no podemos decir «el Hijo es Sabiduría» o «el Espíritu Santo es Amor», pues dichos conceptos habrán sido superados. Por otra parte, términos como esencia, naturaleza, persona o hipóstasis sólo mostrarán nuestro fracaso al intentar referirnos al Dios, que al mismo tiempo se nos revela y nos trasciende. «Lo que subsistirá, más allá de toda negación o posición, es la noción de la diferencia hipostática, absoluta, y de la identidad esencial también absoluta del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»²⁴. Por eso, no se puede identificar relación e hipóstasis como hacen los occidentales, advierte nuestro autor. La Trinidad de las hipóstasis es el dato primero y sólo en un segundo momento podemos distinguir en ella relaciones de diversidad²⁵. Otro ejemplo de cómo el apofatismo purifica los conceptos trinitarios es referirnos al Padre como «causa», algo propio de los Padres griegos. Evidentemente se trata de un término analógico. En nuestra experiencia, la causa es siempre superior a sus efectos. Sin embargo, en Dios, la causa, como cumplimiento del amor personal, no puede producir efectos inferiores, pues los quiere iguales en dignidad, siendo al mismo tiempo la causa de su igualdad. Tendríamos que hablar, por tanto, de «una causalidad hacia el interior»²⁶.

²² Cfr. Lossky. *Teología mística*, 37.

²³ Lossky. *Teología mística*, 48-49.

²⁴ Lossky. *À l'image*, 10.

²⁵ Cfr. Lossky. *À l'image*, 77-78.

²⁶ Lossky. *Écrits théologiques*, 551-552.

Como advierte Clément refiriéndose a Lossky, «la apófasis abre la inteligencia humana a la revelación, pero, lejos de frustrarse, culmina vertiginosamente en la revelación trinitaria, la realidad personal en su plenitud»²⁷. El tercer capítulo de la *Teología mística de la Iglesia de Oriente* está dedicado al misterio del «Dios-Trinidad» y su tesis central es esta: «El pensamiento apofático de los Padres, al formular el dogma de la Trinidad, supo guardar en la distinción entre la naturaleza y las hipóstasis su equivalencia misteriosa»²⁸.

Sin embargo, nuestro autor no es ingenuo y se da perfectamente cuenta de los peligros del apofatismo. Se pregunta si, al proceder por negaciones, el apofatismo no supera también los mismos caracteres personales predicados por la teología trinitaria, en cuyo caso estaríamos ante un Dios de alguna manera superior al de la revelación judeocristiana²⁹. Y puesto que el pensamiento apofático es patrimonio común de todas las religiones (hinduismo, neoplatonismo griego, mística musulmana), nos podríamos preguntar si el método negativo no hace sino consagrar la mística natural como superior a la teología revelada. A tales objeciones, Lossky responde afirmando que «el pináculo de la revelación, el dogma de la santísima Trinidad, es antinómico por excelencia»³⁰, con lo que nos remitimos a lo anteriormente dicho acerca de las relaciones entre apofatismo y teología trinitaria.

«El apofatismo propio del pensamiento teológico de la Iglesia de Oriente no es el equivalente de una mística impersonal, de una experiencia de la divinidad absoluta, donde se perdería la persona humana a la vez que Dios-persona.

El término al que conduce la teología apofática (si se puede hablar de término y de resultado donde se trata de una subida hacia el infinito), ese término infinito no es una naturaleza o una esencia, tampoco es una persona, es algo que excede al mismo tiempo a toda noción de naturaleza y de persona, es la Trinidad»³¹.

²⁷ Olivier Clément. *Orient-Occident. Deux Passeurs, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Genève: Labor et Fides, 1985, 35.

²⁸ Lossky. *Teología mística*, 48.

²⁹ Cfr. Lossky. *À l'image*, 12.

³⁰ Lossky. *Teología mística*, 33.

³¹ Lossky. *Teología mística*, 34.

Así, la Tríada supone una exclusión de la Díada, una superación del principio de oposición de dos términos relativos (Padre-Hijo), una distinción más radical que la de dos opuestos, una diferencia absoluta y propia a las tres hipóstasis divinas³². La relación de origen también debe entenderse en un sentido apofático, al aplicarla a las tres personas de la Trinidad: el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo, el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo, el Espíritu Santo no es el Padre ni tampoco el Hijo. Si lo consideramos de otro modo, caeríamos en la lógica aristotélica de la relación, racionalizando el misterio. «Entendida apofáticamente, la relación de origen señala la diferencia, pero no indica, sin embargo, el “cómo” de las procesiones divinas»³³. La distinción en Dios entre esencia y energías, ajena a la teología occidental, es también una doctrina apofática, como veremos en el siguiente apartado de este estudio:

«Las distinciones que la teología de la Iglesia de Oriente admite en Dios no van en contra de su actitud apofática con respecto a las realidades reveladas. Por el contrario, esas distinciones antinómicas son dictadas por el cuidado religioso en salvaguardar el misterio, expresando simultáneamente los datos de la Revelación en el dogma»³⁴.

Por otra parte, si la teología trinitaria oriental es eminentemente apofática es porque también aparece como esencialmente pneumatológica:

«La plenitud de la divinidad, la realización última, a la que tienden las personas creadas, se abre en el Espíritu Santo. Él es el Mistagogo de la vía apofática, cuyas negaciones señalan la presencia de lo Innombrable, de lo ilimitado, de la Plenitud absoluta [...] La actitud apofática, en la que se puede ver el carácter fundamental de todo el pensamiento teológico de la tradición oriental, es un homenaje incesantemente rendido al Espíritu Santo, que suple todas las insuficiencias, hace superar todas las limitaciones, confiere al conocimiento de lo Incognoscible la plenitud de la experiencia y transforma las tinieblas divinas en luz, en la que nos comunicamos con Dios»³⁵.

«El apofatismo propio de la teología mística de la Iglesia de Oriente se nos aparece finalmente como un homenaje rendido a la plenitud del Espíritu Santo, persona que permanece desconocida, aunque llena todas

³² Cfr. Lossky. *À l'image*, 22.

³³ Lossky. *Teología mística*, 42.

³⁴ Lossky. *Teología mística*, 65.

³⁵ Lossky. *Teología mística*, 177.

las cosas haciéndolas tender a su realización final. Todo se vuelve 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 la que dicha unión se realiza; en fin, Dios se da a conocer por el Espíritu Santo en la plenitud de su ser, que es la santísima Trinidad»³⁶.

1.4. APOFATISMO Y ENERGÍAS DIVINAS

Dentro del carácter apofático propio de la teología oriental nos encontramos con la doctrina de las energías divinas, que distingue en la Trinidad entre la esencia divina, las divinas personas y dichas energías. En efecto, «el mismo Dios permanece inaccesible —*Deus absconditus*— en tanto que esencia y deviene cognoscible, accesible, nos permite participar en su perfección donándonos en sus energías»³⁷. No se trata de discusiones bizantinas —nunca mejor dicho— o de sutilidades religiosas, sino que «la primera consecuencia de esta distinción real en Dios concierne al objeto mismo de la experiencia mística»³⁸. La distinción entre esencia y operaciones o energías divinas, afirmada como dogma en los llamados concilios «palamitas», es el principio fundamental de todo el desarrollo teológico de san Gregorio Palamas, quien tiene como objetivo dotar a la experiencia mística de un fundamento dogmático, basando la realidad de esta experiencia en un dogma concerniente al modo de existencia de Dios. Por otra parte, esta doctrina que hace de la esencia divina el objeto de la visión beatífica podría parecer demasiado abstracta, reemplazando una realidad de carácter religioso por otra intelectual, pero, cuando Palamas habla de esencia o de Dios, se refiere a la santa Trinidad, al Dios personal de la revelación cristiana³⁹. Lossky insiste en que Palamas no fue el autor de esta distinción entre esencia y las energías divinas, sino que solamente hizo valer un punto de doctrina común a muchos Padres⁴⁰. Afirma Lossky:

³⁶ Lossky. *Teología mística*, 183.

³⁷ Vladimir N. Lossky. “La doctrine de la grâce”, en: http://eglise-orthodoxe-de-france.fr/la_doctrine_de_la_grace, consultado el 9 de septiembre de 2020.

³⁸ Lossky. *Á l’image*, 50.

³⁹ Cfr. Lossky. *Á l’image*, 51.

⁴⁰ Cfr. Lossky. *Á l’image*, 48.

«Se advierte que el dogma sobre las energías no es una concepción abstracta, una distinción puramente intelectual: es una realidad de orden religioso muy concreta aunque difícilmente comprensible la que aquí se considera. Por eso esta doctrina se expresa antinómicamente»⁴¹.

