

Removere et relinquere
**La aporía de la teología mística como saber
en el *Super mysticam theologiam dyonisi*
de san Alberto Magno**

Resumen: San Alberto Magno es relevante para investigar la teología mística como la parte de la teología que extrema la comprensión de la desproporción entre Dios y el hombre. Su familiaridad con la teoría de las ciencias de Aristóteles, su talento metafísico –proveniente de Platón a través de la lectura del Pseudo-Dionisio–, su hondura mística, teológica y pastoral, lo sitúan en una inmejorable posición para establecer un estudio sistemático del tema místico. Esta empresa se lleva a cabo en su comentario sobre la *Teología Mística* del Pseudo-Dionisio. El objeto de esta comunicación es abordar el problema de la teología mística como saber en la compleja relación entre lo que se debe “remover” (*removere*) de nuestro discurso sobre Dios para que la *teología mística* sea verdadera *mística* y lo que debe “permanecer” (*relinquere*) en nosotros para que sea verdadera *teología* como *ciencia*.

Palabras clave: Alberto Magno, Teología Mística, Teología Dogmática, remover, permanecer, analogía de imitación.

Abstract: Studying Albertus Magnus is relevant to the research of mystical theology as the branch of theology that maximizes the idea of disproportion between man and God. His familiarity with Aristotle’s theory of sciences, his metaphysical frame of mind – influenced by Plato’s thought through the reading of Pseudo-Dionysius’s work – and his mystical, theological and pastoral depth make him a great source for the systematic study of the mystical subject, which he undertakes in a commentary on Pseudo-Dionysius’s *Mystical Theology*. The purpose of this article is to address the problem that mystical theology as knowledge poses on the complex relationship between that which must be “removed” (*removere*) from our discourse on God for *mystical theology* to be truly *mystical* and that which must “remain” (*relinquere*) in order for it to be truly *theology* as *science*.

Keywords: Albertus Magnus, Mystical Theology, Dogmatic Theology, *removere*, remain.

La teología mística es la parte de la teología que extrema la percepción y la comprensión de la desproporción entre Dios y el hombre¹. Esta despropor-

¹ Respecto a la noción de teología mística de san Alberto: cf. L. MOONAN, *What is negative theology? Albert’s answer*, en Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren, 2001, pp. 609-614; E.-H. WÉBER, “L’interprétation par Albert le Grand de la Théologie Mystique de Denys le Ps-Aéropagite”, en G. Mayer, A. Zimmermann (eds.), *Albertus Magnus : Doctor Universalis 1280/1980*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1980, pp.

porción y distancia suscita y constituye la unión más profunda entre ellos². Por lo tanto, si el fin de la teología mística es conducir al hombre a Dios y unirlo a Él³, entonces, es de máxima importancia investigar si podemos establecer un saber *proprio* y *estricto* acerca de ese camino y de esa unión. De este modo, al investigar sus condiciones de posibilidad epistemológicas, estableceremos elementos sólidos para la condición de toda teología posible⁴.

El estudio de *la condición de posibilidad de la teología mística* es relevante desde un punto de vista teórico (*teológico*) y espiritual (*místico*). En efecto, por una parte, si la teología se dirige a Dios como a su “objeto intelectual”, es necesario determinar con la mayor precisión si es posible un saber que se constituya frente a un objeto que es, al mismo tiempo y por definición, absolutamente cercano y absolutamente excesivo a él⁵. Por otra parte, es de absoluta necesidad, también, considerar de qué modo este saber puede contribuir, él mismo, a la unión entre el hombre y Dios⁶.

San Alberto Magno se presenta como un autor relevante para llevar a cabo esta investigación. Su familiaridad con las condiciones epistemológicas de la ciencia, por un lado –que provienen de su recepción de la teoría de las ciencias de Aristóteles⁷–, su talante metafísico, que proviene de la recepción

409-419; E.-H. WÉBER, *L'Apophatisme dyonisien chez Albert le Grand et dans son école*, en Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident: actes du colloque international*, Paris 21-24 septembre 1994 (Paris, Études Augustiniennes, 1997), pp. 381-391.

² S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 453, 20-25: “Materia autem huius doctrinae tangitur in hoc quod dicit “deus absconditus”. Dicitur enim mystica, idest occulta, ut in Prooemio translator dicit “quia cum iuxta eam per ablationem ad dei scientiam ascenditur, tandem, quid sit deus, clausum et occultum relinquitur”.

³ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 458, 10-15: “Ad primum dicendum, quod in aliis libris, quos de deo fecit, afferuntur divina ad nos in manifestis, ut dictum est; in hoc autem oportet nos ire in deum et uniri sibi. Et ideo haec est tota perfectio divinae scientiae; unde requiritur perfectio in auditore”.

⁴ En efecto, la teología mística como fenómeno es de extremo interés porque se sitúa en el exacto límite en el que la negación es todavía capaz de sustentar un discurso teológico articulado según principios.

⁵ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, V, 475, 33-39: “Quia cum omnes nobilitates sint in ipso, sunt tamen idem rem, et excessus eius qui est super omnia, excedit omnem negationem, ideo dicit, quod nomina, quae negantur ab ipso, negantur propter sui excessum et no propter defectum, sicut in creaturis, et ideo excessus suus superat omnes negationes”.

