



«EN MEDIO DE DOS ABISMOS».
LAS RELACIONES ENTRE FILOSOFÍA Y
TEOLOGÍA SEGÚN VLADIMIR LOSSKY

"IN THE MIDDLE OF TWO ABYSSES". THE RELATIONSHIP
BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY ACCORDING TO
VLADIMIR LOSSKY

José Alberto Sutil Lorenzo

Instituto Teológico Agustiniano (Valladolid)

Resumen: *Vladimir Lossky (1903-1958) es uno de los grandes teólogos ortodoxos contemporáneos, si bien en nuestro ámbito hispano es poco conocido. En este trabajo nos ocupamos de las relaciones entre filosofía y teología según este autor, que se sitúan "en medio de dos abismos", el del infierno y el del Dios-Trinidad. Lossky propone la superioridad de la teología sobre la filosofía, pues la razón necesita ser bautizada y transfigurada. Ofrecemos en este sentido algunos ejemplos que Lossky muestra de mala praxis en las relaciones entre ambas disciplinas, así como la reflexión que propicia entre helenismo y cristianismo.*

Palabras clave: *Lossky, filosofía, teología, helenismo, Ortodoxia.*

Abstract: *Vladimir Lossky (1903-1958) is one of the great contemporary Orthodox theologians, although he is not well known in our Hispanic sphere. In this text, we deal with the relationships between philosophy and theology according to this author, which are situated "in the middle of two abysses", that of hell and that of the the God-Trinity. Lossky proposes the superiority of theology over philosophy, since reason needs to be baptized and transfigured. We offer some Lossky's examples of malpractice in the relations between both disciplines, as well as the reflection that he fosters between Hellenism and Christianity.*

Keywords: *Lossky, Philosophy, Theology, Hellenism, Orthodoxy.*

Vladimir Lossky pasa por ser uno de los teólogos ortodoxos más importantes del siglo XX. No fue un teólogo al uso, pues no frecuentó las facultades de teología. Hizo más bien estudios históricos y filosóficos, formándose en teología de manera autodidacta mediante la lectura y el estudio de los Padres de la Iglesia. Nacido por casualidad en Gotinga (Alemania) en 1903, donde su padre, N. O. Lossky, también filósofo, se encontraba con su familia por cuestiones de trabajo, vivió en San Petersburgo hasta que se vio obligado a abandonar su Rusia natal debido al nuevo régimen implantado en su país. Los Lossky se instalarían, como tantos otros rusos, en Francia, y aquí comenzaría un romance sin final entre nuestro autor y el país galo.

Toda su vida la consagró a su tesis doctoral, dedicada curiosamente a un autor latino medieval, el dominico Eckhart, de quien se propuso estudiar su teología negativa, y en quien creía encontrar el mismo lenguaje de la teología mística de la Iglesia ortodoxa. Este trabajo, como algunos otros, serían publicados póstumamente, pues Vladimir Lossky murió prematuramente a los 55 años de edad, en 1958. A diferencia de otros colegas suyos emigrados, Lossky, aun siendo ruso, pensó en francés y escribió en francés y para franceses, convencido de que la Ortodoxia debía dar un testimonio potente en el mundo de posguerra frente a los manuales estériles de teología por un lado y el existencialismo por otro.

Se trata de un pensador poco conocido en el ámbito hispano. En otro lugar hemos ofrecido una completa introducción a su vida y a su obra¹. En este trabajo nos proponemos ofrecer una panorámica de las relaciones entre filosofía y teología según Vladimir Lossky. Valga como advertencia que, al morir joven, todos los estudiosos coinciden en que es difícil condensar su pensamiento, pues no conocemos el estadio último del mismo. Por otra parte, él mismo confesaba que le horrorizaba cualquier intento de sistematización. En cualquier caso, intentamos hacerlo en estas páginas ofreciendo la perspectiva que nuestro autor da acerca de estos dos saberes, sabiendo que se sitúan, según palabras del mismo Lossky, «en medio de dos abismos» que se abren ante ellos, el del infierno por un lado y el del Dios-Trinidad por otro.

Desarrollaremos nuestra exposición en cuatro apartados. En el primero, examinaremos propiamente la relación entre teología y filosofía, comprobando como Lossky sanciona la superioridad de la primera sobre la segunda. A continuación, en el segundo apartado, mostraremos que también la razón necesita ser bautizada y transfigurada si quiere ser salvada del pecado original. En tercer lugar, veremos algunos ejemplos que para Lossky son indicativos de una mala praxis en las relaciones entre filosofía y teología. En el cuarto apartado, nos detendremos en el siempre controvertido tema de las relaciones entre

¹ José Alberto SUTIL LORENZO, *Pensar a Dios alabándole. Teología y doxología en diálogo con Vladimir N. Lossky*, Salamanca, Estudios Trinitarios, 2020.

helenismo y cristianismo como sano ejemplo de la relación entre teología y filosofía. Concluimos este artículo con una reflexión sobre la teología como sabiduría que de alguna manera hermana teología y filosofía en nuestro autor.

1. EL COMBATE ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

En el n.74 de su encíclica *Fides et Ratio*, dedicada a las relaciones entre fe y razón, Juan Pablo II cita al teólogo ortodoxo Vladimir Lossky entre los pensadores orientales que son muestra de una relación fecunda entre Oriente y Occidente. En efecto, Lossky tuvo una excelente formación filosófica, también en el ámbito occidental, gracias, entre otros, al gran maestro de filosofía medieval É. Gilson, cuyos cursos frecuentó en La Sorbona, o a J. Wahl, miembro del Colegio filosófico francés, que le introdujo en la filosofía contemporánea, especialmente en el existencialismo. Pero hemos de decir que, en línea con gran parte de la tradición ortodoxa, Lossky lleva el viejo adagio escolástico *philosophia ancilla theologiae* hasta sus últimas consecuencias.

Para nuestro autor, la teología será siempre superior a la filosofía, de modo que esta nunca podrá ser la base de ningún discurso sobre Dios:

La teología de la Iglesia ortodoxa, siempre soteriológica, nunca formó alianza con la filosofía en una tentativa de síntesis doctrinal. A pesar de toda su riqueza, el pensamiento religioso de Oriente no tuvo escolástica. Si bien tiene elementos de gnosis cristiana, como en san Gregorio de Nisa, san Máximo, o los *Capítulos físicos y teológicos* de san Gregorio Palamas, esa especulación queda siempre sometida a la idea central de la unión con Dios y no recibe el carácter de un sistema².

En este sentido, Lossky señala como nociva la relación tan cercana que ha habido en Occidente entre filosofía y teología en la escolástica. Hay que advertir, sin embargo, que Lossky peca de simplista, pues la escolástica no ha sido la única filosofía que ha conocido el catolicismo, aunque haya sido la mayoritaria durante siglos. En Bizancio –afirma Lossky–, donde no ha habido filosofía escolástica, la distancia que separa a filósofos y teólogos es grande. En Occidente, un santo Tomás de Aquino, por ejemplo, combate el averroísmo en nombre de una filosofía cristiana, mientras que en Bizancio son los filósofos quienes, en el s. XIV, se constituyen en teólogos y, atacando una espiritualidad concreta, el hesicasmo de los monjes, se enfrentan a la tradición dogmática de la distinción entre la esencia de Dios y sus energías³.

² Vladimir Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, Herder, 2009, p. 77.

³ Cf. Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1962, p. 129.