«Esas distinciones antinómicas son dictadas por el cuidado religioso en salvaguardar el misterio, expresando simultáneamente los datos de la Revelación en el dogma»⁴².

«Si ha sido necesario distinguir en Dios entre esencia y lo que no es esencia, es precisamente porque Dios no está limitado por su esencia. Él es más que la esencia, si es realmente el Dios vivo, Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, la santa Trinidad, y no el Dios de los filósofos y de los sabios»⁴³.

1.5. EL APOFATISMO DE LA NEGACIÓN DEL *FILIOQUE* LATINO

Para Lossky existe no sólo una economía del Hijo, sino también una economía del Espíritu Santo, y en esta doble economía se funda la Iglesia⁴⁴. Por otra parte, al igual que hay una kénosis del Hijo, hay una kénosis del Espíritu Santo⁴⁵. Pero es que además está el problema del *filioque*. Lossky insiste en que la procesión del Espíritu Santo es inefable⁴⁶, de tal modo que el *filioque* introduciría al Dios de los filósofos en el Dios de la revelación. Sus palabras son ciertamente muy duras:

«Por el dogma del *filioque*, el Dios de los filósofos y de los sabios se introduce en el seno del Dios vivo, ocupa el lugar del *Deus absconditus, qui posuit tenebras latibulum suum*. La esencia incognoscible del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo recibe cualificaciones positivas. Se convierte en objeto de una teología natural, es un “Dios en general” que podría ser el de Descartes, como el de Leibniz e incluso, en cierta medida, quizá de Voltaire y de los deístas desecristianizados del s. XVIII»⁴⁷.

⁴¹ Lossky. *Á l'image*, 46.

⁴² Lossky. *Teología mística*, 65.

⁴³ Lossky. *Á l'image*, 50.

⁴⁴ Cfr. Lossky. *Teología mística*, 116-117.

⁴⁵ Cfr. Lossky. *Teología mística*, 125.

⁴⁶ Cfr. Lossky. *Á l'image*, 74.

⁴⁷ Cfr. Lossky. *Á l'image*, 84-85.

El apofatismo oriental es un homenaje al Espíritu Santo y por eso el *filioque* es la causa de la división entre Oriente y Occidente, porque el *filioque* no respeta suficientemente el silencio sobre la inefabilidad del Espíritu Santo. Esto se muestra claramente en dos capítulos de la *Teología mística de la Iglesia de Oriente*: el dedicado a «La economía del Espíritu Santo» y el capítulo conclusivo. Valga como ejemplo un texto de este último:

«La vía apofática de la teología oriental es el arrepentimiento de la persona humana ante la faz del Dios vivo. Es el cambio incesante del ser que tiende a su plenitud, a la unión con Dios que se efectúa por la gracia divina y la libertad humana. Pero la plenitud de la divinidad, la realización última, a la que tienden las personas creadas, se abre en el Espíritu Santo. Él es el Mistagogo de la vía apofática, cuyas negaciones señalan la presencia de lo Innombrable, de lo ilimitado, de la Plenitud absoluta. Es la tradición secreta en la tradición manifestada a todos, predicada a voces. Es el misterio que permanece oculto en las enseñanzas de la Iglesia, a la vez que les confiere el carácter de certidumbre, la evidencia interior, la vida, el calor y la luz, propios de la verdad cristiana [...] La actitud apofática en la que se puede ver el carácter fundamental de todo el pensamiento teológico de la tradición oriental es un homenaje incesantemente rendido al Espíritu Santo, que suple todas las insuficiencias, hace superar todas las limitaciones, confiere al conocimiento de lo Incognoscible la plenitud de la experiencia, transforma las tinieblas divinas en luz, en la que comunicamos con Dios»⁴⁸.

1.6. APOFATISMO Y PERSONA

Antes incluso de poder elegir entre vía positiva y vía negativa, necesitamos una realidad previa que nos precede y nos funda: es el yo de Dios, que nos es dado gratuitamente *a priori*. A continuación, necesitamos el tú del hombre que responda. En efecto, Lossky afirma que «en cuanto imagen de Dios, el hombre es un ser personal colocado frente a un Dios personal. Dios se dirige a él como a una persona y el hombre le responde»⁴⁹. Nos encontramos así con que gran parte de la obra de Lossky es antropológica. Diríamos que sus postulados son las consecuencias prácticas de sus principios teológicos. Para nuestro autor la antropología cristiana no ha

⁴⁸ Lossky. *Teología mística*, 177.

⁴⁹ Lossky. *Teología mística*, 91.

tenido una elaboración suficiente, entre otros motivos porque conceptos como «persona» o «voluntad» o «naturaleza humana» han perdido su carácter teológico y se han cargado de contenidos filosóficos⁵⁰. Y de ahí su preocupación por los temas antropológicos, siempre desde un esquema descendente: de los dogmas revelados (Trinidad y encarnación) a la realidad humana creada⁵¹. Para Lossky la categoría antropológica fundamental será el hecho de que el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios» y, por lo tanto, conocer al hombre a partir del Dios de quien es imagen y semejanza, que es el esquema descendente de la antropología ortodoxa, frente a la antropología occidental que conoce primero al hombre para desde él conocer a Dios⁵². Junto a esto, el gran descubrimiento de la antropología losskiana será el carácter kenótico de la persona —una intuición que hereda de Bulgakov— y que le lleva a un apofatismo también en lo antropológico:

«La imagen de Dios en el hombre, en la medida en que es perfecta, es necesariamente incognoscible, según san Gregorio Niseno, pues al reflejar la plenitud de su Arquetipo debe poseer también la incognoscibilidad del ser divino. Por esa razón no se puede definir en qué consiste la imagen de Dios en el hombre»⁵³.

1.7. APOFATISMO Y LITURGIA

Ya hemos señalado que el apofatismo está presente por doquier en la vida ortodoxa. Un ejemplo es la liturgia, de modo que «este sentido de la inefable realidad divina se refleja en la celebración litúrgica, donde todos los fieles del Oriente cristiano perciben tan profundamente el sentido del misterio»⁵⁴. En efecto, el apofatismo consiste en negar lo que Dios no es. Eliminamos en primer lugar toda la creación, tanto la gloria cósmica de los cielos estrellados como la luz inteligible de los cielos angélicos. Después, excluimos los más elevados atributos, como la bondad, el amor, la sabiduría. Excluimos, al fin, al ser mismo. Dios no es nada de todo esto.

⁵⁰ Cfr. Lossky. *À l'image*, 182.

⁵¹ Cfr. Lossky. *À l'image*, 183.

⁵² Cfr. Lossky. *Teología mística*, 84-85.

⁵³ Lossky. *Teología mística*, 87.

⁵⁴ San Juan Pablo II, Carta apostólica *Oriente lumen*, con ocasión del centenario de la *Orientalium dignitas* de León XIII (2 de mayo de 1995) n.º 6.

En su misma naturaleza es incognoscible, él «no es» y, sin embargo, y ésta es la paradoja cristiana, es un Dios que me llama y que se me revela como personal y vivo, al que puedo tutear⁵⁵. En la liturgia de san Juan Crisóstomo, antes del padrenuestro, rezamos: «Y danos, Señor, el atrevernos a invocarte con confianza y sin temor, llamándote Padre». El texto griego dice exactamente: «a ti, ἐπουράνιον Θεόν [es decir, Dios Supra-Celeste, al que no podemos nombrar, Dios apofático], te nombramos Padre y osamos invocarte». Rezamos para tener la audacia y la simplicidad de decir «tú» a Dios⁵⁶.

1.8. APOFATISMO Y DOGMAS

Los dogmas no son «verdades abstractas, autoridades exteriores impuestas, desde el exterior, a una fe ciega, razones contrarias a la razón, recibidas por obediencia y adaptadas luego a nuestro modo de entendimiento», sino «misterios revelados, principios de un conocimiento nuevo que se abre en nosotros y adapta nuestra naturaleza a la contemplación de las realidades que sobrepasan a cualquier entendimiento humano»⁵⁷. De ahí que los dogmas tengan también este sentido negativo y apofático que ahora examinaremos⁵⁸.

En este sentido, «el apofatismo nos enseña a ver en los dogmas de la Iglesia ante todo un sentido negativo, una prohibición a nuestro pensamiento

⁵⁵ Cfr. *Écrits théologiques*, 538.

⁵⁶ Cfr. *Écrits théologiques*, 538. Nótese que los católicos latinos tenemos una fórmula parecida en una de las introducciones al padrenuestro en la celebración de la eucaristía: «Præcèptis salutáribus móniti, et divína institutióne formáti, *audémus dícere*» (la *cursiva* es nuestra).

