

# La luz que nos ilumina

Anabela Neves Rodrigues

COLECCIÓN  
ESPIRITUALIDAD  
**narcea**

**Anabela Neves Rodrigues**

**La luz  
que nos ilumina**

**NARCEA, S.A. DE EDICIONES**

# ÍNDICE

*Cita de san Basilio de Cesarea*

## **INTRODUCCIÓN**

### **La luz en la experiencia mística de Oriente**

*La luz inaccesible*

*La luz increada*

*Cita de san Agustín*

### **La luz en la experiencia mística de Occidente**

*La luz inmutable*

*La luz viviente*

*Cita de santa Teresa de Jesús*

*La luz trinitaria*

## **CONCLUSIÓN**

## *CITA*

Si lo que he dicho te basta,  
terminemos aquí este discurso.  
Si te parece incompleto,  
nada se opone  
a que te entregues activamente  
a la investigación  
y que aumentes tus conocimientos,  
haciendo preguntas,  
sin intención de trampa.  
Ya sea por nuestro medio  
o el de otros,  
el Señor concederá completar  
lo que nos falte,  
según el conocimiento  
concedido por el Espíritu  
a aquellos que son dignos.  
SAN BASILIO DE CESAREA

# INTRODUCCIÓN

Algunos hombres y mujeres vivieron y supieron expresar la experiencia mística de la luz convirtiéndose para nosotros, en testigos vivos de la experiencia de Dios.

Los místicos nos enseñan que tenemos un gran tesoro en el interior, una “mina de oro”, una “fuente de oro”, una “luz divina”, de la que ignoramos su existencia porque tenemos un conocimiento superficial de nosotros mismos, vivimos desterrados de nuestra interioridad. El místico nos da la posibilidad de ponernos ante el misterio que somos. Hemos sido creados a “imagen y semejanza” de Dios (Gn 1,26-27).

Según Thomas Špidlík hay dos clases de mística: la mística de la luz y la mística de la oscuridad.<sup>1</sup> La mística de la luz es parte de la tradición oriental y la mística de la oscuridad forma parte de la tradición occidental.

En primer lugar, vamos a desarrollar la experiencia mística de Oriente. En la mística cristiana de Oriente, el símbolo de la luz tiene una riqueza impresionante, desde los Padres de Capadocia, san Simeón el Nuevo Teólogo, hasta san Gregorio Palamas. A su vez, la mística de la luz se ve representada en la “oración de Jesús” que en Occidente es más conocida como “oración del corazón”.

Posteriormente, vamos a ver el tema de la luz vivido en Occidente por algunos místicos cristianos como san Agustín, santa Hildegarda de Bingen y santa Teresa de Jesús, que hicieron este camino entrando en lo más profundo de su interior, llegando a contemplar la luz misma en su totalidad. Cada uno hizo esta experiencia a su manera, con sus características propias. En estos místicos podremos ver que el fondo del alma esconde su verdadera belleza, la luz divina. Para que el orante pueda ver la luz, el intelecto debe purificarse de todo lo que tiene en sí de sombra, de oscuridad. Para llegar a la contemplación de la Trinidad, debemos “despojarnos” de cualquier forma y figura de Dios. Todos estamos invitados a hacer este viaje interior y a progresar hasta llegar al encuentro más profundo e íntimo con Dios.

---

<sup>1</sup> Cf. T. Špidlík, *La oración según la tradición del Oriente cristiano*, Burgos: Monte Carmelo, 2004, p. 301-310.

# La luz en la experiencia mística de Oriente

Para la mística de la Iglesia de Oriente, decir que Dios es luz no es una metáfora sino una palabra que expresa un aspecto real de la divinidad<sup>1</sup> como lo expresa el Salmo 36: “En tu luz vemos la luz” (v.10). A partir de la revelación joánica, “Dios es luz”, los Padres griegos desarrollaron una teología trinitaria de la luz, demostrando que las tres hipóstasis divinas son luz: la luz del Espíritu en la que vemos la luz de Cristo, nacida de la luz paterna.

---

<sup>1</sup> Cf. V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona: Her-der, 1982, p. 162.

# LA LUZ INACCESIBLE

Los padres de Capadocia y el Pseudo Dionisio Areopagita descubrieron “a través de profundas oraciones y lecturas contemplativas de la Sagrada Escritura, que Dios es el misterio de los misterios que vive en una luz inaccesible o en una oscuridad impenetrable”.<sup>1</sup>

El primero que utilizó la expresión “luz inaccesible” fue san Pablo: “Es el único inmortal, que vive en una luz inaccesible, a la que nadie puede acercarse. Ningún hombre lo ha visto ni lo puede ver” (1Tim 6,16).