La teología cristiana puede servirse del lenguaje filosófico, como veremos en el apartado siguiente, pero siempre transfigurándolo. Por otra parte, el principio apofático ha alejado siempre el peligro filosófico del discurso sobre el Dios cristiano⁴. Con todo, la tentación intelectualista ha estado presente a lo largo de la historia de la Iglesia. Escribe Lossky:

El cristianismo no es una escuela filosófica que especula acerca de los conceptos abstractos, sino ante todo una comunión con Dios vivo. Por eso, pese a toda su cultura filosófica y sus inclinaciones naturales hacia la especulación, los Padres de la tradición oriental, fieles al principio apofático de la teología, supieron mantener su pensamiento en el umbral del misterio y no reemplazar a Dios por ídolos de Dios. Por eso, además, no hay filosofía “más” o “menos” cristiana. Platón no es más cristiano que Aristóteles. La cuestión de las relaciones entre teología y filosofía nunca se planteó en Oriente: la actitud apofática daba a los Padres de la Iglesia esa libertad y liberalidad con la que hacían uso de los términos filosóficos, sin correr el riesgo de ser mal comprendidos o de caer en una “teología de los conceptos”. Cuando la teología se transformaba en una filosofía religiosa, como en el caso de Orígenes, era siempre como consecuencia del abandono del apofatismo, que es la verdadera trama de toda la tradición de la Iglesia de Oriente⁵.

El también ortodoxo y discípulo de Lossky Olivier Clément nos transmite una confianza que le hizo su maestro en su día: la teología debería de ser no una forma de pensamiento, sino «el pensamiento». Es decir, la teología tendría que ser la inteligencia humana crucificada y salvada por la revelación, que muere a sus límites para llegar a su plenitud, superándose a sí misma, en la luz del Espíritu Santo⁶. Y sigue recordando Clément que para Lossky la teología no era un especular. El filósofo que habla de Dios, no es de Dios de quien habla, sino de cierta idea de Dios que él se ha hecho. Su búsqueda del Absoluto, cuando imagina que se resuelve, no es sino una necesidad de su sistema: para que su concepción del universo sea coherente hace falta que Dios exista. Seguirá la acumulación de argumentos, las así llamadas «pruebas de la existencia de Dios». Por otra parte, el punto de partida de la filosofía es la idea de Dios y el punto de partida de la teología es la revelación: un Dios

⁴ “El silencio se impone: no se puede nombrar al inefable, porque no se opone a nada, ya que nada le limita. La única forma de alcanzarlo es no conociéndolo: el no-conocimiento, atravesado más allá de todo, es éxtasis. La filosofía culmina y se suicida en el umbral del incognoscible”. V. N. Lossky, *Écrits théologiques*, número especial de *La vie spirituelle* 677 (1987), p. 534.

⁵ Vladimir Lossky, *Teología mística...*, pp. 32-33.

⁶ Cf. Olivier Clément, *Orient-Occident. Deux Passeurs, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 18.

personal que se revela y que es imposible conocer fuera de la revelación, la Trinidad vivificante⁷.

Lossky insistirá en que la noción del Absoluto es muy diferente para los filósofos⁸. El Dios de Descartes, por ejemplo, es un Dios «matemático», ya que, para justificar las ideas innatas de las verdades matemáticas, nos hace falta un matemático supremo que tenga todo calculado desde toda la eternidad: la razón por la que dos líneas paralelas no se cruzan jamás es ¡por la voluntad de Dios! Para un Leibniz, Dios es necesario para justificar la armonía preestablecida entre nuestra percepción y la realidad. Cada persona constituye un mundo cerrado en sí mismo, de modo que, para que todos esos mundos interactúen, para que puedan formar uno solo, hace falta una Mónada suprema en la que puedan converger y coincidan todas las percepciones. Solo Dios, ha dicho Leibniz, podría escribir la *Monadología*. Kant, por su parte, pone en tela de juicio toda la metafísica, pero Lossky advierte que necesita de Dios en el terreno moral. En su vida privada, Kant era un luterano creyente y pietista. En su metafísica, rechaza toda especulación sobre Dios. Sin embargo, en su moral, postula la existencia de Dios. El Dios de Bergson es el Dios de la evolución creadora, es un impulso vital, un absoluto en devenir. Esto por lo que se refiere a algunos pensadores modernos y contemporáneos, ya que, si nos fijamos en la Antigüedad, según nuestro autor, es más difícil descubrir a Dios como clave de bóveda intelectual de la filosofía, a no ser que pensemos en el Dios de Aristóteles, motor inmóvil, necesario para la existencia del movimiento. O en su especulación sobre el ser, la substancia primera, pensamiento que se piensa y se mueve, acto intelectual puro. Por lo que se refiere a Platón, es cierto que no habla nunca, o casi nunca, de Dios. Pero le interesa la pregunta por el justo, el sabio, la justicia, especialmente tras la injusta condena y muerte de Sócrates. Platón se eleva así hacia el conocimiento de lo que es verdadero y descubre el mundo de las ideas, en el que solo se puede penetrar por el pensamiento, y que representa «el Bien que está más allá del ser», según expresión del VII libro de *la República*⁹. Hasta aquí los ejemplos de algunos filósofos traídos por Lossky para resaltar que el camino teológico es bien distinto.

En efecto, ya que Dios se nos ha revelado, es necesario que todo nuestro pensamiento corresponda a este hecho y se adecue a esta revelación, acogiéndola por la fe. «Los filósofos construyen una idea de Dios. Para el teólogo, Dios es alguien que se revela y que no puede ser conocido fuera de la revelación»¹⁰. Solo se le puede conocer mediante la apertura total de la vida y el encuentro con él. Pero –y esto es lo importante– este Dios concreto y personal contiene

⁷ Olivier CLÉMENT, notas tomadas en el curso del 8 de noviembre de 1957, en *Ibid.*, p.18.

⁸ Cf. Vladimir LOSSKY, “Foi et théologie” en *Contacts* 35-36 (1961), p. 169.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 170.

¹⁰ *Ibid.*, p. 171.

al Dios abstracto e impersonal de los filósofos que no es, a menudo, un simple espejismo, sino también un reflejo del pensamiento humano. Ciertamente, a partir de dicho reflejo es imposible conocer al Dios verdadero, por lo que el camino de la revelación es necesario, fundamental, primordial. Con todo, este Dios de los filósofos tendrá un lugar en la realidad total del Dios vivo. Cristo es la medida perfecta de todas las cosas (cf. Ef 4,13) y él quiebra aquellos sistemas cerrados en los que los filósofos lo encierran y privan de su naturaleza al reflejo del Dios vivo en el pensamiento humano. Pero este mismo Cristo propicia el cumplimiento de la atención intuitiva que los filósofos han sabido consagrar a este reflejo de la luz divina. Lossky se sigue mostrando pesimista sobre las posibilidades de la filosofía respecto a la teología y por eso se manifestará en contra de la teología natural y del tratado de teología occidental llamado *De Deo uno*. Dicho tratado, propio de la escolástica y, por tanto, de la influencia aristotélica, presenta a Dios como substancia puramente intelectual accesible a la razón, que posee en grado eminente todas las perfecciones. También contiene en sí las ideas de todas las cosas (influencia platónico-agustiniana). Es el principio de todo orden y de toda realidad. Partir de un Dios así y llegar al Dios Trinidad significa yuxtaponer dos realidades distintas, dice Lossky: el Dios de los teólogos, por un lado, y el dios de los filósofos por otro¹¹.

Filosofía y teología son también distintas en cuanto a su mirada al misterio de la creación. Afirma Lossky que no solo existe el misterio de Dios, sino que también existe el misterio de la criatura. Es la vieja pregunta filosófica de por qué existe el ser y no la nada. Por eso también es necesario un salto de fe para admitir fuera de Dios algo más que él, un objeto absolutamente nuevo. Nos olvidamos a menudo que la creación del mundo no es una verdad de orden filosófico, sino un artículo de fe¹².