⁶ La teología mística adopta así una forma hermenéutica: es en su ejecución donde se esclarecen, al mismo tiempo y de modo conjunto, su sentido propio y su objeto: ir a Dios y unirse a Él.

⁷ Baste considerar sus abundantes citas de los *Analíticos Posteriores*: *An. Post.*, I, 3 (345,12); I, 4 (298,68); I, 5 (424, 27); I, 13 (463, 78), I, 25 (31, 43); I, 28 (1, 55; 2, 12); I, 31 (298,

de lo mejor del platonismo⁸, y su hondura mística, teológica y pastoral, por otro, lo sitúan en una inmejorable posición para establecer un estudio sistemático del tema místico. Esta empresa se lleva a cabo en su comentario sobre la *Teología Mística del pseudo Dionisio (STM)*⁹.

El objeto de esta comunicación es abordar el problema de la posibilidad de la teología mística como saber desde la descripción de la compleja relación entre lo que se debe “remover” (*removere*) de nuestro discurso sobre Dios para que la *teología mística* sea verdadera *mística* y lo que debe “permanecer”¹⁰ (*relinquere*) en nosotros para que sea verdadera *teología*. Si la teología mística consiste en una pura y absoluta *remoción* (*remotio*), entonces, no es posible como teología. Si, por el contrario, la teología mística consiste en una pura *permanencia*, entonces, no es posible como mística.

Intentaremos defender la siguiente tesis: existen *dos condiciones de posibilidad epistemológica* de la teología mística: 1) la *remoción* de nuestro discurso respecto de Dios y 2) la *permanencia* en él de cierta *realidad* que, en esa remoción, lo hace posible. Ambas condiciones son momentos, es decir, partes integrantes del mismo fenómeno que causa estas condiciones, cual es la diversidad y desproporción entre el Creador y la criatura.

Creemos que es en el planteamiento y la superación de esta aporía donde puede realizarse una aproximación que permita establecer el problema de la posibilidad de la teología mística como saber. Esta superación de la aporía entre *remoción* y *permanencia* tiene lugar a través de una iluminación sobrenatural¹¹ que posibilita una *comunidad de imitación* entre el Creador y la criatura.

Esta comunidad de imitación se funda en la dinámica antes descrita entre *remoción* y *permanencia* que transforma el discurso teológico en condición de posibilidad del silencio místico, silencio que, lejos de clausurar la

68); II, 1 (463, 78); II, 7 (315, 24); II, 13 (4, 6).

⁸ Cf. J. AERSTEN, “Die Frage nach dem Resten und Grundlegen. Albert der Große und die Lehre von den Trazendentalien”, en Senner *et al.*, *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 91-92 y 104-110.

⁹ Todos los textos de ALBERTI MAGNI, *Super Dyonisii Mysticam Theologiam et Epistulas*, Edidit Paulus Simon, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1978. Los textos serán citados como *STM*, capítulo, número de página de esta edición y línea. Cf. E.-H. WÉBER, “L’interprétation par Albert le Grand...”, p. 409 ss.

¹⁰ Literalmente, del verbo “relinquo”: “dejar tras de sí, abandonar”. Lo abandonado es lo que permanece.

¹¹ Cf. M. FÜHRER, “Albertus Magnus Theory of Divine Illumination”, en Senner *et al.*, *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren...*, pp. 141-155.

posibilidad de la teología, la dinamiza y la relativiza frente al exceso de su objeto que es Dios, de quien hablamos decentemente¹² “como podemos”¹³.

Para este efecto, intentaremos mostrar: 1) la naturaleza de la remoción (*remotio-removere*) como momento de la dimensión mística de la teología; 2) la naturaleza de la permanencia (*relinquit-relinquere*) como su condición de posibilidad teológica y 3) a modo de *conclusión*: la comunidad de imitación como la posible solución de la aporía antes mentada.

1. La naturaleza de la remoción (*remotio*) como naturaleza de la dimensión mística de la teología

San Alberto concibe el método de la teología mística como *el método de las negaciones*¹⁴. Ellas, sin embargo, suponen un proceso de remociones que se deben realizar tanto respecto de nuestras aproximaciones al objeto que nos excede, como respecto del sujeto que debe realizar estas aproximaciones.

En efecto, las negaciones consisten en ciertas *remociones* o en *el acto de remover*¹⁵: este acto de remover recae sobre las cosas sensibles y sobre las cosas inteligibles¹⁶ que se deben predicar acerca de Dios. Sin embargo, si la remo-

¹² S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, III, 471, 15-18: “Et propter hoc haec scientia dicitur mystica prae aliis, quia in occulto terminatur, de quo non possumus omnibus remotis aliquid decenter affirmare”.

¹³ Cf. S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 459, 26-31.

¹⁴ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 455, 7: “Et ideo, qui ista doctrina considerat huiusmodi *remotionem* quae est per negaciones, aliae autem considerant affirmationes de deo, ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in occulto nos relinquit, aliae autem ex occulto nos trahunt in manifesta”. Cf. L. MOONAN, *What is negative theology?*, pp. 611-612.