Durante el siglo IV surgió en Capadocia (interior de Asia Menor, en la actual Turquía) una serie de santos, místicos y teólogos que se convirtieron en verdaderos gigantes del pensamiento cristiano y cuya doctrina tuvo gran resonancia en la mística posterior. Son los obispos, que anteriormente habían sido monjes, Basilio de Cesarea (330-379) y su hermano Gregorio de Nisa (c. 335-394), así como Gregorio Nacianceno (c. 329-390).

Estos padres capadocios de Oriente ofrecen al cristianismo algo esencial sobre el misterio trinitario, entendido como el misterio de todos los misterios.<sup>2</sup> Ellos son los que, por primera vez, distinguen entre *ousia* (esencia o naturaleza), la misma en la Trinidad, e *hypóstasis* (persona) que son tres. Por este tiempo, en el Oriente, *hypóstasis* significaba “persona”, mientras que en Occidente quería decir “sustancia”, el mismo significado que *ousía*.<sup>3</sup> El vocabulario dogmático se forma en ese momento de manera diferente en Oriente que en Occidente. Debido a la pobreza del vocabulario latino, que no tiene dos palabras para traducir *hypóstasis* y *substancia*, hablar de tres *hypóstasis* significaba hablar de “tres sustancias” y, por tanto, de “tres dioses”.<sup>4</sup>

Mientras que en Occidente, *hypóstasis* y *sustancia* son equivalentes, en Oriente afirman: *três hypóstasis ou três prosôpa* (personas) *en una sola sustancia o naturaleza*.

Los arrianos dieron a la palabra *hypóstasis* el significado de *persona*. Así, la herejía de Sabelio negaba el símbolo de Nicea al enseñar que en la divinidad había, no tres personas, sino tres aspectos y nombres diferentes. A finales del siglo II, el término *hypóstasis* y *ousía* son prácticamente sinónimos con el sentido de *sustancia*. Esto dio lugar a una serie de disputas y acusaciones mutuas.

Poco a poco, en el discurso cristiano el término *hypóstasis* pasó a significar, *prosopon*, *persona*, y no *sustantia*.

San Basilio ayudó a superar esta controversia agotadora, introduciendo algunas aclaraciones en la distinción entre *ousía* e *hypóstasis*. Para Basilio, no bastaba decir *tres*

*personas*, sino que era necesario decir *tres hipóstasis consustanciales* en la unidad de la divinidad. Basilio habla de una Trinidad consustancial. En el concilio de Nicea se había dicho que el *Hijo era consustancial al Padre*; Basilio trae la novedad de la consustancialidad mutua de las tres personas. De esta forma, san Basilio está en el origen de la fórmula dogmática oriental sobre la Trinidad, junto con Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, fórmula que más tarde fue reconocida por el Occidente.

El clima de conflicto también se debió a los pneumatómacos que negaban la divinidad del Espíritu Santo, porque decían que no se le podía glorificar *como* al Padre y *como* al Hijo, pues es inferior al Padre y al Hijo, no pudiéndosele dar honor y glorificarlo *con* o *junto* al Padre y el Hijo.

San Gregorio Nacianceno comentó los diversos puntos de vista difundidos en aquel tiempo sobre el Espíritu Santo. Algunos consideraban el Espíritu Santo como una fuerza, otros como una criatura, otros como Dios. Y otros incluso disculpándose, alegando que la Sagrada Escritura no es clara sobre esto, no se posicionaban. Entre los que reconocen la divinidad del Espíritu Santo, algunos hacen esa afirmación solo como una opinión personal, otros la proclaman abiertamente, mientras que otros, finalmente, afirman que las tres Personas tienen la divinidad en diferentes grados.

En el plano doctrinal, el concilio “pone fin en Oriente a la herejía arriana y proclama la divinidad del Espíritu Santo”,<sup>5</sup> reconociéndole como totalmente personal y consustancial (*homoousios*) con el Padre y el Hijo; por eso san Basilio dice:

Así como en el Hijo se ve al Padre, así se ve al Hijo en el Espíritu. Por lo tanto, adorar al Espíritu significa que nuestro espíritu actúa en la luz, como se desprende de lo que se le dijo a la samaritana (...). Efectivamente, fuera de él, no se le adora en absoluto; quien está en él, de manera alguna se separa de Dios, al igual que la luz es inseparable de las cosas visibles. Es imposible ver la imagen de Dios invisible, sino es por la iluminación del Espíritu. Quien fija su mirada en la imagen no puede separarla de la luz. De hecho, se cubre por la visión necesariamente con aquello que se ve. En consecuencia, hablando con propiedad, por la iluminación del Espíritu, se divisa y se irradia la gloria de Dios; a través de señales, alcanzamos la gloria de aquel a quien pertenece o el sello que imprime y la impresión.<sup>6</sup>

Basilio articula la conexión entre sustancia común y connatural, por su propiedad absoluta de luz. Por un lado, la luz tiene la propiedad esencial, común y “absoluta” de la sustancia. Por otro, tiene las propiedades relativas, definidas por tres pares equivalentes: no generado/generado, Padre/Hijo, paternidad/filiación.<sup>7</sup> Para san Basilio, las propiedades llevan en sí una relación y esa relación designa a un sujeto divino, sea el *Padre* o el *Hijo*.