En este sentido, nuestro autor profundizará en la relación entre inmanencia y trascendencia, afirmando que, si la cima de la filosofía es una pregunta, la teología ofrece una respuesta asombrosa que es la encarnación: ¡la trascendencia se ha revelado en la inmanencia! Pero, en esta misma inmanencia, Dios se revela como trascendente. Y para evocar con seriedad la trascendencia en una perspectiva cristiana es necesario superar no solamente todas las nociones del mundo creado, sino también la noción filosófica de causa primera. La causalidad divina en la creación supone todavía una conexión con su efecto. Dios debe ser concebido más allá de la trascendencia filosófica. Es necesario superar la trascendencia filosófica de esta causalidad primera que pone a Dios en relación con el mundo. Hay que admitir que el mundo ha sido creado libremente por Dios, pero que Dios habría podido perfectamente no crearlo. La creación es un acto gratuito de la voluntad divina. De hecho, en la gran

¹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 171-172.

¹² Cf. Vladimir Lossky, *Teología mística*, p. 68.

tradición platónica, Dios se concibe siempre como el principio de todo lo que existe y el mundo se desarrolla a partir de él. Pero, para los cristianos, es imposible todo emanacionismo, hay un corte ontológico, la creación *ex nihilo* es gratuita. Esta gratuidad y diferencia de la creación es el dato propio –y fundamental– de la tradición bíblica, judeo-cristiana, abrahámica¹³.

Estos ejemplos de las verdades reveladas, contrapuestas a las verdades limitadas de la filosofía, nos llevan a descubrir cómo hay otra radical diferencia entre la filosofía y la teología: esta última se apoya en la sagrada Escritura. En efecto, el «Dios de los filósofos y de los sabios» se opone al «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», pues es en el Dios de la revelación en el que encontramos, como quería Pascal, al Dios viviente de una Biblia viva¹⁴. Un ejemplo de cómo la filosofía puede «pervertir» la revelación ofrecida en la Biblia es el tema de la Trinidad creadora y las ideas divinas¹⁵. Un san Agustín, por ejemplo, ha adoptado la teoría platónica de las ideas, colocando estas en la mente de Dios. Pero al final de su vida, el santo obispo de Hipona, en sus *Retractationes*, ha rechazado el dualismo de su ejemplarismo estático –este mundo como copia de las ideas que están en la mente de Dios–, ya que la esencia de Dios trasciende infinitamente sus ideas. Con todo, su enseñanza ha tenido gran importancia en Occidente y ha pasado al tomismo en temas como Dios causa ejemplar de las cosas. La Ortodoxia, apunta Lossky, no puede aceptar que Dios, al crear, se limite a producir una réplica de sus propias ideas, pues sería retirar al mundo creado su originalidad y su valor, despreciando la creación y a Dios como creador. Y esto en nombre de la Biblia, sobre todo el libro de Job, los Salmos y los Proverbios, que subrayan la novedad absoluta de la creación, su magnificencia y grandeza, siendo esta un «himno maravillosamente compuesto a la fuerza todo-poderosa» (san Gregorio de Nisa)¹⁶.

En definitiva, Dios no es el objeto de una ciencia y, por eso, la teología se diferencia radicalmente del pensamiento de los filósofos. En efecto, el teólogo no busca a Dios como se busca un objeto, sino que es atrapado por él como te atrapa una persona. Por esta razón, el teólogo es encontrado primeramente por Dios. Se podría decir que Dios va en su búsqueda a través del encuentro de la revelación, de modo que el teólogo pueda a continuación buscar a Dios. «El Dios de la teología es un “tú”, es el Dios vivo de la Biblia, ciertamente el absoluto, pero un absoluto personal a quien tuteamos en la oración»¹⁷, el absolutamente cercano que no por ello pierde su condición de absolutamente trascendente:

¹³ Cf. Vladimir Lossky, “Foi et théologie”, pp. 172-173.

¹⁴ Cf. Vladimir Lossky, *À l’image et ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2006, p. 130.

¹⁵ Cf. Vladimir Lossky, *Théologie dogmatique*, Paris, Cerf, 2012, pp. 82-83.

¹⁶ SAN GREGORIO DE NISA, *In Inscriptiones Psalmorum* III, 7 (*Sources Chrétiennes* n. 466, p. 178).

¹⁷ Vladimir Lossky, *Écrits théologiques*, p. 533.

Si el Dios de los filósofos y de los sabios no es más que una Necesidad primera que ordena el encadenamiento de causas y efectos y corrige automáticamente toda desviación fortuita que se introduzca, sin hacer más caso de la libertad humana que del funcionamiento del mecanismo, el Dios de la Biblia, en su cólera propia, se revela como aquel que ha asumido el riesgo de crear un universo en el que la perfección es puesta constantemente en juego por aquellos en quienes [la libertad] debe esperar su grado supremo¹⁸.

Son evidentes, por tanto, para Lossky, los límites del pensamiento humano y de la filosofía, así como la superioridad de la teología, la única que puede asomarse al misterio del Dios Trinidad por una parte y al misterio de la libertad humana por otra:

Incluso la filosofía, que habla del espíritu humano y emplea los términos de “persona” y de “naturaleza”, no puede alcanzar el nivel en el que se plantea el problema del destino humano. Los términos que utiliza son, la mayoría de las veces, el resultado de una degeneración, de una secularización, de nociones teológicas. La filosofía no es nunca escatológica: su especulación no va nunca hasta los últimos extremos; traslada inevitablemente a la ontología las verdades meta-ontológicas. Su campo visual queda en medio de dos abismos que solo la teología puede nombrar, pero con temor y temblor: el abismo increado de la vida trinitaria y el abismo del infierno que se abre en la libertad de las personas creadas¹⁹.

En definitiva, solo la fe puede salvar a la filosofía de sus límites llevándola más allá a través del fracaso necesario de la apófasis²⁰, una apófasis que «no es simplemente una concesión a los filósofos»²¹. Más aún, solo estableciendo sus propios límites es posible salvar a la filosofía²².

¹⁸ Vladimir Lossky, *À l'image...*, pp. 211-212.

¹⁹ *Ibid.*, p. 224.

²⁰ “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”. Vladimir Lossky, *Teología mística...*, p. 32.

²¹ Vladimir Lossky, “Foi et théologie”, p. 175.

²² “Es necesario, por tanto, partir de la fe, y es la única manera de salvar la filosofía. La filosofía misma, en sus puntos culminantes, exige la renuncia a la especulación: buscando a Dios, espera el momento de la ignorancia suprema, vía negativa por la que se admite el fracaso del pensamiento humano. Aquí la filosofía desemboca en una mística y muere al convertirse en experiencia de un Dios desconocido que no puede ni tan siquiera nombrar”. Vladimir Lossky, *Théologie dogmatique*, p. 34.

2. LA RAZÓN CAÍDA, BAUTIZADA Y TRANSFIGURADA

En su artículo sobre el *stáretz*²³ Macario, Lossky reseña la figura de I. Kirievsky, filósofo eslavo que se convierte gracias a su mujer y que encuentra en los Padres de la Iglesia los nuevos y definitivos principios para su obra, principios que antes había buscado vanamente en los filósofos románticos occidentales. Fue un asceta del pensamiento, recorriendo un camino de renuncia y de reencuentro consigo mismo, hacia la integridad de la fe recobrada. Kirievsky sometía al juicio del *stáretz* Macario todos sus escritos filosóficos y teológicos y bajo su dirección supo realizar en su obra filosófica el acuerdo entre obediencia exterior y una gran libertad interior, algo que caracteriza a la Ortodoxia²⁴.