¹⁵ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 454, 26: “Praeterea, illud quod est totum occultum, magis est dicendum mysticum quam illud quod quantum ad principium sui est manifestum; sed negaciones de deo, secundum quas procedit ista ciencia, sicut in tertio capitulo dicitur, procedunt a manifestis sensibilibus, quae *removetur* a deo; divinae autem personae, de quibus agitur ab ipso in alia doctrina, sunt ex toto occultae; ergo videtur, quod illa doctrina magis debeat dici mystica quam ista”.

¹⁶ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, IV, 472, 1-5: “[...] Et quia negationis causa est distantia vel diversitas, ea quae magis distant ab ipso, oportet ab eo prius *removeri*; deus enim magis est vita et bonitas, quam sit aer vel lapis; unde illa prius de ipso dicere oportet. Et magis non est crápula et magis non est insania, idest haec magis *removetur* ab ipso, quam non dicitur nec intelligitur, idest quam *removeantur* ab eo dicibile vel intelligibile, quae magis sunt sibi propinqua, et ideo illa prius sunt neganda” (*SMT*, III, 471, 28-36); “Dicimus igitur etc. Hic incipit ponere primo suum tractatum, in quo intendit omnia *removere* a deo. Et dividitur in duas partes; in prima *removet* ab ipso sensibilia, in secunda intelligibilia...”.

ción fuera total, no habría posibilidad alguna de una ciencia, que requiere de cierta adecuación entre su método y su objeto.

Desde el punto de vista del objeto, esta adecuación se realiza de un modo complejo: por una parte, Dios *se da* objetivamente a través del *lumen divino*¹⁷, que es el primer principio de la teología y que habilita en nosotros ciertas operaciones intelectuales sobrenaturales que permanecen y no se remueven¹⁸ y, por otra, esta misma donación hace permanecer en nosotros un cierta “susceptibilidad”, afirmativamente “balbuciente”, pero negativamente cierta, que es la condición de posibilidad de la imitación:

“Y por esto, sin embargo, consta la solución [...], que [la remoción] no es pura negación, sino que [en ella] se niegan los modos naturales de la visión y permanece la susceptión de la luz sobrenatural (*relinquitur susceptio supernaturalis luminis*), lo cual, sin embargo, se notifica más por las negaciones, por lo cual no llegamos a algo debido a nosotros que predicamos propiamente de Dios; dada la emi-nencia de la simplicidad, en tanto que la predicación de la verdad se funda en alguna composición, pero, como dice Gregorio, como ‘balbuciendo’ las cosas excelsas de Dios ‘resonamos’”¹⁹.

De alguna manera, a través de las negaciones se hace conocido, o más conocido (*magis notificatur*), el misterio. Sin embargo, esta noticia es impropia, dado que se funda en la predicación que se perfecciona en la composición y en la división, y ésta expresa la limitación de nuestra razón natural.

¹⁷ M. FÜHRER, “Albertus Magnus Theory of Divine Illumination”, p. 144: “In his commentary on the *Mystical Theology* of the P’s. Dionysius [...]. Albert clarifies the context of his own doctrine of divine illumination as he attempts to explain to his readers what happens to human intellect when it encounters the transcendental reality of the divine itself”.

¹⁸ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 458, 16-18: “Ad secundum dicendum, quod monet *relinquere* intellectuales operationes connaturales nobis, et non eas quae sunt in nobis ex lumine divino”.

¹⁹ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, II, 466, 78-86: “Et per hoc etiam patet solutio ad tertium, quia non est pura negatio, sed negatur modus naturales visionis et *relinquitur susceptio supernaturalis luminis*, quod tamen magis notificatur per negationem, eo quod non invenimus aliquid notum nobis quod proprie de deo praedicemus, propter eminentiam simplicitatis, cum praedicationis veritas fundetur in aliqua compositionis, sed, sicut dicit Gregorius, quasi ‘balbutiendo’ excelsa dei ‘resonamus’”.

Es así como la remoción realiza un proceso de “reducción teológica”²⁰ mediante el cual el objeto conocido, a saber, *algo similar a la naturaleza* de Dios, aparece en la vivencia del propio remover. Sin embargo, san Alberto está muy consciente de que esa *calidad creada* en la cual el sujeto cognoscente y el “objeto conocido” se adecuan es distinta de Dios mismo y distinta del sujeto cognoscente: se trata de una cierta “quididad” o naturaleza que permite conocer a Dios a través de ella y que es nombrada como “lumen”²¹. Es interesante destacar que la “reducción teológica” antes mencionada se basa en la *experiencia (vivencia)* misma de la negación, que importa siempre una intencionalidad (es una negación de “lo que no es Dios”) y que constituye un resultado positivo: la luz creada que nos manifiesta a Dios como por su semejanza o similitud (*manifestans ipsam sicut sua similitudo*)²².

En síntesis, la *remoción*, que importa la negación, *manifiesta* un objeto intencional que es, por una parte, adecuado al entendimiento y que, por otra, revela/exhibe/muestra “como por similitud o semejanza” al Creador. Es importante destacar que la solución de san Alberto en este punto capital redundará en toda la metafísica medieval y fecundará la consideración moderna de la posibilidad de una ontología en contraste con la teología medie-

²⁰ Establecemos este concepto operativo con el fin de describir de modo breve el proceso mediante el cual el intelecto místico remueve lo que no es Dios de sus predicaciones afirmativas sobre Él. De alguna manera, existe un paralelismo con la reducción trascendental fenomenológica, dado que en ésta se pone entre paréntesis el coeficiente de existencia actual del mundo. En nuestra “reducción teológica” se pone entre paréntesis el coeficiente de ser real creado y se establece un índice hacia la inmanencia misma de Dios que es inalcanzable por nuestra predicación objetiva. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, V, 474, 15-28.