San Basilio habla también de la propiedad del Espíritu Santo, que es la santidad:

Hacia él se vuelven todos los que anhelan la santidad, hacia él se dirigen los deseos de los que viven según la virtud, todos cuantos reciben el refrigerio de su soplo, y

son amparados para alcanzar un fin adecuado a su naturaleza. Perfecciona a otros en cuanto él mismo no carece de nada (...). Origen de santificación, luz inteligible, ilumina a toda facultad racional con el fin de que descubra la verdad. Inaccesible por naturaleza, se hace, sin embargo, comprensible, por su bondad. Su poder llena todas las cosas, pero solo se comunica a los que son dignos, no según una sola medida, sino que actúa en proporción a la fe.<sup>8</sup>

En el *Tratado sobre el Espíritu Santo* (375), san Basilio defiende que el Espíritu Santo es inseparable

del Padre y del Hijo. Llega a decir que es el camino que nos lleva a contemplar la Verdad:

Cuando, gracias a una iluminación, fijamos la mirada en la belleza de la imagen de Dios invisible y, a través de ella, nos elevamos a la bellísima visión del arquetipo, está inseparablemente presente el Espíritu de conocimiento, dándose el poder para contemplar la imagen a aquellos que gustan de ver la verdad. No hace una demostración exterior, pero se hace reconocible en sí mismo. Porque “nadie conoce al Padre sino el Hijo” (Mt 11,27), y “nadie puede decir ‘Jesús es el Señor’ si no por el Espíritu Santo” (1Cor 12,3). En efecto, “por el Espíritu”, y no “en el Espíritu”. “Dios es Espíritu; y los que lo adoran deben adorarlo en espíritu y en verdad” (Jn 4,24). Como está escrito: “en tu luz vemos la luz” (Sal 35,10), es decir, con una iluminación del Espíritu, veremos “la luz verdadera que vino al mundo e ilumina a todo hombre” (Jn 1,9). Así, muestra la gloria del Unigénito a los verdaderos adoradores y les concede el conocimiento de Dios.<sup>9</sup>

San Basilio murió joven, antes de cumplir los cincuenta años; su hermano Gregorio de Nisa se sintió responsable de continuar “la obra de su hermano tanto en el ámbito eclesiástico, como en el monástico y en el teológico”; no solo continuó su obra, sino que “la completó, amplió y profundizó”.<sup>10</sup>

Su obra más conocida, *Vida de Moisés*, es uno de los tratados espirituales más importante porque es donde “sus enseñanzas místicas alcanzan su culminación”.<sup>11</sup> Gregorio de Nisa es el más místico de los padres capadocios, por lo que se le reconoce como el “padre de la mística cristiana”.<sup>12</sup> Como místico presentó la perfección cristiana como una continua progresión espiritual hasta la unión con Dios. Ya Filón de Alejandría y Orígenes presentaron la vida espiritual como una sucesión de etapas. Pero estos autores no identificaron, al menos explícitamente, el progreso de etapa en etapa.

En *Vida de Moisés*, Gregorio de Nisa presenta el itinerario de la vida de Moisés como símbolo del camino espiritual del alma hacia Dios. La figura de Moisés será el gran paradigma de la *teología negativa*, como se llamará el proceso en el que la “subida al Monte Sinaí se convierte en una imagen de nuestra ascensión desde la vida humana hasta la vida verdadera, para llegar al encuentro con Dios”.<sup>13</sup> Los principales símbolos que

utiliza Gregorio de Nisa son la luz y la oscuridad.

Para algunos, Gregorio de Nisa fue el “padre de la mística” y el verdadero “padre de la teología negativa

o *apofática*”, aunque más tarde fue el Pseudo Dionisio quien la desarrolló.

Para Gregorio de Nisa, la persona humana fue creada para ver a Dios y esta *visión* constituye el último paso, o un grado más elevado, que coincide con la visión beatífica. Pero, llegar a esto, solo será posible después de un camino de ascesis mística que comprende tres etapas: la zarza ardiente, la nube y la oscuridad.