⁵⁷ Lossky. *Teología mística*, 177.

⁵⁸ «Antinómico o negativo, el dogma se niega a apoderarse de Dios: permite a Dios apoderarse de nosotros, llenarnos de su luz. Se comprende entonces que la *via negativa (apofática)*, tan característica de la teología dogmática del Oriente cristiano, no sea el medio, sino más bien la espera y la expresión de esta aprehensión del intelecto por la gracia [...] El dogma aparece, pues, como el principio de una experiencia decisiva, de una luminosa evidencia en el Espíritu Santo. Ninguna oposición, por consiguiente, entre la mística y la teología: “el que ora verdaderamente es teólogo”. El conocimiento teológico es inseparable de la santificación, es decir, de un cambio ontológico del que conoce: conocer es ser, o más bien, *ser con*, es encontrar, es decir, metamorfosearse en la luz de una presencia»: Olivier Clément. *La Iglesia ortodoxa*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990, 50.

de seguir sus vías naturales y de formar conceptos que reemplacen a las realidades espirituales»⁵⁹. No se trata de cambiar los dogmas para adecuarlos a nuestro pensamiento, sino justamente lo contrario:

«Los dogmas de la Iglesia suelen presentarse a la razón humana con forma de antinomias tanto más irresolubles cuanto más sublime es el misterio que expresan. No se trata de suprimir la antinomia adaptando el dogma a nuestro entendimiento, sino de cambiar nuestra mente, para que podamos alcanzar la contemplación de la realidad que se revela a nosotros, elevándonos hacia Dios y uniéndonos a él en mayor o menor medida»⁶⁰.

Así, el dogma de Calcedonia es «la culminación de un largo combate contra las tentaciones de racionalizar la encarnación escamoteando bien la divinidad, bien la humanidad de Cristo»⁶¹. Y apofáticas son también las cuatro características de la unión hipostática según este dogma —sin mezcla, sin cambio, sin división, sin separación—, pues todas ellas son negativas y «rodean apofáticamente el misterio de la encarnación, pero nos prohíben imaginar el cómo» se ha producido⁶². O consideremos lo que Lossky escribe en lo que parece ser una crítica más o menos explícita al dogma «romano» de la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos:

«El tránsito supremo por el que la Madre de Dios alcanza la gloria celeste de su Hijo es celebrada por la Iglesia el día de la Asunción: una muerte que, según la convicción íntima de la Iglesia, no podía no estar seguida por la resurrección y la ascensión corporal de la Toda santa. Es difícil hablar, y no menos difícil pensar, los misterios que la Iglesia

⁵⁹ Lossky, *Teología mística*, 32.

⁶⁰ Lossky, *Teología mística*, 33.

⁶¹ Lossky, *Écrits théologiques*, 597.

⁶² Cfr. Lossky, *Écrits théologiques*, 600. «Lo que sorprende en esta fórmula es su carácter apofático; en efecto, la unión de ambas naturalezas está expresada por cuatro definiciones negativas: ἀσυχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως. Conocemos el hecho de la unión de ambas naturalezas en una sola persona, pero el “cómo” de tal unión sigue siendo para nosotros un misterio fundado en la distinción-identidad incomprensible de la naturaleza y de la persona. Cristo, persona divina, tendrá, pues, en sí dos principios diferentes y unidos al mismo tiempo. Se podrá decir que el Hijo de Dios sufrió y que murió en la cruz, pero conforme a lo que podía sufrir y morir, conforme a su humanidad. Se podrá decir igualmente que naciendo como niño en el pesebre de Belén, colgando en la cruz o reposando en la tumba, no dejó de gobernar por su omnipotencia el conjunto del mundo creado, en virtud de su divinidad que no sufre cambio alguno»: Lossky, *Teología mística*, 106.

guarda en el fondo aparente de su conciencia interior. Aquí toda palabra proferida parece grosera, toda tentativa de formulación parece un sacrilegio [...] Más que un objeto de nuestra fe, es un fundamento de nuestra esperanza: fruto de la fe, madurado en la Tradición.

Callémoslos, por tanto, y no intentemos dogmatizar sobre la gloria suprema de la Madre de Dios. No seamos demasiado locuaces como los gnósticos que, queriendo decir más de lo que no hacía falta —más de lo que no podían— han mezclado la cizaña de sus herejías con el trigo puro de la tradición cristiana»⁶³.

1.9. APOFATISMO E ICONOS

Para expresar lo divino, el arte del icono sigue el mismo camino que la teología. Entonces, tanto una como la otra serán siempre insuficientes, constituyendo una suerte de fracaso ante lo inefable del misterio⁶⁴. Lossky

⁶³ Lossky. *À l'image*, 206-207. «Al final de su artículo “Panaghia”, Vladimir Lossky llama a no dogmatizar sobre la gloria suprema de la Madre de Dios. Sin duda, esto es debido al hecho de que la Iglesia ortodoxa no acepta, en lo concerniente a la Madre del Salvador, otras afirmaciones dogmáticas fuera de la de Éfeso. Pero de aquí brotan verdades que no son accesibles sino en la Tradición de la Iglesia: las cualidades de la Virgen son cantadas en la liturgia y propuestas como ejemplo: “La place de la Mère de Dieu dans la théologie de V. Lossky”. *Contacts* 62 (2010): 83.

⁶⁴ «Para expresar lo divino, el arte del icono sigue el mismo camino que la teología. Uno y otra deben expresar lo que no puede serlo por medios humanos, pues toda expresión será siempre imperfecta e insuficiente. No hay palabras, colores o líneas que puedan mostrar el Reino de Dios tan claramente como representamos y describimos nuestro mundo. La iconografía y la teología son conscientes de que se encuentran ante un problema irresoluble, el de expresar mediante medios del mundo creado lo que sobrepasa infinitamente a la creación. No puede haber aquí éxito posible ya que el Representado mismo es indecible. Por muy elevado en su contenido y por muy bello que sea el icono, jamás podrá ser perfecto, al igual que tampoco lo será ninguna imagen verbal. En este sentido, el arte del icono, como toda teología, supone siempre un fracaso. Sin embargo, es precisamente en este fracaso donde reside el valor de uno y de otra: el arte del icono y la teología alcanzan las cimas de las posibilidades humanas y se muestran insuficientes. Esta es la razón por la que los medios de los que se sirve el arte sacro para indicar el Reino de Dios no pueden sino ser simbólicos, análogos a las parábolas de la Escritura santa. El contenido expresado por este lenguaje simbólico es el mismo en el icono y en la Escritura»: Léonide Ouspensky. “Le sens et le langage des icônes”. En *Les sens des icônes*, Léonide Ouspensky & Vladimir N. Lossky, 48. París: Cerf, 2007.

advierde que el momento apofático, en tanto que consciencia de fracaso intelectual, está presente en la mayor parte de los teólogos cristianos, siendo raras las excepciones. Dicho momento apofático, continúa Lossky, no es extraño al arte sacro, «donde el fracaso de los medios de expresión artística, deliberadamente apreciado en el arte mismo de la iconografía, corresponde a la docta ignorancia del teólogo»⁶⁵. Nuestro autor continúa explicándose:

«La apófasis del antiguo Testamento, que se expresaba en la prohibición de toda imagen, fue suprimida por el hecho de que “la Imagen de la substancia del Padre” se ha revelado, habiendo asumido la naturaleza humana. Pero un nuevo momento negativo entra en el canon de los iconos, ya que el esquematismo sagrado es una llamada a la indiferencia, a la purificación de los sentidos, a fin de contemplar en la expresión sensible a la Persona divina venida en la carne»⁶⁶.

Este apofatismo iconográfico se unirá al apofatismo litúrgico en el hecho mismo del iconostasio que precede al altar en las Iglesias orientales. Los sagrados misterios de la divina liturgia son santos y terribles y están protegidos por el lenguaje inefable de los santos iconos. La nueva alianza está custodiada precisamente por el Cristo en majestad, Pantocrátor, que un día volverá para juzgar a vivos y muertos. Él preside el iconostasio, flanqueado por su santa Madre y por su Precursor. «El antiguo Testamento culmina en estos dos seres que la iconografía exalta a ambas partes del Cristo en gloria, la Esposa y el amigo del Esposo»⁶⁷.

2. RECEPCIÓN CRÍTICA DEL APOFATISMO DE LOSSKY

Una vez expuesto suscintamente el apofatismo losskiano, vamos ahora a reseñar la recepción crítica del mismo. A partir de su muerte en 1958, el pensamiento de Lossky queda cerrado, lo que ha impedido un fecundo diálogo teológico sobre muchos puntos de su pensamiento. Uno de ellos ha sido el del apofatismo y la teología negativa, tan central en el pensamiento del autor que estamos estudiando. Veamos qué han pensado algunos autores sobre este asunto central de la obra teológica de Vladimir N. Lossky.