Nuestra Iglesia –escribía Kirievsky– no ha hecho jamás un sistema de pensamiento humano, una ciencia teológica fundada en la verdad. Es por este motivo que no se ha opuesto jamás al desarrollo libre del pensamiento en otros sistemas. Es por esto que jamás persiguió a estos sistemas como enemigos capaces de destruir sus fundamentos²⁵.

Parecería que hay un desacuerdo entre lo que acabamos de exponer y estas afirmaciones. Pero traemos aquí estos datos porque hemos de retener una afirmación fundamental para el pensamiento losskiano acerca de la filosofía: el hecho de que la filosofía no pueda ser los *preambula fidei* de la teología no significa que sea desechada sin más. En una conferencia titulada «La Iglesia y la filosofía», impartida en la reunión de la Confraternidad de san Sergio y san Albano, en Montgeron (Francia), en julio de 1957, nuestro autor se preguntaba: «¿Es la filosofía un pecado del paganismo griego? Para decir esto, habría que admitir que la naturaleza humana estaba totalmente dañada por el pecado. ¿Qué es lo que habría podido asumir entonces el Hijo de Dios en estas condiciones?»²⁶. El pensamiento ortodoxo, por tanto, debe salvar la riqueza del pensamiento humano, pero esto solo será posible si en vez de caer en la especulación –como ya se advertía en el apartado anterior– se posibilita un conocimiento 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»²⁷. De este modo, «la fe mortifica y vivifica el intelecto, hace fructificar la inteligencia por una relación ontológica totalmente nueva con Dios, una relación

²³ Un *stáretz* es un monje, un anciano, un padre espiritual, dotado a menudo de diversos carismas (conocimiento de espíritus, discernimiento, etc.). Es una figura muy popular en la espiritualidad y en la literatura contemporáneas rusas.

²⁴ Cf. Vladimir Lossky, “Le starets Macaire”, en *Contacts* 37 (1962), pp. 16-17.

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶ Cit. por Olivier CLÉMENT, “Vladimir Lossky: Un théologien de la Personne et du Saint-Esprit”, en *Messenger de l’Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 30 (1959), p. 140.

²⁷ Vladimir Lossky, *Teología mística*, p. 177.

propia del creyente y que es para nosotros criterio de verdad»²⁸. En efecto, es el pensar al Dios Trinidad lo que rompe nuestra razón:

La teología cristiana no conoce una divinidad abstracta: Dios no puede ser concebido fuera de las tres personas. Si “ousía” e “hypóstasis” son casi sinónimos es como para quebrar nuestra razón, para impedirnos objetivar la esencia divina fuera de las personas y de su “eterno movimiento de amor” (san Máximo el Confesor)²⁹.

Para Lossky solo la profundización en el dogma de la Trinidad podía reconciliar la filosofía esencialista con la existencialista, frente a la ontología neo-escolástica de los católicos y el existencialismo de los protestantes³⁰. Así mismo, frente al choque entre modernidad y autonomía de la cultura por un lado y nihilismo por otro, nuestro autor encontraba la solución en la ontología del misterio y de la comunión. En efecto, Evdokimov advierte que «la teología de los últimos siglos perdió el sentido del misterio, se constituyó en ciencia, en especulación abstracta *sobre* Dios y no en pensamiento viviente *en Dios*; esta es una de las causas profundas del ateísmo contemporáneo»³¹.

Un punto importante del pensamiento ortodoxo respecto al tema que estamos tratando es la absoluta necesidad de una purificación de nuestra razón³², pues nos encontramos con un «intelecto humano, herido por la caída e incapaz de conocer al Dios vivo»³³. Ha de producirse, por tanto, un rebasamiento de nuestra inteligencia, pues la teología es fruto de la razón bautizada³⁴. «Nuestra inteligencia también debe hacerse religiosa. No solo el sentimiento, sino también el pensamiento, deben abrirse a la verdad, no lo uno o lo otro

²⁸ Vladimir Lossky, “Foi et théologie”, p. 169.

²⁹ Vladimir Lossky, *Théologie dogmatique*, p. 49.

³⁰ Cf. notas tomadas por O. Clément en el curso del 7 de febrero de 1957, cit. por Olivier Clément, *Orient-Occident...*, p. 33.

³¹ Paul Evdokimov, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, Madrid, Paulinas, 1969, p. 193.

³² “El intelecto humano, si acepta morir en su deposición, será iluminado por el Espíritu Santo. Si renuncia a pensar a su medida sobre la Revelación, *pensará por la Revelación*, de una manera nueva y creadora”. Olivier Clément, *La Iglesia ortodoxa*, Madrid, Claretianas, 1990, p. 48.

³³ *Ibid.*, p. 45.

³⁴ “El hecho de que la teología sea mística no significa que no sea reflexiva, lúcida, inteligente. El ser humano es un «logikós», es decir, no solo razonable, sino capaz de dar razón de las cosas, de dar sentido a todo. Pero la razón, después del pecado, necesita ser salvada. Pues tiende a los «logismoi», ese tipo de pensamientos obsesivos que la vuelven loca, la emborrachan con la racionalidad de las cosas, le hacen caer en relaciones puramente unidimensionales y construir ídolos con los conceptos: «Los conceptos crean ídolos; solo la admiración capta algo», afirma Gregorio de Nisa (PG 44 col.1028)”. Víctor Codina, *Los caminos del oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*, Santander, Sal Terrae, 1997, p. 27.

separadamente, sino todo nuestro ser, ferviente y lúcido a la vez»³⁵. Esta enseñanza la encontramos también en los *startsí*³⁶.

Frente a esto nos encontramos en la historia de la Iglesia con la construcción de Apolinar, el apolinarismo –advierte Lossky–, en el que los metafísicos ofrecen su gran tentación: identificar el *noûs* con la persona humana, haciendo del intelecto la parte superior y única del hombre, con cierto desprecio por el cuerpo y los sentimientos³⁷. El camino no ha sido fácil, pues, por ejemplo, «la lucha por el dogma cristológico duró cerca de cuatro siglos antes de que la locura cristiana triunfara sobre la sabiduría griega»³⁸. Y, por eso, Lossky critica vivamente que, en nuestros días, el espíritu de la Escritura y de los Padres se haya vuelto extraño para nosotros debido a la Ilustración, que casa perfectamente con nuestra inteligencia caída³⁹. En efecto, nuestro pensamiento:

se ha hecho “kantiano” por la caída, siempre dispuesto a rechazar en el terreno noumenal, el de los “objetos de la fe”, cuanto sobrepasa las leyes o, mejor dicho, los hábitos de la naturaleza caída. La defensa filosófica de la autonomía de nuestra naturaleza limitada, cerrada a la experiencia de la gracia, es una afirmación consciente de nuestra inconsciencia, la anti-gnosis, la anti-luz, la oposición al Espíritu Santo, que abre en las personas humanas una conciencia perfecta de la comunión con Dios⁴⁰.

Así mismo, nuestro autor señala la diferencia entre el conocimiento científico y el conocimiento teológico (espiritual, místico), poniendo como ejemplo la cosmología:

El espíritu insaciable de la ciencia, el espíritu inquieto de Fausto, volviéndose hacia el cosmos, quebrantará las esferas celestiales demasiado estrechas para lanzarse a los espacios infinitos donde se perderá en la búsqueda de un conocimiento sintético del universo; su conocimiento exterior, limitado al ámbito del devenir, solo captará el todo bajo un aspecto de disgregación que corresponde al estado de nuestra naturaleza después de la caída. Un

³⁵ Vladimir Lossky, *Théologie dogmatique*, p. 41.