Gregorio de Nisa supo unir la ascesis y la mística como camino hacia Dios. Por el camino ascético, el orante puede purificar su alma para poder ver su belleza, de forma que Dios pueda reflejar en ella la luz divina.

*Vida de Moisés* se divide en dos partes. En la primera hay una descripción casi literal de la vida de Moisés, en la que aparecen narrados los acontecimientos más importantes de su vida, según el Éxodo y Números. En la segunda, mucho más larga que la primera, hay una interpretación mística. Según san Gregorio, la vida espiritual es un camino de una luz que es oscuridad hacia una oscuridad que es luz. En este camino de conocimiento de Dios podemos observar tres momentos clave compuestos por tres teofanías. La primera se expresa en el episodio de la zarza ardiente. Para Gregorio de Nisa, Dios se muestra primero en la luz de la zarza ardiente:

Moisés llegó entonces a esto, y ahora llega también todo aquel que, siguiendo su ejemplo, se despoja a sí mismo de su envoltura terrena y mira a la luz que sale de la zarza, es decir, el rayo de luz que nos ilumina a través de la carne llena de espinas, que es, como dice el Evangelio, la luz verdadera (Jn 1,19) y la verdad (Jn 14,6). Entonces, es capaz de ayudar a los demás en orden a la salvación, de destruir la tiranía de aquel que domina con malas artes, y de encaminar hacia la libertad a quien está bajo la tiranía de la perversa esclavitud. La conversión del bastón en serpiente (Ex 4,3-7) es el principio de las maravillas.<sup>14</sup>

Aunque en esta teofanía el símbolo principal es la luz, se refiere a la purificación, porque a través de esta visión, Moisés y la persona comienzan un camino de purificación despreciando los bienes mundanos. La purificación de la vida es un trampolín hacia un conocimiento más elevado de Dios.

El camino que conduce a este conocimiento es la limpieza, no solo del cuerpo purificado con algunas aspersiones, sino también de los vestidos, lavados de toda mancha con agua. Esto significa que quien está a punto de acceder a la contemplación de los seres esté completamente limpio, de forma que sea puro y sin mancha en alma y cuerpo, habiendo lavado las manchas igualmente de la una y del otro.<sup>15</sup>

Como resultado de la necesidad de esta purificación, Dios se revela a Moisés en la zarza ardiente y Moisés, fortalecido por esta teofanía, tiene coraje para liberar al pueblo hebreo. Así, a partir de esta visión, Moisés se fortalece pues el fin es dominar las pasiones y lograr la paz consigo mismo.

La segunda teofanía se enmarca en la nube en el monte Sinaí, donde Dios se reveló a Moisés en una columna de luz y oscuridad. La nube significa ese oscurecimiento que implica la entrada en el ámbito simbólico característico de esta vía, que es una “travesía” del mundo visible al mundo invisible:

¿Qué quiere decir que Moisés penetra dentro de la tiniebla y en ella ve a Dios? Lo que se narra aquí parece contrario a la primera teofanía (Ex 20,21). Entonces la divinidad fue vista en la luz; ahora, en la tiniebla (...). Pero al seguir la mente avanzando en la comprensión del conocimiento de los seres mediante una atención siempre mayor y más perfecta, cuanto más avanza en la contemplación, tanto más percibe que la naturaleza divina es invisible (...). En consecuencia, abandonando todo lo que es visible, no solo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia, en lo invisible e incomprensible, y allí ve a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circuncidado por la incomprensibilidad como por una tiniebla. Por esta razón dijo el elevado Juan, que estuvo en la tiniebla luminosa: “A Dios nadie lo ha visto jamás” (Jn 1,18), definiendo con esta negación que el conocimiento de la esencia divina es inaccesible no solo a los hombres, sino también a toda naturaleza intelectual.<sup>16</sup>

Gregorio de Nisa hace hincapié en la oscuridad, pero en una lectura más atenta nos damos cuenta de que la oscuridad es luz. Toda vida mística implica una noche de los sentidos, “ver en el no ver”. Moisés entra en la oscuridad y en ella *ve a Dios* y comprende al mismo tiempo que Dios es *invisible, inaccesible e incomprensible* porque ve en la oscuridad:

Cuando Moisés se hace mayor en el conocimiento, confiesa que ve a Dios en la tiniebla, esto es, que conoce ahora que la Divinidad, por su propia naturaleza, es aquello que supera todo conocimiento y toda comprensión. “Moisés –dice– entró en la tiniebla donde estaba Dios” (Ex 20,21). ¿Qué Dios? “Aquel que hizo de las tinieblas su escondite”.<sup>17</sup>