²¹ M. FÜHRER, “Albertus Magnus Theory of Divine Illumination”, p. 144: “Throughout his commentary Albert appeals to a form of divine illumination that consistently involves the human intellect. Such illumination, he tell us, is the product of a divine light that is not any kind of propositional affirmation (*enuntiatio per quam aliquid affirmetur*), but certain condition (*res quaedam*) that convinces the intellect that must adhere to it above everything. So there is nothing affective about this divine light -it ‘convinces’ the intellect (*convincens intellectum*). It ‘elevates’ the intellect to which exceeds its normal capacity, leaving it with no determinate knowledge (*non determinate noto*)”.

²² S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, II, 465, 44-56: “Vel aliter, sicut vult Commentator, quod sicut quando saxa abscinditur, remanent in superficie lapidis, quae prius erat tecta alia parte, *per remotionem* illius partis quaedam rerum imagines, ut aliquid simile auri vel agno vel cani, quae tamen non sunt res illae: *ita per remotiones rerum a deo invenimus aliquid simile divinae naturae*, quod tamen non est divina natura in se, sed manifestam eam, sicut per hoc *removemus* ab ipso nonvivencia, *relinquitur*, quod sit vivens, cum tamen vita, secundum quod nomine significatur, significet vitae processionem, quae non est divina natura, sed manifestans ipsam sicut sua similitudo”.

val²³: Dios, en sí mismo, es un objeto inaccesible –no es adecuado al entendimiento creado–; sin embargo, es capaz de habilitar a ese entendimiento para que acceda a una luz que manifiesta una imitación suya que hace posible la unión. Esta habilitación nos permite plantear ahora el problema de la remo-

²³ Es muy sugerente comparar aquí el pensamiento de san Alberto (y, con él, santo Tomás) con el pensamiento de Suárez (y, con él, Wolff y Kant). Para san Alberto, Dios no es objeto del entendimiento creado: “deus non potest dici proprie obiectum intellectus creati; non enim est possibile alicui intellectui, quod recipiat in se formam ipsius, et ideo quilibet intellectus creatus déficit a cognitione ipsius perfecta” (*Epistula*, I, 481, 65-70). De este modo, nuestro conocimiento de Dios se funda en una participación por imitación. Para Suárez, el entendimiento creado puede concebir a Dios (al menos su existencia) a partir del concepto objetivo de ser, el ente real, posible y pensado sin contradicción, que es común a Dios y a la criatura. Si esto es así, existe una diferencia real entre las condiciones de posibilidad de la teología medieval y la teología moderna, y entonces, se verifica la sentencia de Aubenque respecto a la ontología suareziana: se está en las antípodas de la teología negativa: “¿Existe conveniencia entre Dios y la criatura? La respuesta de Suárez es: sí, porque nosotros percibimos una conveniencia más grande entre Dios y la criatura que entre Dios y la nada. La trascendencia de Dios no es ella tal que la criatura no sea, en relación a Dios, más que una nada. La criatura es una ‘huella de Dios’ (*vestigium Dei*). Es por esto que nosotros podemos investigar el ser de Dios a partir del ser de la criatura. Esto es porque nosotros también concebimos unos atributos comunes a todos los entes, como la bondad, la perfección, la potencia, la comunicación o la comunicabilidad, etc. [...]. Nosotros estamos aquí en las antípodas de la teología negativa”; cf. P. AUBENQUE, *Suárez y el advenimiento del concepto de Ser*, en Cardoso, Martins, Ribeiro dos Santos (coords.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição et Modernidade*, Lisboa, Colibri, 1998, p. 17. Sin embargo, a la luz del desarrollo de san Alberto, podemos encontrar una vía de superación de la clausura moderna de la teología negativa: en efecto, y como el mismo Suárez sostiene, si bien es cierto que el Creador y la criatura convienen en el concepto objetivo de ente real, este concepto objetivo es una operación creada y, por tanto, susceptible de la “remoción teológica” de la negación –dado que el concepto objetivo es una afirmación–. De este modo, el concepto objetivo representa a Dios, su ser, tal como es posible de ser pensado por el hombre y no como él es en realidad, lo que permanece inaccesible para la razón humana. Esto lo ve Suárez: “Hay finalmente una razón a priori, y es que esta ciencia, al proceder por discurso natural, no alcanza a Dios como es en sí, sino tal como puede manifestarse con la luz natural del entendimiento humano, a partir de las criaturas; y por esto, no puede haber ciencia alguna natural que le alcance y tenga como objeto adecuado, ya que la razón por la que se alcanza es siempre común con las demás cosas creadas. Por lo cual, consta que es verdad lo que se ha dicho tratando el fundamento de la sentencia anterior; a saber: que Dios queda contenido en el objeto de esta ciencia como el objeto primero y principal, pero no como el objeto adecuado” (*Disputaciones Metafísicas*, I, 1, 11, 217). Este acuerdo entre san Alberto y Suárez es fundamental para el futuro de la teología moderna dado que, por una parte, salva la no objetividad de Dios y, por otra, salva la objetividad (y por tanto, la científicidad y la posibilidad) de nuestro discurso acerca de Dios. Las causas de la separación deberán buscarse más allá (en Kant).

ción ya no desde el “objeto” que debe ser “descubierto” en la remoción: el *lumen divino*, sino del sujeto que realiza la remoción.