³⁶ “Delante de las personas que venían a verle por curiosidad, el *stáretz* Macario permanecía silencioso. Evitaba los temas místicos por una especie de pudor y también por no sobrepasar los límites del entendimiento espiritual de su interlocutor: «No es necesario buscar profundizar mucho en la capacidad de comprensión. Dejad a un lado lo que no comprendéis: la mente no está aún purificada, no puede abrazar todo. Contentaos con lo que sois capaces de comprender y esforzaos en ponerlo en práctica. Entonces, lo que estaba oculto, se revelará a vuestra mente». Vladimir Lossky, “Le starets Macaire”, pp. 15-16.

³⁷ Cf. Vladimir Lossky, *Écrits théologiques*, p. 605.

³⁸ Vladimir Lossky, *Teología mística*, p. 105.

³⁹ “Tchaadaev, después de haber leído la *Crítica de la razón pura*, la llamó «Apologete adamitsicher Vernunft», doctrina de la razón caída y deformada por el pecado”. Paul Evdokimov, *op.cit.*, p. 110.

⁴⁰ Vladimir Lossky, *Teología mística*, p. 170.

místico cristiano, por el contrario, se recogerá en sí mismo, se encerrará en la “celda interior” de su corazón, para encontrar allí, más profundo que el pecado, el comienzo de una ascensión en el transcurso de la cual el universo le parecerá cada vez más unido, cada vez más coherente, penetrado de fuerzas espirituales, no formando más que un todo contenido en la mano de Dios⁴¹.

Lossky deja bien claro que el discurso teológico no busca contradecir al discurso científico, ni tampoco adaptarse mediante un concordismo fácil⁴². Se trata de otro registro, otro nivel, que se incluye en la existencia salvada, resucitada, mientras que la investigación científica permanece limitada debido a la razón caída, sin poder franquear las puertas del paraíso ni las de la resurrección⁴³. Por eso Lossky afirma que «nuestro intelecto descubre las propiedades de las cosas [...] en la medida en que esto es necesario a nuestra vida. Solo Dios conoce las esencias creadas»⁴⁴. Es necesario, por tanto, buscar a Dios más allá de nuestros conceptos, pues estos se transfiguran para convertirse en signos de la realidad personal de un Dios que no es el de los filósofos, pero que, bastante a menudo, tampoco es el de los teólogos⁴⁵. Un ejemplo de esto es el hecho de que algunos teólogos hayan pretendido que el Espíritu sea el esposo de la Virgen, que supla el papel de esposo en la concepción virginal: «esto sería racionalizar groseramente el nacimiento de Cristo»⁴⁶. Otro ejemplo serían los descendientes cristianos de los amigos de Job, que tienen una fe abstracta, y en cierto modo demoníaca, pues los cristianos conocen también este tipo de fe⁴⁷. Y otro ejemplo sería el *Filioque*, pues los latinos, un poco «novatos» en filosofía, habrían interpretado el término «causa» en sentido simplemente aristotélico para explicar la procesión inefable del Espíritu Santo, que procede del Padre, siendo este la «causa» en el sentido helenista de «Divinidad fuente» (πηγαία θεότης) tal y como lo entendían los Padres griegos⁴⁸. Es necesario,

⁴¹ *Ibid.*, p. 78.

⁴² “No se trata de ninguna manera de someter la inteligencia a una autoridad exterior. Se trata de su iluminación por su participación de la Sabiduría divina. La razón natural puede lograr resultados asombrosos en el campo científico; pero tan pronto como traspasa la «física» y trata de construir una «metafísica», traspasa su competencia y empieza a vagar entre atolladeros. Por encima de las pequeñas verdades, se pone el conocimiento de la verdad divina”. Paul EVDOKIMOV, *op.cit.*, pp.105-106.

⁴³ Cf. Olivier CLÉMENT, *Orient–Occident*, pp. 52-53.

⁴⁴ Vladimir LOSSKY, “Le problème de la «vision face à face» et la tradition patristique de Byzance”, en Kurt ALAND y otros, *Studia Patristica. Papers Presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, II*, Berlin, Akademie Verlag, 1957, p. 523.

⁴⁵ Cf. Vladimir LOSSKY, *À l’image...*, p. 113.

⁴⁶ Vladimir LOSSKY, *Écrits théologiques*, p. 596.

⁴⁷ Cf. Vladimir LOSSKY, *À l’image...*, p. 221.

⁴⁸ “Los latinos no han comprendido el exceso de cultura filosófica de los Padres griegos: para estos últimos, todo término es inadecuado cuando se habla de Dios. Los términos filosóficos relativos a la causalidad deben ser superados, alegorizados. Todo lenguaje se hace alegórico

por tanto, el recurso a la apófasis, pues «solo un pensamiento metódicamente “desconceptualizado” por la apófasis puede evocar el misterio de la persona»⁴⁹, tanto divina, como humana:

La revelación abre un abismo entre la verdad que anuncia y las verdades que pueden ser halladas por la especulación filosófica. Si el pensamiento humano guiado por el instinto de la verdad –que es la fe aún turbia e indecisa– fuera del cristianismo lograra formar a tientas unas pocas ideas que la aproximasen a la Trinidad, le sería todavía impenetrable el misterio de Dios-Trinidad. Le faltaría un “cambio de espíritu”: la μετάνοια, que quiere decir también “penitencia”, como la penitencia de Job cuando se encontró cara a cara con Dios: *mis oídos habían escuchado hablar de ti, pero ahora mi ojo te ha visto. Por eso me condeno y me arrepiento en el polvo y la ceniza* (Job 42,5-6). El misterio de la Trinidad no se hace accesible más que a la ignorancia que se eleva por encima de todo lo que puede contenerse en los conceptos filosóficos. Sin embargo, esa ignorancia, no solamente docta, sino también caritativa, vuelve a descender hacia los conceptos a fin de modelarlos, de transformar las expresiones de la sabiduría humana en instrumentos de la sabiduría de Dios, que es la locura para los griegos⁵⁰.

3. VLADIMIR LOSSKY, SERGEI BULGAKOV Y LOS PENSADORES RUSOS DE LA RELIGIÓN

Otro teólogo ortodoxo, Paul Evdokimov nos ayuda a entender quiénes eran estos pensadores rusos: «en Rusia, un teólogo que rebasa los cuadros escolares y un filósofo que reflexiona sobre las realidades últimas de la existencia se llaman por el mismo título “pensadores religiosos”»⁵¹. En efecto, entre mediados del s. XIX y principios del s. XX había florecido el interés de distintos pensadores por la religión. Entre ellos había eslavófilos, pues exaltaban el ideal del alma rusa, pero también occidentalistas. A este movimiento de la filosofía rusa de la religión pertenecen nombres como V. Soloviev, N. Berdiaev, F. Dostoievsky, L. Tolstoi, P. Florensky o el mismo S. Bulgakov⁵². Vladimir Lossky tiene algunas palabras críticas hacia ellos por apoyarse demasiado en la filosofía y olvidarse de los elementos «tradicionales» del quehacer teológico. Así, Lossky se queja de algunos teólogos ortodoxos modernos –y sobre todo

cuando se habla de la Trinidad. Cuanto más tosco es el término –como el de causa–, más demuestra que es necesario trascender todo concepto para hablar de la Trinidad”. Vladimir Lossky, *Théologie dogmatique*, p. 55.

⁴⁹ Vladimir Lossky, *Écrits théologiques*, p. 547.

⁵⁰ Vladimir Lossky, *Teología mística*, p. 38.