La oscuridad de la imagen es tan fuerte que muchos autores llaman a la mística de san Gregorio “mística de la tiniebla”.<sup>18</sup> A partir del pasaje bíblico Ex 20,21 que dice: “Moisés se acercó a la nube oscura donde estaba Dios”, Gregorio muestra que en esta segunda teofanía Moisés aprende algo más elevado: que el conocimiento de Dios es inaccesible debido a que es incomprensible. Esta es la luz a la que se llega por la

oscuridad, la oscuridad luminosa, porque se trata de “ver lo que no se ve”:

Pero al seguir la mente avanzando en la comprensión del conocimiento de los seres mediante una atención cada vez mayor y más perfecta, cuanto más avanza en la contemplación tanto más percibe que la naturaleza divina es invisible. En consecuencia, abandonando todo lo que es visible, no solo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro. En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprendibilidad como por una tiniebla.<sup>19</sup>

En la tercera teofanía, Moisés solo ha contemplado a Dios en la oscuridad, por eso pide conocer a Dios cara a cara, en su luz; quiere contemplarlo con más claridad “porque cuanto más se le posee, más se le quiere conocer, sentir su atracción con más fuerza”.<sup>20</sup>

Aunque no se puede ver a Dios “cara a cara”, Dios dice que hay un lugar donde Moisés puede estar cerca de Él: “Aquí junto a mí hay un lugar. Ponte de pie sobre la roca. Cuando pase mi gloria, te pondré en un hueco de la roca y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado” (Ex 33,21-22). Esta es la imagen de la tercera teofanía.

Para Gregorio de Nisa, ver a Dios no es otra cosa que seguirlo:

Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible hacerlo: seguir a Dios a donde quiera que Él conduzca, eso es ver a Dios. Su paso indica que guía a quien lo sigue. Para quien ignora el camino, no es posible recorrerlo con seguridad más que siguiendo detrás de quien guía. Por esta razón, quien guía, yendo delante, muestra el camino a quien le sigue, y quien sigue no se apartará del buen camino si mira continuamente a la espalda de quien conduce.<sup>21</sup>

Ver la espalda de Dios significa para san Gregorio seguir a Dios es decir, seguir a Jesucristo:

Quien se deja llevar hacia los lados, o se coloca mirando de frente al guía, inventa otro camino y no aquel que le muestra el guía. Por esta razón dice Dios a aquel que es guiado: “No podrás ver mi rostro” esto es, no te pongas de frente a quien guía pues, obviamente, la carrera sería en sentido contrario. El bien no mira en forma opuesta al bien, sino que lo sigue.

Lo que conocemos como contrario al bien, es lo que se pone enfrente. El mal mira a la virtud en sentido contrario; la virtud, en cambio, no es mirada en forma opuesta por la virtud. Por esta razón, Moisés no mira ahora a Dios de frente, sino que mira lo que está detrás de él. Pues quien mira de frente no vivirá, como atestigua la palabra divina: “Nadie verá el rostro del Señor y vivirá” (Ex 33, 20).

Ves cuán importante es aprender a seguir a Dios: aquel que ha aprendido a colocarse a la espalda de Dios (...), apenas se estima digno de esta gracia. A quien de esta forma sigue a Dios, no le detiene ninguna de las contrariedades suscitadas por el

mal.<sup>22</sup>

Conocer a Dios es seguir el mayor bien y permanecer en el bien. Por lo tanto, la tercera teofanía es el deseo amoroso y constante de ver a Dios en el que la Palabra se convierte en luz para quien quiere verlo, pues solo permaneciendo firmes en la Palabra se puede ver a Dios.

La perfección consiste en esto: alejarse de la vida de pecado no por temor servil al castigo, y en hacer el bien, no por la esperanza del premio, negociando una vida virtuosa con ánimo interesado y mercantilista, sino que consiste en que, mirando más allá de todos los bienes que nos están preparados en esperanza según la promesa, no tengamos como temible más que ser repudiados de la amistad de Dios, y solo juzguemos respetable y amable para nosotros llegar a ser amigos de Dios. Esta es, en mi opinión, la perfección de la vida.<sup>23</sup>

Gregorio de Nisa puso las bases de la teología de la negación o apofática que alcanzó su punto culminante con Pseudo Dionisio. Este autor habla de la luz inaccesible en la que habita la Trinidad; su obra *Teología mística* empieza diciendo:

Trinidad supraesencial, sumo Dios, suprema bondad, guardián de la sabiduría divina de los cristianos, condúcenos a la más desconocida, la más luminosa, la más alta cumbre de las escrituras místicas; allí están ocultos bajo las tinieblas más que luminosas del silencio que revela los secretos (...), los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología, que, resplandecientes, desbordan su abundante luz en medio de las más negras tinieblas y en ese lugar totalmente intangible e invisible inundan de hermosísimos fulgores a las mentes deslumbradas.<sup>24</sup>

Aunque muchos han intentado determinar la patria del Pseudo Dionisio no se ha conseguido identificar el sitio de su nacimiento aunque lo sitúan en el triángulo del imperio bizantino formado por Alejandría, Constantinopla y Antioquía. Este autor tuvo una gran influencia en casi toda la espiritualidad de Occidente, principalmente en los místicos de orientación especulativa, tanto de la escuela franciscana, como de la carmelitana o renana.