Desde *el punto de vista del sujeto*, es necesario remover de esta ciencia tanto al filósofo como al idólatra²⁴. Al filósofo, puesto que hace depender su discurso de los primeros principios de la razón natural y no del *lumen* sobrenatural, y afirma de Dios las notas de los objetos y las de los actos inteligibles²⁵; de este modo, impide la distancia y la negación, clausurando la posibilidad de la teología mística. Al idólatra, porque hace imposible el exceso del objeto, equiparando la gloria de Dios con las imágenes creadas.

La remoción del filósofo es central para comprender el proceso de “reducción teológica” que permite la unión mística, y la consecuente reliquia cognitiva que es el fundamento de la cientificidad de la teología mística. En efecto, a través de esta figura literaria, mediante la cual se identifica al filósofo con el objeto y el método de su saber, san Alberto muestra que la remoción operativa de la teología mística se realiza, precisamente, en el horizonte epistemológico de la filosofía como saber propio del entendimiento creado.

En efecto, el entendimiento creado accede al ser de las cosas, y de Dios²⁶, a través de los primeros principios de la razón natural; de este modo, la filosofía procede a partir de la proporcionalidad del efecto con su causa²⁷. Esta *proporcionalidad* experimenta una crisis cuando se realiza la remoción y, por tanto, *la reducción teológica*: al remover los principios de la razón natural, Dios *desaparece como objeto de la razón* y queda la “experiencia”²⁸ de la reducción, que excita la susceptibilidad del sujeto y se une a Dios por la experiencia y el afecto y no

²⁴ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 458, 30: “Circa primum primo *removet* a communicatione huius scientiae philosophos, secundo idolatras, ibi; Si autem super istos etc”.

²⁵ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 457, 37-45, 60-61: “Deinde ponit modus addiscentis. Et dividitur in duas partes; in prima ponit modus ipsius, in secunda probat, quod diserta, per actoritatem, ibi: Ita igitur divinus etc. Prima dividitur in duas; in prima ponit modum discipuli in accipiendo, in secunda in comunicando aliis, ibi: Vide autem etc. Modus autem, quem docet Timotheum, cui scribit, qui tenet formam discipuli, est, ut circa intellectus mysticos *relinquat* sensus et intellectuales operations forti contritione [...] quasi non retinendo se intra principia rationis”.

²⁶ Cf. *supra*, nota 17.

²⁷ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, II, 458, 38-45: “Unde etiam Philosophi dicunt, quod motor primus est proportionatus mobili primo; sed putant se posse scire eum qui point etc.; scilicet deum, ea cognitione quae est secundum ipsos, idest per principia rationis, sicut dicitur de Augustino, quod tumens inani philosophia volebat humana ratione comprehendere, quod pia mens vivacitate fidei nicitur apprehendere”.

²⁸ O, en términos fenomenológicos, la “vivencia” de la reducción, que en su estructura intencional, es capaz de mostrar su forma y, por tanto, de justificar su sistematicidad.

por los silogismos y las proposiciones. De este modo, a la pregunta por la necesidad de reducir también la filosofía, san Alberto responde: “Diciendo que las cosas divinas no se reciben por los principios de la razón (*non accipiuntur per principia rationis*), sino por un cierto experimento por ‘la compasión a ésta misma’ (*per compassionem ad ipsa*), como dice Dionisio de Hieroteo, que aprendió lo divino ‘sufriendo las cosa divinas’ (*patiendo divina*)” (*STM*, I, 458, 54-57).

Sin embargo, la compasión y el sufrimiento de lo divino, esto es, la experiencia que acompaña vitalmente el proceso de la remoción, requiere de una purificación teologal y moral que hace imprescindible la remoción de todo lo que no es Dios y, por tanto, de la figura que encarna esta situación existencial: el *idólatra*.

El idólatra debe ser removido porque afirma de Dios las notas de los objetos sensibles y, por tanto, *hace imposible el exceso del objeto que*, paradójicamente, *causa* la posibilidad de la teología mística como saber. Esta causa se funda en el hecho de que el exceso no es él mismo *pura negación*, sino una presencia habilitadora que, sobrenaturalmente, hace al hombre capaz de Dios y de un discurso que, en su proceso, lo lleve a través de su imitación a la unión definitiva.

En efecto, la remoción del *idólatra* da ocasión para que san Alberto tome posición sobre un punto capital de su doctrina: la naturaleza real de aquello que da valor objetivo a la remoción y que, por tanto, quita valor objetivo y referencial a las construcciones idolátricas. El error fundamental de los *idólatras* es el “haber cambiado la gloria de Dios en imágenes de aves y de serpientes”, imágenes impías, que no referían a la verdadera naturaleza de Dios²⁹. Pero, he aquí la aporía fundamental: ¿cómo es posible determinar esa verdadera naturaleza (la gloria de Dios) sino a través de imágenes? La respuesta de san Alberto es notable y original: la relación entre el Creador y la criatura es por *analogía de imitación*³⁰. En efecto: existe una *cierta* continuidad o comunidad³¹ entre el efecto y la causa, el ejemplar y la imagen; sin embar-

²⁹ Cf. S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 458, 70-88.