⁵¹ Paul EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios*, p. 105.

⁵² Cf. Nikolái Onúfriyevich Lossky, *History of Russian Philosophy*, New York, International Universities Press, 1951; Georges FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, II, Belmont, Nordland Publishing, 1979.

de los teólogos rusos, muy a menudo ingratos a Bizancio— que no testimonian a favor de la conciencia dogmática y de la tradición viva, y que parecen más bien dispuestos a renunciar a sus padres⁵³. Lossky, al igual que Florovsky, se rebeló contra el modernismo teológico de los filósofos de la religión, en los que veía un acercamiento demasiado peligroso al idealismo alemán⁵⁴. Dejemos hablar a nuestro autor:

No hay ningún proceso interior en Dios, ninguna “dialéctica” de las tres personas, ningún devenir ni “tragedia en el Absoluto” que necesite, para superarse o resolverse, el desarrollo trinitario del ser divino. Estos conceptos propios de las tradiciones románticas de la filosofía alemana del pasado siglo son completamente ajenas al dogma de la Trinidad. Si se habla de las procesiones, de los actos o determinaciones interiores, estas expresiones que implican la idea del tiempo, del devenir, de la intención, muestran solamente cuán pobres y deficientes son nuestro lenguaje y el propio pensamiento ante el misterio primordial de la revelación⁵⁵.

Por lo tanto, Lossky rechazaba el organicismo, el determinismo, el impersonalismo y el racionalismo de la filosofía idealista de la historia, mucho más si se trataba de expresar con ello el misterio inefable del Dios vivo, señalando así la necesidad de una teología apofática y doxológica⁵⁶. Y se volvió hacia los Padres en busca de alternativas, en busca de otra gnoseología⁵⁷. Sin embargo, el gran problema es con Bulgakov, al que Lossky critica en varios pasajes de sus obras, amén de su escrito *Spor o Sophii*. Los métodos teológicos de Lossky y de Bulgakov no eran tan diferentes, si bien es verdad que Bulgakov provenía de la tradición de la filosofía religiosa rusa del siglo XIX, mientras que Lossky se basaba más en la tradición de la Iglesia, inscrito como estaba en el

⁵³ Cf. Vladimir LOSSKY, *À l'image...*, p. 67.

⁵⁴ “Los filósofos rusos recientes, al hablar del tema del conocimiento, tratan abundantemente de problemas espirituales. En efecto, su ideal es un «conocimiento integral» adquirido por experiencia e intuición, que, para abarcar toda la realidad, debe ser esencialmente religioso y, para un cristiano, cristológico. Con los términos de la filosofía alemana, los pensadores rusos expresan a menudo el antiguo ideal de la contemplación tal y como fue enseñado en la tradición espiritual del Oriente cristiano”. Tomas ŠPIDLÍK y otros, “Russie”, en Marcel VILLER y otros, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, XIII, Paris, Beauchesne, p. 1187.

⁵⁵ Vladimir LOSSKY, *Teología mística*, p. 35

⁵⁶ “La afirmación esencial pone la metamorfosis de la inteligencia colocada en Cristo y este es el fundamento de la gnoseología oriental. En el sentido de los Padres la teología no es nunca un sistema de conceptos, sino la transmisión de la experiencia de Dios y el fruto de la adoración orante, de la doxología litúrgica y por eso forzosamente antinómica”. Paul EVDOKIMOV, *op.cit.*, p. 87.

⁵⁷ Cf. Paul GAVRILYUK, “Vladimir Lossky’s Reception of Georges Florovsky’s Neo-Patristic Theology”, en Justin MIHOC, Leonard ALDEA y otros, *A Celebration of Living Theology: A Festschrift in Honour of Andrew Louth*, London-New York, Oxford University Press, 2014, p. 197.

movimiento neo-patristico⁵⁸. Según esta corriente, «el método de los Padres debe ser reencontrado para suscitar una nueva filosofía fundada en la tradición cristiana, que ha sido guardada intacta y viva por la Iglesia ortodoxa»⁵⁹. Sin embargo, la complicada relación entre estos dos grandes teólogos tiene que ver no solo con diferentes puntos de vista teológicos, sino también con algo más sencillo y humano, como la pertenencia a distintas generaciones de teólogos y el choque que ello supone⁶⁰. Por otra parte, la familia de Lossky y Bulgakov tenían una gran amistad.

En relación al pensamiento de Bulgakov, Lossky ve en él un nuevo Orígenes, que plantea los excesos, o más bien, los escollos propios del pensamiento tanto ruso como oriental⁶¹. En efecto, Bulgakov quiso ver en la energía de la sabiduría (Σοφία), que identifica con la esencia, el principio mismo de la divinidad. Sin embargo, apostilla Lossky, Dios no está determinado por ninguno de sus atributos, pues todas las determinaciones le son inferiores, lógicamente posteriores a su ser en sí, en su esencia⁶². Además, siempre según Lossky, Bulgakov no se habría dado cuenta de que los teólogos ortodoxos utilizan el concepto superando el concepto, permaneciendo cerrado al momento apofático y buscando otros fundamentos para el dogma trinitario, por ejemplo, el idealismo alemán⁶³.

Podríamos decir que la relación de Lossky hacia Bulgakov fue de amor-odio. La gran cuestión era la clave de bóveda de la filosofía rusa de la religión: la subordinación de la teología a la metafísica especulativa. Con todo, no podemos negar que la relación de nuestro autor con el padre de la sophiología fue una relación sobre todo fecunda. Olivier Clément recoge este balance «positivo»⁶⁴. Lossky había templado sus armas de joven caballero en el combate teológico sobre la *Sophía*, sin cesar jamás de rechazar ciertas ideas de Bulgakov que le parecían introducir el idealismo alemán en el «santo de los santos» de la Trinidad⁶⁵. Nuestro autor no podía aceptar tampoco que se comprometiera

⁵⁸ "Lossky y Bulgakov tienen mucho más en común de lo que se cree normalmente. Ciertamente difieren en sus respectivas actitudes hacia la razón y la filosofía y sobre todo en su posición sobre la distinción creado/increado. Sin embargo [...] lo que une a Bulgakov y a Lossky es un énfasis común en la *théosis* y un entendimiento de la verdad y de la teología como fundamentalmente experiencial, implicando siempre paradoja, temor, transformación y encuentro". Brandon GALLAGHER, "The «Sophiological» Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism", en *Scottish Journal of Theology* 66 (2013), p. 298.

⁵⁹ Vladimir LOSSKY, "Le starets Macaire", p. 17.

⁶⁰ Cf. Antoine ARJAKOVSKY, *La generation des penseurs religieux de l'Émigration russe. La Revue "La Voie" (Put')*, 1925-1940, Kiev-Paris, L'Ésprit et la lettre, 2002.

⁶¹ Cf. Vladimir LOSSKY, *Teología mística*, pp. 47-48.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 60.

⁶³ Cf. Vladimir LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 65.

⁶⁴ Cf. Olivier CLÉMENT, *Orient-Occident*, pp. 92-94.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 92.

la distinción radical entre lo creado y lo increado, haciendo de la *Sophía* creada una especie de emanación, o que se pusiera en entredicho la trágica libertad humana por una especie de «determinismo sofiológico» que aseguraba la salvación universal⁶⁶. En el ardor de este combate, Lossky se mostró sin piedad, como es propio tantas veces de la juventud, ateniéndose a la letra y obviando el espíritu, ignorando el aspecto de búsqueda y de hipótesis de un pensamiento refundado continuamente. Se pretendió una condena sobre los extractos de los textos heréticos en lugar de purificar las intenciones y la musicalidad secreta de una obra respetada en su conjunto y en su desarrollo. Pero Lossky era intelectualmente honesto e íntegro, las cosas no podían quedar así, el «asunto Bulgakov» no podía resolverse de esta manera en su vida. De ahí que, hacia el final de su corta existencia, nuestro autor reconsiderase su postura y quisiera presentar desde un punto positivo las intuiciones positivas de su pretendido contrincante⁶⁷.