El *Corpus Dionysiacum* consta de cuatro tratados: *Nombres divinos*, *Jerarquía celeste*, *Jerarquía eclesiástica*, *Teología mística* e incluso varias *cartas*. Este *Corpus Dionysiacum* se atribuye a un personaje desconocido que, para la mayoría de los autores, escribió entre los siglos V y VI.

Durante siglos este trabajo se atribuyó a *Dionisio Areopagita* nombre que aparece en los Hechos de los Apóstoles 17,34: “Sin embargo, algunos le siguieron y creyeron. Entre ellos estaba Dionisio, que era miembro del Areópago, y también una mujer llamada Dámaris, y otros más”. Se pensaba que el Dionisio que aparece en Hechos como un convertido de san Pablo en el Areópago de Atenas era el mismo que el autor de esta

obra. Actualmente los autores están de acuerdo en que el *Corpus Dionysiacum* no pertenece al Dionisio que aparece en los Hechos de Apóstoles, por lo que es común llamarlo Pseudo Dionisio Areopagita. Se trata, por tanto, de un autor desconocido. Según Etienne Gilson, sus escritos aparecieron por primera vez en el 532, durante un coloquio teológico en el Concilio de Constantinopla. Su trabajo tuvo una gran influencia tanto en Oriente como en Occidente, especialmente en la Edad Media.

La obra de Pseudo Dionisio Areopagita se caracteriza por la teología apofática o negativa: “Si Dios se manifiesta y se comunica y puede ser conocido, es porque es la luz; las energías divinas son como una luz increada en la que Dios se revela y entra en comunicación con aquellos que pueden recibirlas”.<sup>25</sup>

La luz con la que Dios se da a conocer, no es una luz sensible ni puramente intelectual, sino la negación como camino en el que paulatinamente debemos ir dejando tanto el nivel sensible como el intelectual para poder alcanzar la “divina oscuridad” que para Pseudo Dionisio es “luz inaccesible”, como dice en la *Carta V* dirigida a Doreto:

La oscuridad divina es luz inaccesible donde se dice que habita Dios (Ex 20,21; 1Tim 6,16; cf. Mt 1,3); es ciertamente invisible debido a su deslumbrante claridad e inaccesible debido al desbordamiento de sus irradiaciones. En este lugar se encuentra todo aquel que es considerado digno de conocer y ver a Dios, por el mismo no ver y no conocer; estando verdaderamente por encima de la visión y conocimiento conoce esto mismo: que Dios está más allá de todas las cosas que pueden alcanzar los sentidos y la inteligencia y dirá como el profeta: “Tu sabiduría es para mí un misterio, es tan sublime que no puedo comprenderla” (Sal 139,6).

Para el místico, conocer y experimentar a Dios es saber no sabiendo, “el más sublime conocimiento de Dios es el conseguido mediante el “no saber” por una unión que supera todo entendimiento”<sup>26</sup>. Pseudo Dionisio lo llama “oscuridad divina” porque:

Cuanto más alto ascendemos, encontramos menos palabras para poder explicar las visiones de las cosas espirituales. Por ello, también ahora, al adentrarnos en las tinieblas que exceden toda inteligencia, no solo seremos parcos en palabras, sino que nos quedaremos totalmente sin palabras y sin pensar en nada.

Cuando uno intenta subir desde las cosas de abajo hasta lo Sumo, a medida que sube comienzan a faltarle las palabras y cuando ha terminado la subida, se queda totalmente sin palabras y se une completamente con el Inefable.<sup>27</sup>

El camino apofático, para Pseudo Dionisio, es una forma de purificación progresiva hasta la unión; en este camino, el orante se va liberando de la imagen de cualquier ídolo de Dios que tenga en su mente, ya que mediante el despojamiento de uno mismo y de todas las cosas se puede elevar espiritualmente hasta la divina supraesencia que es la Trinidad:

Trinidad supraesencial, Sumo Dios, Suprema Bondad, guardián de la sabiduría

divina de los cristianos, condúcenos a la más desconocida, la más luminosa, la más alta cumbre de las Escrituras místicas.<sup>28</sup>