³⁰ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 459, 26-31: “unde decimus, quod deus, quamvis non communicet cum criaturas genere vel specie vel analogía, per quam aliquid unum sit in ipso e aliis, communicat tamen quadam analogiam imitationis, secundum quod alia imitatur ipsum, quantum possunt”.

³¹ L. MOONAN, *What is negative theology?*, pp. 609-610: “There is, says Albert, no *communitas*, properly speaking, between God and creatures; non species, genus or other kind in which both can be properly compared. Because there is non *communitas*, we can make no proper predications that tell us anything of what divine nature is. (Albert allows you to speak of *communitas imitationis*, but immediately adds that that (sic) is no true *communitas* at all)”.

go, esa analogía no puede ser conocida como una proporcionalidad estricta dado que haría de Dios un objeto³²; debe ser una analogía desproporcional, en tensión dinámica, en la que Dios es conocido, en cuanto él mismo, al revelarse, genera un proceso de aproximación del intelecto creado (la remoción) hacia sí. Esta aproximación retira todo lo creado y deja la susceptibilidad, el afecto y la pasión de lo divino y, en ellas, que son como tinieblas para la razón natural, se realiza el encuentro con Dios.

De este modo, la remoción –que constituye la esencia de la negación y, por tanto, de la teología mística– no es una pura y simple clausura de nuestro lenguaje sobre Dios, sino un proceso de reducción teórica³³ y de purificación sobrenatural que, en ningún caso es pura tiniebla –que se resuelve en el silencio–, sino que, por el contrario, es un camino luminoso de imitación, donde la distancia y la alteridad causan *la lejanía natural y la cercanía sobrenatural* del objeto excesivo que es Dios³⁴.

2. Lo que “permanece” (*relinquit*) como condición de posibilidad de la *teología mística*

Como se vio en el título anterior, la remoción, que constituye la *esencia* de las negaciones, expresa, por una parte, *el exceso* de Dios respecto al intelecto humano³⁵ y, por otra, la *necesidad* de que el intelecto se una a Dios a través de la mediación del *lumen* divino que, en cuanto excede su capacidad,

³² Esta reducción ya fue realizada cuando se removió al filósofo.

³³ La reducción teórica (contemplativa) consiste en el proceso de quitar de Dios todas las cosas corporales, las cosas sensibles, los defectos de la sensación, los defectos en las potencias apetitivas, las pasiones innatas e iladas, la turbación y todos los defectos de las potencias intelectivas; S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, IV, 472, 51-62: “Vel dicatur, quod primo *removit* a deo corporalia et dispositiones forum et postea sensibilia et nunc intendit *removere* defectos sensibilibus, et primo defectum in appetitiva quantum ad passiones innatas, et sic *removet* inordinationem, vel quantum ad passiones illatas, et sic *removet* turbationem, et quia neque etiam sibi inferri possunt, *removet*, quod non est subiectus casibus et quod non est impotens; casus enim est in non-intelligibilis, fortuna vero in rationalibus tantum. Neque est indigentia luminis corporales: per hoc *removet* defectum in cognitiva; visus enim inter sensus nobilior est, cuius perfectio est lumen”.

³⁴ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, III, 471, 28-36: “Et quia negationis causa est distantia vel diversitas, ea quae magis distant ab ipso, oportet ab eo prius *removeri*; deus enim magis est vita et bonitas, quam sit aer vel lapis; unde illa prius de ipso dicere oportet. Et magis non est crápula et magis non est insania, idest haec magis *removetur* ab ipso, quam non dicitur nec intelligitur, idest quam *removeantur* ab eo dicibile vel intelligibile, quae magis sunt sibi propinqua, et ideo illa prius sunt neganda”.

³⁵ Cf. S. ALBERTO MAGNO, *Epistula*, I, 480, 90.

lo sume en “espesa tiniebla”. En ella, el intelecto realiza la imitación de Dios, imitación que es experiencia afectiva y que radica en una susceptibilidad respecto de la luz sobrenatural que porta la imagen de Dios.

Sin embargo, si bien es cierto que *la remoción* asegura la naturaleza “mística” del proceso de unión, no es menos cierto que aún no está asegurado su carácter *teológico*, es decir, la capacidad de expresarse en un discurso según principios cuya referencia sea objetiva, común y comunicable.

Algo debe permanecer en el intelecto creado para que pueda transformar la imitación, que es un acontecimiento *experiencial*³⁶, en un discurso articulado. En efecto, el intelecto místico, afectado por el *lumen* divino y que es el sujeto de las remociones, en ese mismo proceso, se mantiene en su integridad natural, transformado y elevado por la gracia.