⁶⁵ Lossky. *Á l'image*, 7.

⁶⁶ Lossky. *Á l'image*, 8.

⁶⁷ Lossky. *Écrits théologiques*, 593.

2.1. S. TYSZKIEWICZ

Reseñamos en primer lugar al jesuita ucraniano S. Tyszkiewicz, quien acostumbrado a tratar con los eclesiásticos de rito bizantino, no podía por menos de interesarse por la *Teología mística* losskiana y publicó en 1959 un artículo titulado “La espiritualidad de la Iglesia de Oriente según Vladimir Lossky”⁶⁸. Asombrado por la afirmación de que toda la teología oriental es apofática, critica el hecho de que Lossky proyecte sobre toda la Iglesia de Oriente la teología del Pseudo-Areopagita, excluyendo de esta manera cualquier otra, criticando a santo Tomás y eliminando con resolución toda teología abstracta y puramente intelectual⁶⁹. En este sentido, hará cuatro puntualizaciones.

La primera es que la banalización de toda teología positiva, de toda afirmación de orden intelectual —cuando se trata del conocimiento apofático de Dios— predispone cuando menos al agnosticismo y deja las puertas abiertas al relativismo con todas sus consecuencias. Lossky cree evitar esto apelando al hecho de que no se trata de un mero conocimiento sino de la unión con Dios, pero la unión y el amor sin un conocimiento previo es algo ilusorio, arriesgado y no tiene casi nada que ver con el auténtico misticismo, que es el de los santos⁷⁰.

En segundo lugar, la reprobación tan radical del apofatismo es contraria al pensamiento de los Padres griegos, que no cesan de repetir que el hombre es un animal «lógico», destinado, por esto mismo, a conocer a Dios y a unirse a él por el cumplimiento de su voluntad en el amor. El apofatismo radical de Dionisio y de algunos místicos orientales tras el cisma del s. XI difiere, en gran parte, del apofatismo moderado, razonable y conforme a la doctrina católica de la mayor parte de los Padres como el Nacianceno o san Basilio⁷¹.

Por otro lado, y sería la tercera observación, las afirmaciones categóricas de Lossky sobre el apofatismo y el puesto preeminente de la doctrina areopagítica al respecto, no son compartidas por todos los teólogos orientales, no existiendo unanimidad al respecto⁷².

⁶⁸ Cfr. Stanislas Tyszkiewicz. “La spiritualité de l’Église d’Orient selon Vladimir Lossky”. *Gregorianum* 31 (1950): 605-612.

⁶⁹ Cfr. Tyszkiewicz. “La spiritualité de l’Église d’Orient”, 606-607.

⁷⁰ Cfr. Tyszkiewicz. “La spiritualité de l’Église d’Orient”, 607.

⁷¹ Cfr. Tyszkiewicz. “La spiritualité de l’Église d’Orient”, 607.

⁷² Cfr. Tyszkiewicz. “La spiritualité de l’Église d’Orient”, 607.

Por último, parece que Lossky comprende el apofatismo en algunos lugares de su obra en el sentido siguiente: por nuestras meras fuerzas intelectuales, sin la iluminación de la gracia, no podemos acceder a las verdades reveladas. Pero en esta formulación no hay por qué ver un rasgo característico del cristianismo oriental, pues esta verdad está muy acentuada en el catolicismo, incluso más todavía que en la teología oriental⁷³.

2.2. G. FLOROVSKY

El siguiente autor que reseñamos es G. Florovsky, máximo representante de la «síntesis neopatrística», que critica el apofatismo de Lossky en una recensión a la edición inglesa de la *Teología mística de la Iglesia de Oriente*⁷⁴. Florovsky indica que Lossky abre su libro con dos admirables capítulos sobre la «teología apofática»⁷⁵. Lossky se plantea el problema del conocimiento, en especial, si es posible un conocimiento «no-simbólico» de Dios. «La respuesta de Lossky, dice Florovsky, es rígidamente negativa. Se conoce a Dios sólo por el “no-conocimiento”. La respuesta puede ser verdadera y correcta. Pero quizás necesita una cuidadosa puntualización»⁷⁶. Florovsky sugiere que se compare la interpretación que Lossky hace de santo Tomás con otras interpretaciones, por ejemplo, e insiste en que al ultimísimo conocimiento de Dios se accede sólo «por la fe», en una «experiencia» que trasciende todo, «la razón lógica», incluso aun cuando la visión por la fe sea una «visión noética», según la tradición de los Padres griegos⁷⁷. La «vida en Dios» es una descripción más adecuada para referirnos a la última meta y finalidad de la existencia humana que el llamarla simplemente «conocimiento», pero, por otra parte, «el “conocimiento” es también una parte integral de esta “vida” beatífica»⁷⁸. Resumiendo, podríamos decir que, a Florovsky, el apofatismo de Lossky le parece demasiado radical, demasiado racional, poco existencial.

⁷³ Cfr. Tyszkiewicz. “La spiritualité de l’Église d’Orient”, 607.

⁷⁴ Cfr. Georges Florovsky. “The Mystical Theology of the Eastern Church. Vladimir Lossky”. *The Journal of Religion* 38 (1958): 207-208.

⁷⁵ Cfr. Florovsky. “The Mystical Theology”, 207.

⁷⁶ Florovsky. “The Mystical Theology”, 207.

⁷⁷ Cfr. Florovsky. “The Mystical Theology”, 207.

⁷⁸ Florovsky. “The Mystical Theology”, 207.

2.3. R. D. WILLIAMS

El que fuera primado de la Iglesia de Inglaterra, el arzobispo Rowan Williams, es uno de los mayores expertos en la teología de Lossky, habiendo preparado su tesis doctoral sobre la obra de nuestro autor. Dicho trabajo fue el primer intento sistemático de presentar el pensamiento del teólogo ruso afincado en París. En un capítulo titulado «The *via negativa*», Williams pasa revista al apofatismo de Lossky, ofreciendo los siguientes puntos de crítica.

El anglicano alaba el intento de Lossky por presentar un análisis pormenorizado de las expresiones históricas de la *via negativa*, análisis que concluye que el uso de la apófasis en la historia del pensamiento cristiano no es homogéneo⁷⁹. Sin embargo, critica que el tratamiento que Lossky hace de la historia apofática de los primeros siglos es un tanto esquemático. A juicio de Williams, parecería que el Pseudo-Dioniso y san Gregorio Palamas han ofrecido una *via media* en la espiritualidad oriental, una posición de equilibrio frente a las posiciones exageradas, más bien erróneas, de otros autores como Orígenes⁸⁰. Pero nos encontramos con el problema de un san Gregorio de Nisa, que es incluido por Lossky dentro de la corriente ortodoxa —en el doble sentido de la palabra— pero que, sin embargo, en cierto sentido, es más bien cercano a la heterodoxia de Orígenes⁸¹. La síntesis que comprende a san Ireneo, los Capadocios, Dionisio, san Máximo, san Simeón y Palamas no tiene por qué significar el rechazo de la teología de Clemente, Orígenes, los antioquenos y Evagri⁸². Por otra parte, dado que Lossky no hace una defensa filosófica de sus tomas de postura, sus estudiosos se encuentran con piezas del puzle que no encajan respecto a ciertas actitudes en relación al pensamiento patrístico⁸³.

La crítica de Williams al apofatismo de Lossky termina con una aseveración positiva: hay una coherencia interna en todo el pensamiento de nuestro autor. Se comprueba una unidad en su pensamiento y en su obra, de modo que no se puede poner en duda un área cualquiera de la

⁷⁹ Cfr. Rowan D. Williams. *The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: an Exposition and Critique*. Oxford, 1975, 64.

⁸⁰ Cfr. Williams, 77.

⁸¹ Cfr. Williams, 78.

⁸² Cfr. Williams, 90.

⁸³ Cfr. Williams, 91-92.

teología losskiana sin que las demás se resientan. Una comprensión del personalismo de Lossky requiere la asunción de la importancia fundamental que para él tiene el apofatismo, considerado como la expresión del fundamento de toda teología en «la autorrevelación de Dios en el silencio»⁸⁴. En el corazón de su teología subyace la negación de que la esencia de la fe cristiana pueda ser expresada en términos de categorías lógicas precisas, y no que nuestro autor favorezca el irracionalismo o la incoherencia, como puede verse por el rigor y la consistencia de su producción teológica⁸⁵. Pero Lossky ve la coherencia última de la fe en la «coherencia personal» del «sí» del hombre a Dios y de su fidelidad a Dios en la tradición y en la comunidad creyentes, de modo que «una de las primeras tareas de la teología es mostrar cómo es posible que el hombre sea capaz de reflejar también la obra de Dios»⁸⁶.