Por lo tanto, aconseja a su amigo Teófilo llegar a la contemplación mística:

Abandona las sensaciones y las potencias intelectivas, todo lo sensible e inteligible y todo lo que es y lo que no es, y, en la medida posible, dejando tu entender, esfuérzate por subir y unirte con aquel que está más allá de todo ser y conocer.<sup>29</sup>

Para él, la vía apofática es un camino hacia la unión mística con Dios. Incluso si la persona llega a estar íntimamente unida a Dios, no lo conoce, porque siempre es inaccesible por su esencia, incluso en la unión. Dios, aunque habita en una luz inaccesible, es una realidad concreta, a la que nos podemos unir por amor.

El conocimiento infuso de Dios es un elemento fundamental del estado místico para Pseudo Dionisio.

---

<sup>1</sup> W. Johnston, *Teología mística. La ciencia del amor*, Barcelona: Herder, 2003, p. 32.

<sup>2</sup> Cf. X. Pikaza, *Enchiridion Trinitatis. Textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005, p. 146.

<sup>3</sup> Cf. G. Bernadelli, *Introducción*, en Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, Madrid: Ciudad Nueva, 1996, p. 15.

<sup>4</sup> Cf. B. Sesboué, *El Dios de la salvación (siglo I-VII)*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995, p. 232.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>6</sup> Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, Madrid: Ciudad Nueva, 1996, nº 64.

<sup>7</sup> Cf. B. Sesboué, *Ob. cit.*, p. 250.

<sup>8</sup> Basilio de Cesarea, *Ob. cit.*, nº 22.

<sup>9</sup> *Ibidem*, nº 47.

<sup>10</sup> L. Mateo Seco, *Introducción*, en Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, Madrid: Ciudad Nueva, 1993, p. 13.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>12</sup> T. H. Martín, *Introducción a las obras de Pseudo Dionisio Areopagita* en Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras Completas*, Madrid: BAC, 2007<sup>2</sup>, p. 13. Todos los libros mencionados de Pseudo Dionisio Areopagita forman parte de esta edición.

<sup>13</sup> Benedicto XVI, *Catequesis sobre Gregorio de Nisa* en L'Osservatore Romano, Año XXXVIII, 35 (1967), 1 de septiembre de 2007.

<sup>14</sup> San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, Salamanca: Sígueme, 1993, II, p. 4.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 162-163.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>18</sup> J. Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, en M. Viller; F. Cavallera; J. Guibert (Dir.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire*, vol. II B. París: Beauchesne, 1953, p. 1872-1885.

<sup>19</sup> *Vida de Moisés*, p. 162-163.

<sup>20</sup> L. Mateo-Seco, *Ob. cit.*, p. 34.

<sup>21</sup> *Vida de Moisés*, p. 253-255.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>24</sup> *Teología Mística*, I,1 en *Obras completas*, Madrid: BAC, 2007.

<sup>25</sup> M. Toscano; G. Ancochea, *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*, Barcelona: Herder, 2009, p. 153.

<sup>26</sup> *Nombres divinos*, VII, p. 3.

<sup>27</sup> *Teología Mística*, III.

<sup>28</sup> *Ibidem*, I,1.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

# LA LUZ INCREADA

En Oriente encontramos una profunda experiencia mística con el hesicasmo. Fruto del primitivo monaquismo aparece el hesicasmo -ήσυχασμός- palabra que se traduce por quietud, paz interior, silencio. Esta terminología tiene sus raíces en las tradiciones del monacato oriental, en especial en los monasterios de Santa Catalina en el Monte Sinaí y en el Monte Athos.<sup>1</sup> Para los hesicastas, alcanzar el estado de quietud y de silencio interior (ήσυχία) suponía una victoria sobre las pasiones.

El hesicasmo es un método de oración de la iglesia ortodoxa que consiste en orar continuamente. Los términos *hesychia* y *hesychazo* aparecen en el siglo IV en las obras de algunos de los Padres de la Iglesia como san Juan Crisóstomo y los Padres capadocios. Más tarde, tuvieron gran desarrollo con Pseudo Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor (580-662), y sobre todo con las obras de san Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022) que en el siglo XI desarrolló el tema de la “luz”.

Una de las características principales del hesicasmo es el de poder llegar a la “visión divina de la luz” que los hesicastas llaman “la luz del Tabor”,<sup>2</sup> fenómeno de luz que los monjes hesicastas decían ver una vez alcanzado el estado de paz interior y de silencio (*hesychia*). Ellos interpretaban esa luz como una visión interior de Dios, identificándola con la luz de la Transfiguración en el monte Tabor y llamándola energía de Dios.