4. HELENISMO Y CRISTIANISMO

En su *Teología dogmática*, Lossky advierte que ciertos exégetas modernos –sobre todo protestantes, aunque no solo ellos– quieren cuidadosamente desterrar de su pensamiento todo lo que suene a filosofía⁶⁸. Nuestro autor pone como ejemplo a O. Cullmann, quien, en su libro *Cristo y el tiempo*⁶⁹, pretende rechazar como platónicos y helénicos todos los problemas referentes al concepto de «eternidad» y pensar la Biblia en su sentido literal⁷⁰. En la misma obra, Lossky ofrece otro ejemplo:

Los historiadores protestantes han querido ver en los ritos de la Iglesia primitiva una mera copia de los misterios paganos. Esto es olvidar que los apóstoles, Pablo el primero, no podían sino hablar en el lenguaje de su época. La palabra “misterio” designaba entonces una participación en la vida de Dios por el recuerdo, más bien por la representación, de acontecimientos sagrados que se desarrollaban en el tiempo mítico de los orígenes. Los apóstoles tomaron la palabra con toda su carga de profundidad, dándole, por la realidad histórica de la encarnación, un sentido prodigiosamente nuevo, y purificándola al mismo tiempo de todo esoterismo sistemático, según la insondable evidencia del Dios personal⁷¹.

⁶⁶ Cf. *Id.*

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 92-93.

⁶⁸ Cf. Vladimir LOSSKY, *Théologie dogmatique*, pp. 85-86.

⁶⁹ Cf. Oscar CULLMANN, *Christ et le temps: Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1947, p. 182.

⁷⁰ Cf. Vladimir LOSSKY, *Théologie dogmatique*, pp. 85-86.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, pp. 185-186.

Tenemos así planteado el mito de la helenización del cristianismo. ¿Realmente ha llegado a nosotros la esencia del cristianismo, por citar el nombre de la famosa obra de A. von Harnack? ¿O esa esencia se ha pervertido porque los Padres han permitido que el cristianismo se haya helenizado? Lossky se va a preocupar de aclarar esta cuestión en varios puntos de su obra, siguiendo la tradición ortodoxa. En efecto, para la Iglesia oriental, los ortodoxos no se han abandonado a la filosofía de Platón –esto sería una pura leyenda– sino a la sabiduría de la cruz predicada por san Pablo⁷². La «gnosis» ortodoxa, lejos de constituir una contaminación del Evangelio por el gnosticismo helenista, no hace más que continuar la gnosis paulina y desarrollar lo que significa el verbo conocer en el evangelio según san Juan⁷³. La ontología griega es transfigurada por el pensamiento ortodoxo⁷⁴. Los Padres conocían perfecta y admirablemente la cultura y la filosofía de su tiempo, sirviéndose muy libremente de todo ello, pero es que además jamás se detenían en la teología de los conceptos. Aspiraban a la teología como ciencia que se hace amor, una teología energética dinámica⁷⁵. Si han utilizado ciertos elementos de la filosofía griega, han renovado por entero su contenido, haciéndolo más bíblico que platónico⁷⁶.

Lossky afirma que las palabras sagradas de la Revelación han sido antaño una «locura» para los filósofos helenos, pero éstos han dejado de ser helenos para convertirse en hijos de la Iglesia, dando de este modo a la fe cristiana su armazón teológico imperecedero⁷⁷. En efecto, el helenismo cristiano representa la síntesis entre una tradición filosófica centrada en la cuestión del ser y la experiencia bíblica de una historia de salvación orientada hacia la vida en Cristo⁷⁸. «“El Bien que se difunde por sí mismo” del neoplatonismo no es el Dios de san Pablo “que llama a lo que no existe como a lo que existe” (Rom 4,17)»⁷⁹. El bautismo y la transfiguración del helenismo han sido posibles gracias a la obra de los Padres. En efecto –afirma Lossky– fueron precisos los esfuerzos sobrehumanos de Padres de la Iglesia como Atanasio de Alejandría, Basilio Magno, o su íntimo amigo Gregorio Nacianceno y de tantos otros para depurar los conceptos del pensamiento helenístico y romper sus esquemas cerrados, de modo que al introducir en ellos el apofatismo cristiano la mera especulación racional se transformó en una contemplación del misterio de la Trinidad⁸⁰.

⁷² Cf. Olivier CLÉMENT, *La Iglesia ortodoxa*, pp. 45-46.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 47.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 48.

⁷⁵ Cf. Paul EVDOKIMOV, *op.cit.*, p. 22.

⁷⁶ Cf. Vladimir LOSSKY, *Écrits théologiques*, p. 559.

⁷⁷ Cf. Vladimir LOSSKY, *À l'image...*, p. 93.

⁷⁸ Cf. Michel STAVROU, “Mystique et théologie selon Vladimir Lossky. Vivre le dogme et transfigurer l’intelligence”, en *Contacts* 55 (2003), p. 407.

⁷⁹ Vladimir LOSSKY, *Teología mística*, p. 69.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 38.

«Los Padres invocan a menudo “nuestra filosofía”. De hecho, el método de esta “filosofía” (que significa propiamente teología) se funda en un procedimiento opuesto al de la especulación»⁸¹. En efecto, los Padres ganaron la batalla al helenismo en su propio terreno, con sus mismas armas, haciéndose todo para ganar a todos, como san Pablo (cf. 1 Cor 9,22). Así, por ejemplo, un Gregorio de Nacianzo adopta conscientemente el lenguaje de Plotino y habla a los filósofos como filósofo, a fin de ganárselos para la causa cristiana y que puedan contemplar al Dios Trinidad. Esta táctica, dice Lossky, solo puede engañar y hacer que acusen a Gregorio de neoplatónico «a los espíritus cortos de alcance, incapaces de elevarse por encima de los conceptos racionales, espíritus de críticos y de historiadores preocupados en buscar en el pensamiento de los Padres el “platonismo” o el “aristotelismo”»⁸².

Por otra parte, la gnosis intelectualista de un Clemente de Alejandría o de un Orígenes se transformará en la teología alejandrina posterior, perdiendo todo contacto con la contemplación platonizante. De este modo, en san Cirilo de Alejandría encontramos la tradición de san Atanasio enriquecida con la aportación teológica de los tres capadocios (san Basilio, san Gregorio de Nacianzo, san Gregorio de Nisa). Estamos ya ante la teología pura, una teología de la santa Trinidad, donde el Dios de los filósofos, el uno (έν) del neoplatonismo, la mónada espiritual, no tiene ya cabida⁸³.

Hemos citado a Clemente y a Orígenes y estos tienen gran importancia en el tema del pretendido platonismo de los Padres, especialmente Orígenes. En efecto, la visión de Dios en Orígenes está ligada a una contemplación mística que guarda una estrecha dependencia del ideal intelectualista de la contemplación platónica. A este respecto, Lossky afirma lo siguiente:

Es injusto hablar de “platonismo de los Padres” cada vez que se trata de contemplación y de querer limitar la visión de Dios auténticamente cristiana a la mera manifestación escatológica. El problema de la comunión con Dios en la contemplación debe plantearse en la experiencia cristiana. La contemplación no es patrimonio exclusivo del platonismo y, aunque así fuera, platonismo, en un sentido amplio, querría decir simplemente espiritualidad que tiende a la comunión con las realidades eternas, en las que los grados de contemplación corresponden a la deificación progresiva de los seres humanos, inmersos en lo contingente. En este sentido tan general, casi toda especulación general sería platonismo; en todo caso, todo el pensamiento religioso del mundo mediterráneo de los primeros siglos de nuestra era ha sido platónico en este sentido⁸⁴.