Para lograr la imitación, el intelecto místico (*intellectus mysticus*) debe constreñir fuertemente las operaciones intelectuales; esta constrictión, no obstante, se realiza permaneciendo en las potencias intelectivas³⁷. San Alberto sostiene que el modo de acceder (*modus addiscentis*) a esta doctrina implica una tensión radical: por una parte, imponiendo al sentido y a las operaciones intelectuales una fuerte contrición (*ut circa intellectus mysticos relinquat sensus et intellectualis operationes forti contritione*) y, por otra, como casi no reteniéndose dentro de los principios de la razón (*quasi non retinendo se intra principia rationis*)³⁸. La tensión es fuerte: el conocimiento místico no es puramente extático, no se configura en un puro salir de sí mismo; por el contrario, el intelecto místico, en su iluminación sobrenatural por medio del *lumen*, se *reconcentra* en sí mismo. Y esto ocurre porque este intelecto místico proviene del *lumen* divino (*ex lumine divino*) y no está afecto a la remoción (*reliquunt intellectum nostrum in quodam confuso*), sino que más bien la causa³⁹. Ahora bien, como se dijo más arriba, la noticia ob-

³⁶ Es importante destacar que este carácter experiencial, o mejor, vivencial (fenomenológicamente hablando) no es una subjetividad puramente formal, sino que contiene un *a priori* material objetivo: *el lumen divino*.

³⁷ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 457, 37-45, 60-61: “Deinde ponit modus addiscentis. Et dividitur in duas partes; in prima ponit modus ipsius, in secunda probat, quod disertat, per actoritatem, ibi: Ita igitur divinus etc. Prima dividitur in duas; in prima ponit modum discipuli in accipiendo, in secunda in comunicando aliis, ibi: Vide autem etc. Modus autem, quem docet Timotheum, cui scribit, qui tenet formam discipuli, est, ut circa intellectus mysticos *relinquat* sensus et intellectualis operationes forti contritione [...] quasi non retinendo se intra principia rationis”.

³⁸ Cf. S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 457, 37-45, 60-61.

³⁹ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, I, 458, 16-18: “Ad secundum dicendum, quod monet *relinquere* intellectuales operationes connaturales nobis, et non eas quae sunt in nobis ex lumine divino”.

jetiva que se obtiene es confusa, precisamente en cuanto que es objetiva y está excedida por el *lumen* divino. Pero esta misma *confusión* es signo del carácter racional de la operación mística. Así, aunque el resultado objetivo sea un “balbuceo” o el “silencio” de la unión, este balbuceo y este silencio son plenamente objetivos, conscientes y descriptibles en su proceso y, por tanto, capaces de fundar un verdadero saber teológico en las fronteras de lo indecible.

De este modo, *la remoción no es pura negación*: se trata de una negación de la visión natural de Dios que hace permanecer, como se expuso más arriba, una susceptibilidad de las luz sobrenatural: *quia non est pura negatio, sed negatur modus naturales visionis et relinquitur susceptio supernaturalis luminis* (SMT, II, 466, 78-86), susceptibilidad a la que no llegamos por medio de la predicación⁴⁰, sino por medio de cierta composición que nos hace “balbucir” en el ámbito de la afirmación, pero estar ciertos en el ámbito de la negación.

Es así como el intelecto *permanece “confuso”* respecto de las afirmaciones sobre Dios; sólo que esa confusión no es una pura negatividad, sino la condición de posibilidad de la *unión*, a través de la imitación⁴¹.

3. Conclusión: la analogía de imitación como solución de la aporía de la condición de posibilidad de la teología mística

El *problema epistemológico* de la teología mística puede exponerse como sigue: ¿En qué sentido su experiencia puede adecuarse a Dios que es un objeto inaccesible, y por lo tanto, ser una verdadera experiencia mística? ¿En qué sentido esta experiencia alcanza las dimensiones de un verdadero y propio saber?

Estas dos condiciones son *aporéticas*: si se mantiene la naturaleza mística de la teología, entonces deja de ser propiamente teología; por el contrario, si es verdadera y propia teología, entonces, debe dejar de ser propiamente mística.

⁴⁰ S. ALBERTO MAGNO, SMT, V, 474, 15-26 : “[...], et ideo ipsa res divina excedit omnem proportionem subicibilitatis et preadicalitatis, et propter hoc vere et proprie non potest de deo formari propositio, sicut probat Commentator in XI Metaphysicae, sed utimur loquentes de ipso accommodates verbis et significamus idem in subiecto et praedicato, et non est aliqua differentia rei, sed tantum in modo intelligendi, qui fundatur in respectu ad extra. Unde patet, quod nihil neque secundum modum nominis neque secundum rem potest proprie praedicari de deo et propter hoc omnia ab ipso verius *removentur*”.

⁴¹ S. ALBERTO MAGNO, SMT, I, 454, 80 : “Solutio: Dicendum, quod negative theologiae, sicut in tertio capitulo dicitur, incipiunt a manifestis nobis sensibilibus, negando ea a deo, et sic procedentes *removendo* omnia ab ipso *reliquunt* intellectum nostrum in quodam confuso, a quo negantur omnia quae novit, et de quo non potest affirmare quid sit”.