2.4. D. STĂNILOAE

Pasémonos ahora de nuevo a la Ortodoxia y examinemos a un autor muy cercano, por tanto, a los planteamientos de Lossky, pero que también critica su apofatismo. Se trata del teólogo rumano D. Stăniloae, admirador de Lossky y al que cita abundantemente en su obra *Espiritualidad ortodoxa*. Lossky considera que el apofatismo consiste únicamente en la teología negativa y en la visión de la luz divina. Pero, con los escritos de san Gregorio Palamas en la mano, Stăniloae demuestra que hay otro paso intermedio, el de la oración pura, así como el hecho de que la inmersión en la luz divina no es una mera contemplación, sino que consiste en recibir un conocimiento superabundante, lo que supone un proceso que no tiene fin. Lossky no incluiría en sus escritos nada sobre este paso de la oración pura y tampoco se extiende en el análisis sobre el proceso de la luz divina⁸⁷. Sin embargo, en algún punto de sus obras, Stăniloae llegará a afirmar que la visión de Lossky sobre la luz divina es

⁸⁴ Williams, 92.

⁸⁵ Cfr. Williams, 92.

⁸⁶ Rowan D. Williams. «La voie négative et les fondements de la théologie. Une introduction à la pensée de V. N. Lossky». *Contacts* 31 (1979): 180.

⁸⁷ Cfr. Adrian Agachi. *The neo-palamite synthesis of father dimitru stăniloae*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013, 161.

correcta⁸⁸. Por otra parte, el rumano desconocía la obra de Lossky sobre la *Visión de Dios*, donde se trata abundantemente sobre la luz divina.

Otro aspecto en el que Stăniloae está en desacuerdo con Lossky es en el desprecio de este último por la teología catafática o afirmativa. Para el teólogo rumano todo el proceso catafático está permeado por la teología negativa. De esta manera, la experiencia de las energías increadas tiene lugar de tal forma que lleva a una forma de conocimiento. Incluso en la etapa más elevada de la unión con Dios, no hay para Stăniloae una ignorancia absoluta, como sí que la hay para Lossky, sino sólo una ignorancia que es un conocimiento que supera toda forma de saber anterior. Estas son sus palabras:

«Lossky está en lo cierto cuando dice que el apofatismo está presente en todos los pasos del ascenso espiritual. Pero a veces da la impresión de que acentúa tanto la incomprendibilidad de Dios que excluye incluso otros tipos de conocimiento, aunque por otra parte, deja claro que no desdeña un conocimiento de Dios mediante la experiencia, sino sólo un conocimiento conceptual. Pero si, en cualquier momento, fuera posible decir algo positivo sobre Dios, entonces no podríamos hablar ya de una “total y absoluta incomprendibilidad”, como [Lossky] afirma en otros momentos. Quizá esto se deba al hecho, así lo parece, de que no se preocupa de los diferentes pasos del apofatismo»⁸⁹.

En el volumen I de su *Teología dogmática*, Stăniloae, afirma que «si Dios es trascendente, es personal». El conocimiento apofático cristiano implica que Dios se ha abajado para conocer la capacidad que el hombre tiene de alcanzarle, en la medida en que ello supone también la trascendencia de Dios. En efecto, Dios desciende a través de sus energías, mientras que su carácter personal asegura su trascendencia. Su persona trasciende incluso su infinitud⁹⁰. En este sentido, Stăniloae, observa que también Lossky ha explicado la teología apofática de Oriente desde el carácter personal de Dios, pero que les distingue la perspectiva respecto al conocimiento de ese Dios (sólo apofático en Lossky, catáfático y apofático en Stăniloae)⁹¹.

⁸⁸ Cfr. Kevin M. Berger: “An Integral Approach to Spirituality: the *Orthodox Spirituality* of Dumitru Stăniloae”. *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2004): 141, nota 11.

⁸⁹ D. Stăniloae. *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica*. București, 1992, 194.

⁹⁰ Cfr. D. Stăniloae. *Teologia Dogmatică ortodoxă*. Vol. 1. București, 1996, 87.

⁹¹ Cfr. D. Stăniloae. *Teologia Dogmatică ortodoxă*. Vol. 1. București, 1996, 87 nota 7.

2.5. J. ZIZIOULAS

Es muy interesante la crítica del también ortodoxo J. Zizioulas, actual metropolitano Juan de Pérgamo. Mientras que Lossky insiste en el apofatismo, el primero insiste en la ontología de la comunión. Lossky sería para Zizioulas «un típico representante de la tradición eslavófila de un misticismo de la *Sobornost*», que avanza en una comprensión del apofatismo que no se encuentra en los Padres griegos⁹², por lo que no deja de ser sorprendente que Zizioulas catalogue a Lossky dentro de la escuela de la filosofía rusa de la religión, escuela que nuestro autor rechazaba radicalmente. La comprensión losskiana del apofatismo estaría así más cercana al neoplatonismo que a la patrística griega, a la que Zizioulas entiende como un vivir enraizado en la comunión eucarística con el Dios trinitario. Además, el apofatismo de Lossky corre el peligro de caer en un «trinitarismo místico» en el que las particularidades de las personas divinas son anuladas a favor de la esencia única⁹³. Sin embargo, en este caso, la crítica del actual metropolitano no está justificada, pues ha olvidado el siguiente principio formulado por Lossky: la teología negativa no llega jamás hasta la negación de las personas. Además, la teología de las divinas energías tiene más peso en Lossky que en Zizioulas. Con todos estos elementos, podemos concluir que, para Zizioulas, la teología de Lossky, a causa de su apofatismo, sufre de incoherencias internas. En efecto, este tipo de apofatismo no puede expresar la ontología de la comunión y cae precisamente en lo que critica en la teología occidental: una ontología de la substancia ajena al pensamiento oriental.

2.6. S. E. ROGOBETE

El teólogo rumano S. E. Rogobete nos ofrece una crítica bastante radical de apofatismo de Lossky⁹⁴. Comienza subrayando dos aspectos

⁹² Cfr. Johannes Zizioulas. “El ser de Dios y el ser del hombre” [en griego]. *Synaxis* 37 (1991): 21-22 cita en 22.

⁹³ Cfr. Zizioulas. “El ser de Dios”, 21-22.

⁹⁴ Cfr. Silviu E. Rogobete. “Mystical Existentialism or Communitarian Participation?: Vladimir Lossky and Dumitru Stăniloae”. En *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, editado por L. Turcescu, 167-207. Iași – Oxford – Palm Beach – Portland, 2002.

positivos de nuestro autor: el primero es el hecho de que la teología no es un ejercicio abstracto racional, sino una relación contemplativa con el Dios vivo; el segundo es la unión entre teología y misticismo, si bien esto, al presentarse como la teología por excelencia, deja en una posición incómoda toda formulación dogmática⁹⁵. En este sentido, Lossky obra para Rogobete con un error de categorías pues denomina como «único» lo que es «superior». La teología oriental, siguiendo a Dionisio, ha visto en el apofatismo una vía superior a la teología catafática, pero Lossky se inclina por un «apofatismo total» que tiene consecuencias en todos los campos de su obra teológica: el apofatismo se convierte, por ejemplo, no sólo en su forma de acercarse a Dios, sino también en el modo de comprender la persona humana⁹⁶.

A un nivel metafísico, el apofatismo total de Lossky le lleva a la «incomoscibilidad fundamental de Dios», que supone afirmar la Trinidad como el dogma antinómico por excelencia y, en cuanto que en ella se dan relaciones de origen o personales, abrir la puerta para un concepto apofático de la persona o una radical antropología apofática⁹⁷, de modo que la epistemología losskiana ha moldeado su antropología: la persona está cautiva de su naturaleza y no es posible ninguna definición positiva de ella⁹⁸.

Sin embargo, al escuchar los cantos de sirena existencialistas de la modernidad, Rogobete se plantea finalmente una pregunta. ¿Qué es lo que ha determinado la antropología y el apofatismo de Lossky? ¿Realmente la tradición de la Iglesia de Oriente modelada por la teología negativa o el existencialismo personalista de Berdiaev?⁹⁹.

2.7. P. BERNARDI

El estudioso P. Bernardi¹⁰⁰ nos ofrece una original crítica al apofatismo losskiano. Se pregunta si no estamos ante un apofatismo positivo,

⁹⁵ Cfr. Rogobete, 169-170.

⁹⁶ Cfr. Rogobete, 170.

⁹⁷ Cfr. Rogobete, 170-171.