⁸¹ Vladimir Lossky, “Foi et théologie”, p. 169.

⁸² Vladimir Lossky, *Teología mística*, p. 36.

⁸³ Cf. Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, p. 81.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 55.

Lossky reconoce, en la línea del padre Festugière –gran orientalista católico con el que otras veces no estará de acuerdo–, que con Clemente y Orígenes el mundo helenista entra en la Iglesia, aportando elementos ajenos a la tradición cristiana, como la especulación religiosa o la espiritualidad intelectualista, ambos pertenecientes a un mundo distinto del evangelio⁸⁵. En lugar de haber cristianizado la espiritualidad helenística, Clemente y Orígenes han querido espiritualizar el cristianismo, pero también es cierto que, gracias a que ellos la han introducido, esta mística espiritualista podrá ser transfigurada y superada:

Se necesitarán siglos de lucha, de esfuerzos sobrehumanos para superar el helenismo y liberarlo de sus ataduras naturales, de sus limitaciones étnicas y culturales, de modo que se convierta finalmente en una forma universal de la Verdad cristiana, el lenguaje mismo de la Iglesia. Si esta lucha se desarrolla sobre todo en torno a la memoria de Orígenes, hay que decir que ha comenzado ya en el alma inquieta y compleja del gran maestro alejandrino⁸⁶.

El pensamiento de los Padres del s. IV marca una etapa decisiva en la transformación cristiana del helenismo alejandrino de Clemente y Orígenes⁸⁷. La Capadocia se convierte en un hervidero teológico en el que descubrimos la gran tarea de cristianizar la técnica filosófica del mundo griego, de modo que el intelectualismo místico alejandrino se verá transformado en una síntesis doctrinal trinitaria sobre todo dogmática, aunque en san Gregorio de Nisa la superación de los conceptos neoplatónicos también se efectúe en el plano espiritual⁸⁸. Con todo, la influencia de Orígenes se dejará sentir con fuerza en los siglos siguientes por mediación de Evagrio Póntico, que introduce la gnosis intelectualista en el mundo cerrado de los ascetas y monjes cristianos⁸⁹. Resumamos todo lo dicho con el siguiente texto de la *Teología mística* de Lossky:

Con Orígenes, lo que trata de introducirse en la Iglesia es el helenismo, un concepto que viene del exterior, que tiene su origen en la naturaleza humana, en el modo de pensar propio de los hombres, de los “helenos y de los judíos”; no la tradición en la que Dios se revela y habla a la Iglesia. Por eso la Iglesia siempre tendrá que luchar contra el origenismo como luchará siempre contra las doctrinas que atentan contra la incognoscibilidad divina,

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 57.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 74.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 74-75.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 74.

que reemplazan la experiencia de las profundidades insondables de Dios por conceptos filosóficos⁹⁰.

CONCLUSIÓN: LA TEOLOGÍA COMO SABIDURÍA DE LA FE

La palabra teológica utiliza la *epistème*, ciencia y razonamiento, pero no puede reducirse a ella sin perderse de nuevo en este mundo. Pero la teología debe ser también *gnosis*, conocimiento contemplativo, y conducir al espíritu humano hacia la oración pura, donde el pensamiento se detiene frente a lo inefable⁹¹. De esta manera, el pensamiento teológico, indispensable al cristiano que piensa y que es consciente de su fe, constituye a la vez una necesidad y un obstáculo. La *gnosis* como contemplación es una salida hacia el estado del mundo futuro, una visión de lo que está más allá de la historia, de lo que consume la historia, una proyección de la escatología sobre el instante. La *gnosis* es escatológica, apertura a ese silencio que, según san Isaac el Sirio, es el lenguaje del mundo que viene⁹². La enseñanza teológica, sin embargo, está hecha para el trabajo histórico de aquí abajo, debiendo adaptarse a los medios y a los momentos. Toca a la contemplación, pero no mora en ella, ni abandona el hogar del pensamiento y de la palabra, buscando siempre pensar lo que está más allá de los conceptos para expresar al Inefable⁹³. En este sentido, el pensamiento teológico debe disponer a la alabanza y expresar la contemplación. Es necesario evitar que se convierta en una fuga frente a la ascesis necesaria que supone la oración, así como que reemplace el misterio real y silencioso por esquemas mentales fácilmente manipulables o demasiado claros y que el uso puede oscurecer, vaciándolos finalmente de contenido⁹⁴.

Llegados a este punto, Vladimir Lossky se pregunta cuál sería el justo lugar de la teología entre la *gnosis* por un lado –las «palabras indecibles» escuchadas por san Pablo en «el tercer cielo», es decir, lo que sobrepasa la oposición entre el cielo sensible y el cielo inteligible y representa a lo divino mismo, lo increado– y la simple *episteme*, «tentación perpetua del teólogo», por otro⁹⁵.

Nuestro autor encuentra la respuesta en el término σοφία, sabiduría. Lossky da cuenta de la tradición sapiencial de los Padres, pues la teología es una auténtica sabiduría, no un simple conocimiento. En efecto, la Sabiduría es un atributo divino. Por otra parte, en el mundo griego antiguo designaba habilidad, técnica, espíritu, perfección. Está cercana también a la virtud de la

⁹⁰ Vladimir Lossky, *Teología mística*, pp. 25-26.

⁹¹ Cf. Vladimir Lossky, "Foi et théologie", p. 164.

⁹² Cf. *Id.*

⁹³ Cf. Vladimir Lossky, *Théologie dogmatique*, p. 16.

⁹⁴ Cf. Vladimir Lossky, "Foi et théologie", p. 165.

⁹⁵ Cf. *Id.*

φρόνησις, la prudencia. El Señor nos invita a ser sencillos como palomas y prudentes como serpientes (cf. Mt 10,16): «es necesaria una sabiduría sinuosa y, al mismo tiempo, la simplicidad que permite rodear el mal»⁹⁶. De esta forma, Lossky afirma la relación entre teología y sabiduría:

La teología como σοφία se relaciona a la vez con la γνώσις y con la ἐπιστήμη. La teología razona, pero busca siempre superar los conceptos. Aquí interviene un momento necesario de fracaso del pensamiento humano delante del misterio que quiere dar a conocer. Una teología que se constituye en sistema es siempre peligrosa. Encierra en una esfera cerrada de pensamiento la realidad sobre la que ella debería abrir el pensamiento [...] La teología como σοφία será, por tanto, la capacidad, la habilidad, de adaptar su pensamiento a la revelación, de encontrar palabras hábiles e inspiradas que darán testimonio en el lenguaje –pero no en los límites– del pensamiento humano. Se trata de una reconstrucción interior de nuestras facultades, condicionada por la presencia en nosotros del Espíritu Santo⁹⁷.

En definitiva, «pensar teológicamente no es pensar esta revelación –afirma Lossky–, es pensar por ella»⁹⁸.

José Alberto Sutil Lorenzo
Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
47007 Valladolid
josealbertosutil@hotmail.com

⁹⁶ Vladimir Lossky, *Théologie dogmatique*, p. 18.

⁹⁷ Vladimir “Lossky, Foi et théologie”, pp. 165-166, 167.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 169.