El desarrollo de esta investigación nos ha mostrado que el problema debe ser encuadrado en la relación entre intelecto místico y su aspiración objetiva: Dios. Sin embargo, esta relación es compleja y desproporcionada. La desproporción anula una aproximación *puramente* cognitiva, dado que Dios, en cuanto objeto de conocimiento, *es desbordante y excesivo*: de esta manera, se producen las tinieblas y la oscuridad en el intelecto. Sin embargo, en estas mismas tinieblas es posible una *cierta noticia* de Dios. Esta noticia de Dios es causada por el *lumen divino* que excita el proceso de las negaciones que están constituidas por *sistemáticas y ordenadas* remociones: ¿cómo es posible, entonces, conciliar las dos condiciones antes mencionadas? ¿Cómo unir la desproporción del Creador y la criatura en un discurso racional y objetivo?

Postulamos que la superación proviene de *la relación*⁴² que se establece entre *la remoción* y la *permanencia* de las potencias intelectivas en acto y la percepción (e intelección) de la imitación. De este modo, la teología mística se basa, como mística en el acto de la imitación (y de la subsecuente unión) y como teología, en la operación intelectual de la percepción e intelección de esta misma unión.

Esta solución se basa en la “comunidad de imitación” (*comunitas imitationis*)⁴³ que propone san Alberto entre el Creador y la criatura. No se trata, propia y objetivamente, de una comunidad, dado que ésta se predica de los individuos que participan de un género común. Por lo tanto, es incapaz de fundar un discurso adecuado (objetivamente) sobre Dios: “et ideo etiam nulla est de deo vera praedicatio apud nos, sed loquimur, sicut possumus, de ipso” (SMT, II, 467, 58-60). Esta incapacidad tiene su efecto objetivo en el conocimiento confuso (*confuse*) y no determinativo (*non determinative*) de nuestras afirmaciones respecto de Dios⁴⁴.

Sin embargo, *lo que no es objetivo en el proceso de la cognición determinante, es absolutamente objetivo en el acto mismo de la negación* (y de la subsecuente “reliquia”): en efecto, la imitación es algo *real*, su proceso *de iure* es algo determinado, descriptible y comunicable, aunque, *de facto*, sea imposible hacerlo con conceptos exactos y determinados. Y esta es la razón de *la validez objetiva* del discurso místico, y sobre todo, de la teología mística: su sistemática es la siste-

⁴² Sobre la relación en san Alberto, cf. G. EMERY, “La relation dans la théologie de Saint Albert le Grand”, en Senner *et al.*, *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren...*, p. 457 (donde se hace referencia en nota 21 a SMT).

⁴³ Cf. S. ALBERTO MAGNO, SMT, II, 467, 53-60.

⁴⁴ Cf. S. ALBERTO MAGNO, SMT, II, 466, 67-68.

mática de la negación de las afirmaciones que constatan⁴⁵, oblicua pero objetivamente, el proceso de la imitación les confiere *unidad objetiva y referencia real*.

La *unidad objetiva* se realiza a través del proceso de las negaciones. De este modo, al negar de Dios las cosas sensibles, las inteligibles y las espirituales⁴⁶, se va *realizando* la referencia real en la *unión*. Como es posible ver, el carácter sistemático de la teología mística se basa en la unidad objetiva de las negaciones –que son objetivas por cuanto son remociones de afirmaciones– y el carácter místico, en la realización de la unión.

Este doble movimiento de remoción y de permanencia permite, entonces, superar la aporía de la condición de posibilidad de la teología mística como saber: por medio del *lumen divino* obtenemos una noticia *confusa y no determinativa* de Dios que, sin embargo, es objetiva precisamente en su oscuridad y, que, por tanto, es describible según sus principios y expresable en proposiciones objetivas (aunque analógicas). Por otra parte, y dado que *el lumen divino* no es sólo una luz intelectual sino una *gracia actual*, el intelecto místico no es sólo iluminado y excedido, sino *sanado, elevado y transformado* en la unión. Es así como confusión e indeterminación cognitiva no se oponen a la objetividad de la teología, sino que, por el contrario, la muestran, la fundamentan y articulan la misión propia de la teología mística: *ir a Dios y unirse a Él*.

En conclusión, el análisis de la estructura *removeere-relinquere* ha mostrado, por una parte, el problema o aporía de la condición de posibilidad epistemológica de la teología mística y ha permitido considerar esta estructura como un movimiento de “reducción teológica”, mediante la cual se explica *la unidad objetiva* –a través de las negaciones de las afirmaciones– y *la referencia real* –a través de la imitación ilustrada y causada por el *lumen* divino–, del discurso de la teología mística. Ambas, unidad y referencia, confieren carácter de ciencia al saber sobre la mística: saber no objetivante, pero expresable en proposiciones que, dentro de su limitación epistemológica y teológica, pueden lograr el fin de la teología mística antes expuesto: conducir el hombre a Dios y unirlo a Él.

Julio SÖCHTING HERRERA

⁴⁵ Es lo que Wéber ha llamado “*negativa metódica*”. Cf. E.-H. WÉBER, “L’interpretation par Albert le Grand...”, p. 409.

⁴⁶ S. ALBERTO MAGNO, *SMT*, IV, 472, 23-26: “Deinde secundum divisiones secundam *removet* ab eo, quae non est deus, et primo sensibilia, quia magis distant ab ipso secundum artem traditam, secundo intelligibilia et spiritualia, ibi: *Rursus autem etc*”.