⁹⁸ Cfr. Rogobete, 175.

⁹⁹ Cfr. Rogobete, 176.

¹⁰⁰ Cfr. Piergiuseppe Bernardi. “La fede nella prospettiva della Chiesa d’Oriente secondo V. Lossky”. En *La fede. Evento e promessa*, dirigido por P. Coda y C. Hennecke,

entendiendo esta positividad en el sentido de que ha sido algo positivo el hecho de que Lossky haya basado su teología en el apofatismo. Si bien es verdad que la reducción de la teología occidental a la escolástica y a la teología manualística es una visión simplista —no olvidemos que estamos hablando de mediados del siglo pasado, cuando los distintos movimientos de renovación que confluían en el Concilio Vaticano II estaban ya más o menos desarrollados—, hay que reconocer, según Bernardi, que el intento de Lossky de presentar la Ortodoxia a Occidente bajo el hilo conductor del apofatismo fue un acierto en su tiempo¹⁰¹. En la época en la que vivió Lossky, el desconocimiento entre católicos y ortodoxos era mutuo y su obra fue, ciertamente, un fermento¹⁰². Lossky confronta las dos teologías de forma que quede bien claro que una teología más intelectual y científica, que tiene a Dios simplemente como objeto, pierde el componente unitivo-existencial de la auténtica relación con Dios mediada por el apofatismo¹⁰³. Con todo, Bernardi no ignora los peligros del apofatismo losskiano y afirma que éste puede convertirse en un tipo de coartada que, permitiendo la elaboración de un discurso sobre el misterio cristiano más bien estructurado, se puede utilizar después como elemento con el que jugar cuando lo no dicho parece servir mucho mejor que lo dicho para expresar la decisión de un aspecto específico del discurso¹⁰⁴. Un ejemplo de esto sería la utilización del apofatismo aplicado al rol, tanto intratrinitario, como extratrinitario, de la figura del Padre, una figura que, a pesar de estar puesta en un horizonte radicalmente antinómico, termina apareciendo en Lossky con un fondo de positividad¹⁰⁵. Esto, termina diciendo Bernardi, no es una crítica a un uso instrumental del apofatismo, sino la constatación de que la teología oriental, al aplicar el apofatismo al misterio cristiano, no está exenta de una aproximación también catafática¹⁰⁶.

335-351. Roma: Città Nuova, 2000; Íd. *Trinità e rivelazione: le due economie in V. Lossky*. Roma: Città Nuova, 2004.

¹⁰¹ Cfr. Bernardi. *Trinità e rivelazione*, 215-216.

¹⁰² Cfr. Bernardi. *Trinità e rivelazione*, 215-216.

¹⁰³ Cfr. Bernardi. *Trinità e rivelazione*, 216-217.

¹⁰⁴ Cfr. Bernardi. *Trinità e rivelazione*, 217.

¹⁰⁵ Cfr. Bernardi. *Trinità e rivelazione*, 217.

¹⁰⁶ Cfr. Bernardi. *Trinità e rivelazione*, 217.

2.8. P. PROSPERI

Por su parte, el también italiano P. Prospero concluye su voluminoso estudio sobre el apofatismo y el personalismo en el pensamiento de V. N. Lossky señalando tres puntos débiles en el apofatismo de nuestro autor. Todo ello se centra en la relación entre apofatismo y Trinidad y tiene que ver con las fuentes inspiradoras de Lossky —el Pseudo-Dionisio y san Gregorio Palamas—, así como con la distinción de un modo doble de existencia de la Trinidad: supraesencial, y por tanto incognoscible, por un lado; energético, y por tanto, cognoscible, por otro¹⁰⁷. Prospero señala que esta distinción es bastante problemática y señala los siguientes interrogantes:

En primer lugar, ya que las relaciones de origen en la Trinidad supraesencial (Padre, Hijo y Espíritu santo) son, de algún modo, cognoscibles, resulta que entre el dogma trinitario y la apófasis «absoluta» hay una contradicción irresoluble¹⁰⁸. En efecto, hablar de relaciones de origen supone inevitablemente un cierto expresarse analógico sobre la supuestamente incognoscible y oculta esencia de Dios, si no quiere separarse (y no simplemente distinguirse) persona y esencia en Dios¹⁰⁹.

En segundo lugar, la neta separación entre Trinidad inmanente (supraesencial) y revelación económica (Trinidad energética) implica que el hombre divinizado, al no tener ningún acceso de participación a las relaciones trinitarias, «corre el riesgo» de ponerse en relación no con el Padre, por el Hijo en el Espíritu, sino ¡con el Supraesencial incognoscible!¹¹⁰. El hecho de la Trinidad, afirmado de por sí, pierde relevancia respecto al contenido concreto de la vida divina de la que el hombre participa, de modo que la única diferencia que realmente contaría es la existente entre esencia imparticipable y energías participadas: el hombre se encuentra ahora unido a un Dios que podría ser el absolutamente trascendente, sin que se necesite que sea para nada Uno y Trino¹¹¹.

¹⁰⁷ Cfr. Paolo Prospero. *Al di là della parola: apofatismo e personalismo nel pensiero di Vladimir Losskij*. Roma: Città Nuova, 2014, 596-599.

¹⁰⁸ Cfr. Prospero, 599.

¹⁰⁹ Cfr. Prospero, 599.

¹¹⁰ Cfr. Prospero, 599.

¹¹¹ Cfr. Prospero, 599.

Por último, si la revelación económica no nos muestra a otro sino a Dios en cuanto incognoscible, entre economía y teología se abre una desafección que conduce paradójicamente a una radical devaluación de la primera, que debe ser «superada» en la apófasis absoluta¹¹². Lossky busca superar este riesgo de muchos modos, pero, de hecho, la forma misma con la que ha pensado la relación entre catábasis «revelativa» y anábasis «unitiva», entre economía del Verbo y economía del Espíritu, es una relación de sucesiones que termina por afirmar la necesidad de trascender toda mediación (humanidad de Cristo, Escritura, dogma) hacia un supraformal respecto al que *Eikón* y *Lógos* mantienen difícilmente la plenitud definitiva de su valor¹¹³.

2.9. A. PAPANIKOLAOU

Otro ortodoxo griego, en este caso A. Papanikolaou, nos ofrece su crítica a Lossky, que se centra en la dificultad con la que nuestro autor se encuentra para extender su método teológico a las diversas disciplinas teológicas, por ejemplo, la antropología. Así, Lossky puede decir que Dios es bueno, que es belleza, que es verdad, pero todo ello resulta un pálido reflejo de la esencia divina; puede decir que Dios Trinidad existe, pero no como existe realmente¹¹⁴. De igual manera, Lossky habla de la persona humana como éxtasis, libertad y amor, así como de la centralidad de la noción teológica de «persona humana», pero no dispone de un aparato terminológico que traduzca todas estas aseveraciones, pues la epistemología apofática ha constreñido la antropología relacional¹¹⁵.

Por otra parte, la crítica a Lossky de este autor plantea la cuestión de si el apofatismo losskiano tiende a dar prioridad a la esencia una de Dios frente a las personas divinas y si esta distinción tiene consecuencias en otros campos teológicos y no sólo en el trinitario¹¹⁶. En este sentido, afirma Papanikolaou que habría que preguntarse por la soteriología, en la

¹¹² Cfr. Prospero, 600.

¹¹³ Cfr. Prospero, 600.

¹¹⁴ Cfr. Aristotle Papanikolaou. "Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizoulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God". *Modern Theology* 19 (2003): 376.

¹¹⁵ Cfr. Papanikolaou. "Divine Energies", 376.

¹¹⁶ Cfr. Papanikolaou. "Divine Energies", 376.

que parece que el concepto soteriológico primario son las divinas energías de Dios y no las personas de la Trinidad¹¹⁷. Para Lossky la salvación es participación en la existencia personal de Dios, en su trinidad. Pues bien, dado que las divinas personas comunican las divinas energías y que la participación en dichas energías es menos que la participación en la existencia triúnica de Dios —la persona divina es evidentemente más que una participación en sus energías—, ¿cómo resolvemos el problema de la salvación?¹¹⁸.

En definitiva, afirmar que no se puede hablar de Dios en el ámbito de la teología, puesto que este Dios está envuelto en la tiniebla del apofatismo, nos lleva, paradójicamente, a que la «esencia» siga siendo el concepto primario en el discurso sobre Dios. Lossky critica a Occidente porque el lenguaje esencialista difumina la diversidad de las personas en la Trinidad, pero se le puede achacar que él mismo continúa haciendo de la esencia —el Dios supraesencial— el discurso normal sobre Dios¹¹⁹.

2.10. A. NICHOLS

El dominico británico A. Nichols también se ha ocupado de la obra de Lossky¹²⁰. Antes de interrogar al apofatismo de Lossky, este autor advierte que la teología apofática de Lossky no es un agnosticismo, ni siquiera un agnosticismo moderado¹²¹. En primer lugar, porque la insistencia de Lossky de ir más allá de lo positivo (vía afirmativa o catafática) no es simplemente una posición filosófica, sino espiritual y práctica¹²². En segundo lugar, porque nuestro autor no niega el valor de las afirmaciones positivas sobre Dios (véase, como ejemplo, la doctrina de los «nombres divinos» del Pseudo-Dionisio)¹²³. Por último, el apofatismo losskiano es

¹¹⁷ Cfr. Papanikolaou. "Divine Energies", 377.

¹¹⁸ Cfr. Papanikolaou. "Divine Energies", 377.

¹¹⁹ Cfr. Papanikolaou. "Divine Energies", 377.

¹²⁰ Cfr. Aidan Nichols. "Vladimir Lossky and Apophatic Theology". En *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, 21-40. London: Bloomsbury Publishing, 1995; Íd. *Mystical Theologian. The Work of Vladimir Lossky*. Leominster: Gracewing Publishing, 2017.

¹²¹ Cfr. Nichols. "Vladimir Lossky", 33-34.

¹²² Cfr. Nichols. "Vladimir Lossky", 34.

¹²³ Cfr. Nichols. "Vladimir Lossky", 34.

el telón de fondo para una doctrina de la divina economía, en la que Dios se revela aunque siga siendo totalmente trascendente¹²⁴.

Dicho esto, Nichols formula dos preguntas al apofatismo de Lossky, la primera menos importante que la segunda. El primer interrogante es qué ocurre con la teología natural en la Ortodoxia, pues al desechar las dialécticas negativas de la antigua filosofía, dicha teología natural aparece como un peligro. Pero, por otra parte, esta teología es necesaria para presentarse ante un mundo hipercrítico sobre la existencia de Dios¹²⁵.

La segunda cuestión se plantea si el apofatismo preserva la intencionalidad primera de la Escritura que parece ser conocer más que no-conocer. En efecto, Dios se ha revelado a sí mismo y se ha dirigido al hombre en una alianza de vida y conocimiento, y allí donde el lenguaje de la alianza se encuentre en la Escritura, allí podemos presuponer una teología catafática¹²⁶.

En cualquier caso, afirma Nichols, el énfasis de Lossky en la apófasis nos recuerda que los conceptos racionales no pueden hacer justicia por sí solos al divino misterio hacia el que está orientada la vida humana. Este misterio siempre excederá nuestro discurso, incluso si este fuera el lenguaje de los poetas¹²⁷.

2.11. O. CLÉMENT

Dejamos para el final la crítica más favorable, pues el también teólogo ortodoxo Olivier Clément, a la sazón discípulo y amigo de Lossky, asume los planteamientos apofáticos de nuestro autor. Al comienzo de este trabajo decíamos que Lossky dedicó toda su vida a su tesis doctoral sobre la teología negativa en el Maestro Eckhart. Clément escribiría precisamente unas páginas sobre nuestro autor como “El intérprete de Maestro Eckhart”¹²⁸. En la conclusión de este breve artículo, el discípulo de Lossky advierte que a Eckhart le encantan las expresiones paradójicas,

¹²⁴ Cfr. Nichols. “Vladimir Lossky”, 34.

¹²⁵ Cfr. A. Nichols. “Vladimir Lossky”, 39. Señalemos a este respecto que Lossky rechaza la teología natural.

¹²⁶ Cfr. Nichols. “Vladimir Lossky”, 39.

¹²⁷ Cfr. Nichols. *Mystical Theologian*, 249.

¹²⁸ Cfr. Olivier Clément. “L’interprète de Maître Eckhart”. *La Vie Spirituelle* 730 (1999): 53-59.

al igual que a nuestro autor, afirmando también que «Lossky mismo ha subrayado el fracaso necesario del proceso teológico, proceso indispensable como camino, pero que, por conducir a la comunión, no a la posesión, debe hacerse a un lado ante el umbral de lo inefable»¹²⁹. En este mismo artículo, Clément, disertará sobre cómo Lossky capta la «originalidad» de la apófasis eckhartiana. La apófasis es una vía más allá de todo conocimiento, de tal forma que Dios no tiene nombre y al mismo tiempo puede ser nombrado con todos los nombres del mundo (*nomen innominabile* y *nomen omninominabile* son los sendos nombres de los capítulos I y II del trabajo de Lossky sobre Eckhart). Eckhart hablará el lenguaje del Pseudo-Dionisio pero sin adherirse a una estricta teología del Uno que le haría caer en el neoplatonismo. Por otra parte, el Maestro Eckhart habla también el lenguaje de santo Tomás sin ser tomista. De hecho, el Ser secreto de Eckhart no es el ser que no puede ser nombrado de santo Tomás. *La via eminentiae* que privilegia el Aquinate es aquí superada, ya que la inefabilidad de Dios guarda un sentido absoluto. Eckhart pide que busquemos al *Absconditum* en las profundidades de nuestra alma, transformando así la teología en mística. Es necesario, por tanto, sobrepasar el intelecto y su objeto *in extasi mentis*. Dios es superior al ser, ya que es su causa, por lo tanto es necesario concebirlo «en el océano sin fondo de su inmensidad»¹³⁰.

En otro orden de cosas, Clément también abordará otros puntos del apofatismo de Lossky. Así, en relación a la apófasis como camino teológico, Clément escribirá lo siguiente:

«La apófasis abre la inteligencia humana a la revelación, pero, lejos de abolirse, culmina vertiginosamente en la revelación trinitaria que es la de la realidad personal en su plenitud. Como Vladimir lossky no ha cesado de repetir, la apófasis de la teología ortodoxa no es una concesión a los filósofos, pues el Dios vivo, precisamente en su realidad personal, es más trascendente que el Dios de los metafísicos»¹³¹.

En otro lugar de su obra, el mismo Clément afirma estar de acuerdo en el «apofatismo de la persona» losskiano, según lo hemos expuesto más arriba:

¹²⁹ Cfr. Clément. “L’interprète de Maître Eckhart”, 54-55.

¹³⁰ San Juan Damasceno. *De fide orthodoxa* I,9.

¹³¹ Olivier Clément. “Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit”. *Contacts* 30-31 (1959): 154.

«Más allá de todo concepto, es decir de toda descripción, al término de una verdadera “antropología negativa”, la persona es un sentir sin igual por la experiencia de la comunión. Apofáticamente, podemos designar la persona, con V. Lossky, como la irreductibilidad del hombre a su naturaleza»¹³².

Otro tema del apofatismo de Lossky del que Clément se ocupa es la doctrina de las energías divinas¹³³. En efecto, el Dios totalmente trascendente es al mismo tiempo totalmente presente. No es objeto de conocimiento, pero sí el Dios vivo que se revela para donarse. Aquí interviene, escribe Clément, la distinción de la esencia y de la energía, «distinción cuya fecunda necesidad Vladimir Lossky no ha dejado de mostrar»¹³⁴. Ya que es un Dios personal y que se revela, Dios no puede estar aprisionado por su propia esencia, de modo que el momento personal trasciende la noción filosófica de simplicidad por la que queremos determinar lo indeterminable. Dios, y sólo Dios, porque él es personal, puede franquear el muro de su esencia para darse plenamente, divinizándonos, comunicándonos su misma vida. La distinción inefable entre esencia y energía señala, fuera de la esencia, otro modo de existencia de Dios, el de la gracia por la que Dios se manifiesta y se comunica. Distinguir la esencia y la energía no es dividir a Dios, asegura Clément, sino rodear mediante una antinomia el misterio de la comunión, que es unión en la diferencia. Y propone Clément un ejemplo que cree que no traiciona el pensamiento de Lossky en este sentido pues nuestro autor lo sugirió de pasada. Es el ejemplo del amor auténtico entre dos personas humanas, que es un reflejo de la *perichóresis* trinitaria. En efecto, cuando más me uno a mi amigo, más lo descubro diferente e inabarcable. Lo que no sé amar parece banal, sin interés. Lo que amamos y lo que se nos devuelve en prenda lo descubrimos maravillosamente nuevo, como en un primer encuentro. Mi amigo se abre a mi persona, me dona su presencia comunicante y, si puede, su vida misma: es el momento de la energía. Pero, yo también descubro en él una profundidad insondable, que jamás podría apresar o poseer por mi conocimiento: es el momento de la esencia.

¹³² Olivier Clément. *L'Église Orthodoxe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965, 61-62.

¹³³ Cfr. Clément. “Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit”, 156-157.

¹³⁴ Clément. “Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit”, 156.

Clément también se ocupa del apofatismo del Espíritu Santo. Así, de acuerdo con la doctrina del filioquismo (la herejía del *filioque* llevada al grado sumo), propuesta por Lossky, y recogiendo la crítica de éste a la filosofía esencialista que repercute tanto en el discurso del Dios Trinidad como en el concepto de persona, escribirá Clément:

«Si la profundidad apofática, propiamente personal de Dios y del hombre es parcialmente ignorada en favor de una jerarquía de naturalezas donde lo inteligible es privilegiado (hasta el punto de encontrarse, en cierto modo, en continuidad con lo divino), es la concepción misma de la gracia la que se verá afectada, es decir, la posibilidad de una deificación *real* del hombre y, por él, de todo el universo»¹³⁵.

3. CONCLUSIÓN

El apofatismo o teología negativa aparece en muchas tradiciones religiosas, siendo una marca de autenticidad de la teología ortodoxa oriental. Se trata del fracaso del intelecto, o mejor, del homenaje de la razón bautizada ante el Dios Trinidad, al que se asciende mediante negaciones en un proceso de purificación que supone la divinización. Este apofatismo, por así decir, soteriológico se manifestará después en otros aspectos de la teología y espiritualidad ortodoxas, como la superioridad de la vía negativa sobre la afirmativa, el dogma trinitario, el dogma de las energías divinas, la cuestión de la procesión del Espíritu Santo, la antropología, la liturgia o los iconos.

Este enfoque que Lossky da a toda su teología ha sido asumido por su discípulo O. Clément, pero en general ha sido criticado en varios aspectos, que podemos resumir en torno a los siguientes núcleos: 1) Un apofatismo radical que tiene implicaciones en otros campos del discurso teológico, como la antropología o la soteriología. 2) Un apofatismo que insiste tanto en la importancia de la esencia una que corre el riesgo de desdibujar la importancia de las tres personas divinas. 3) Un apofatismo que, a fuerza de acentuar tanto la negación de todo conocimiento acerca de Dios, desdibuja la posibilidad de la teología catafática (y por tanto la sagrada Escritura) como una forma válida de experimentar a Dios. Y 4)

¹³⁵ Clément. "Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit", 198.

un apofatismo en el que la misma divinización se hace cuando menos complicada, pues el acceso a la esencia íntima de Dios permanece cerrado.

Sin embargo, estas críticas pueden ser contestadas desde el pensamiento y la obra de Lossky, convirtiéndose en argumentos a su favor. En efecto, y esta sería nuestra aportación personal: 1) el apofatismo en Lossky no es una moda teológica o una parte de su teología, sino un punto medular —si no el central— de su discurso teológico (recuérdese que dedicó toda su vida a investigar este tema en el Maestro Eckhart); en este sentido, el apofatismo de Lossky es radical, porque va a las raíces del pensar sobre Dios, y permanecerá siempre como recuerdo permanente de nuestros límites ante el Absoluto. 2) La tradición occidental insiste más en la esencia divina, la oriental más en las personas: Lossky se sitúa curiosamente en medio de ambas tradiciones, pues insiste en el apofatismo de la esencia una pero también en que la teología negativa no anula a las divinas personas; por otra parte, nuestro autor insiste una y otra vez que el fin de la contemplación a la que lleva el camino apofático es la Trinidad. 3) Lossky no niega el conocimiento de Dios, sino que señala los límites de dicho conocimiento; de ahí su preferencia por la vía apofática frente a la catafática, porque ésta es limitada y ha de ser superada. Y 4) la distinción entre esencia y energías, que es una doctrina apofática, es precisamente el fundamento de la experiencia mística y de la vía de la unión, así como reflejo de las dos series contrapuestas de textos de la Escritura (posibilidad de ver o de no ver a Dios) y de la existencia de dos tipos de teología, la catafática o afirmativa y la apofática o negativa.

REFERENCIAS

- Agachi, Adrian. *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Berger, Kevin M. "An Integral Approach to Spirituality: the *Orthodox Spirituality* of Dumitru Stăniloae". *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2004): 125-148.
- Bernardi, Piergiuseppe. "La fede nella prospettiva della Chiesa d'Oriente secondo V. Loskij". En *La fede. Evento e promessa*, dirigido por P. Coda y C. Hennecke, 335-351. Roma: Città Nuova, 2000.
- Bernardi, Piergiuseppe. *Trinità e rivelazione: le due economie in V. Loskij*. Roma: Città Nuova, 2004.

- Clément, Olivier. *La Iglesia ortodoxa*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990.
- Clément, Olivier. *L'Église Orthodoxe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- Clément, Olivier. "L'interprète de Maître Eckhart". *La Vie Spirituelle* 730 (1999): 53-59.
- Clément, Olivier. *Orient-Occident. Deux Passeurs, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*. Genève: Labor et Fides, 1985.
- Clément, Olivier. "Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit". *Contacts* 30-31 (1959): 137-206.
- Evdokimov, Paul. *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. Madrid: Paulinas, 1969.
- Florovsky, Georges. "The Mystical Theology of the Eastern Church. Vladimir Lossky". *The Journal of Religion* 38, n.º 3 (1958): 207-208. DOI: <https://doi.org/10.1086/485092>
- Guérard, Christian. "La théologie négative dans l'apophatisme grec". *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 68 (1964): 183-200.
- Jeanlin, F. "La place de la Mère de Dieu dans la théologie de V. Lossky". *Contacts* 62 (2010): 74-85.
- Juan Pablo II, San. Carta apostólica *Orientalium lumen*, con ocasión del centenario de la *Orientalium dignitas* de León XIII (2 de mayo de 1995).
- Lilla, Salvatore. "La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino". *Helikon* 22-27 (1982-1987): 211-279.
- Lilla, Salvatore. "La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino". *Helikon* 28 (1988): 203-279.
- Lossky, Vladimir N. *À l'image et ressemblance de Dieu*. Paris: Cerf, 2006.
- Lossky, Vladimir N. Écrits théologiques. Número especial de *La vie spirituelle* 677 (1987).
- Lossky, Vladimir N. La doctrine de la grâce, consultado el 9 de septiembre de 2020. http://eglise-orthodoxe-de-france.fr/la_doctrine_de_la_grace
- Lossky, Vladimir N. "Les éléments de 'théologie négative' dans la pensée de saint Augustin". En *Augustinus magister. Congrès international augustinien*, Vol. 1, 575. Paris: Études Augustiniennes, 1954.
- Lossky, Vladimir N. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
- Lossky, Vladimir N. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. 2.ª ed. Paris: Éd. de Vrin, 1973.
- Lossky, Vladimir N. *Vision de Dieu*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1962.

- Nichols, Aidan. *Mystical Theologian. The Work of Vladimir Lossky*. Leominster: Gracewing Publishing, 2017.
- Nichols, Aidan, "Vladimir Lossky and Apophatic Theology". En *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, 21-40. London: Bloomsbury Publishing, 1995.
- Ouspensky, Léonide. "Le sens et le langage des icônes". En Léonide Ouspensky – Vladimir N. Lossky. *Les sens des icônes*, 23-51. Paris: Cerf, 2007.
- Papanikolaou, Aristotle. "Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizoulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God". *Modern Theology* 19, n.º 3 (2003): 357-385. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00227>
- Prosperi, Paolo. *Al di là della parola: apofatismo e personalismo nel pensiero di Vladimir Losskij*. Roma: Città Nuova, 2014
- Rogobete, Silviu E. "Mystical Existentialism or Communitarian Participation?: Vladimir Lossky and Dumitru Stăniloae". En *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, editado por L. Turcescu, 167-207. Iași – Oxford – Palm Beach – Portland, 2002.
- Sells, Michael. "Apophasis in Plotinus: A Critical Approach". *Harvard Theological Review* 78 (1985): 47-50. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017816000027383>
- Stăniloae, Dumitru. *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica*. București, 1992.
- Stăniloae, Dumitru. *Teologia Dogmatică ortodoxă*. Vol. 1. București, 1996.
- Tyszkiewicz, Stanislas. "La spiritualité de l'Église d'Orient selon Vladimir Lossky". *Gregorianum* 31 (1950): 605-612.
- Williams, Rowan D. "La voie négative et les fondements de la théologie. Une introduction a la pensée de V. N. Lossky". *Contacts* 31 (1979): 153-184.
- Williams, Rowan D. *The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: an Exposition and Critique*. Oxford, 1975
- Zizioulas, Johannes. "El ser de Dios y el ser del hombre" [en griego]. *Synaxis* 37 (1991): 11-36.