La luz divina es una visión de la vida en gracia, un progreso incesante que hace cada vez más consciente y creciente la experiencia de la luz. La luz divina, por ser un elemento de la experiencia mística, sobrepasa los sentidos y la inteligencia. Simeón el Nuevo Teólogo expresa esta idea en un hermoso himno:

Conocemos el amor, sin límites, indecible, que nada ni nadie puede contener, que tú nos has dado; es luz inaccesible, luz que actúa en todo... En efecto ¿qué hay que no haga esta luz, y qué no es ella? Es encanto y gozo, dulzura y paz, misericordia sin fin, abismo de compasión. Cuando la poseo, no me doy cuenta; tan solo la veo cuando se va; me afano por captarla, y se esfuma. No sé qué hacer, y me consumo. Con lágrimas y gran humildad aprendo a pedir y a buscar y a no considerar como cosa posible lo que está por encima de la naturaleza, ni como efecto de mi poder o del esfuerzo humano, lo que viene de la compasión de Dios y de su infinita misericordia.<sup>3</sup>

A san Simeón, cuyo nombre de pila era Jorge, sus contemporáneos llamaron el Nuevo Teólogo. Había nacido en 949, en Galacia (Asia Menor), de familia noble. A los catorce

años fue a Constantinopla para realizar estudios y seguir una carrera en la corte. Fue entonces cuando tuvo un primer contacto con el famoso monasterio de estuditas, donde conoció a Simeón, el Piadoso, que se convirtió en su padre espiritual. Más tarde se trasladó al pequeño convento de San Mamede en Constantinopla donde, tres años después, se convirtió en su cabeza, en higúmeno. Pasó la última etapa de su vida en el monasterio de Santa Macrina, donde escribió gran parte de sus obras, siendo cada vez más famoso por sus enseñanzas y milagros. La obra de san Simeón se compone de nueve volúmenes, divididos en capítulos teológicos, gnósticos y prácticos, tres volúmenes de catequesis dirigidas a los monjes, dos volúmenes de tratados teológicos y éticos y un volumen de himnos.<sup>4</sup>

Para san Simeón, el verdadero conocimiento de Dios no viene de los libros, sino de la experiencia espiritual. Juan Meyendorff opina que fue el único representante del misticismo en la sociedad bizantina.<sup>5</sup>

Benedicto XVI, al hablar de este santo, dijo que ya “en su juventud, antes de entrar en el monasterio, mientras prolongaba sus oraciones en casa por la noche, invocando la ayuda de Dios para luchar contra las tentaciones, había visto su habitación llena de luz. Cuando entró en el monasterio, le ofrecieron libros espirituales para su instrucción, pero su lectura no le proporcionaba la paz que buscaba. Se sintió –según él mismo relata– como un pobre pajarito sin alas. Humildemente aceptó esa situación sin rebelarse, y, a partir de entonces, comenzaron a multiplicarse de nuevo las visiones de luz”.

Esta experiencia de luz fue tan profunda que transformó su vida. Más tarde dirá que esa luz nunca le abandonó de día ni de noche por lo que siempre se sentía unido a ella, pues la visión de la luz era, para él, sinónimo de divinización.

Aunque me rodean paredes y mi cuerpo me mantiene, sin ninguna duda estoy fuera de ellas. No escucho los sonidos ni distingo las voces, no tengo miedo a la muerte, la he vencido. No conozco la tristeza, aunque todos me contristen. Los placeres me son amargos, las tentaciones huyen de mí. Día y noche, sin cesar, veo la luz. Para mí, el día es noche y la noche es día. No quiero dormir, porque para mí es un castigo.<sup>6</sup>

Para san Simeón el Nuevo Teólogo, Dios es luz, porque:

A quien Él juzga digno de verlo, lo ve como luz. Porque la luz de su gloria precede a su faz y es imposible que aparezca de otro modo que no sea la luz. Los que no han visto esa luz no han visto a Dios, porque Dios es luz.<sup>7</sup>

San Simeón estaba profundamente enraizado en la tradición de la teología joánica de la luz, por eso dijo:

Dios es luz (1Jn 1,5), una luz infinita e incomprensible. El Padre es luz, el Hijo es luz, el Espíritu es luz. Los tres son luz única, simple, sin compuesto, más allá del tiempo, en una eterna identidad de dignidad y de gloria. Luego, todo lo que viene de

Dios es luz y se reparte sobre nosotros como venido de la luz: luz es la vida, luz es la inmortalidad, luz la fuente de la vida, luz el agua viva, la caridad, la paz, la verdad, la puerta del reino de los cielos. Luz el reino mismo de los cielos; luz el lecho nupcial, las delicias del paraíso, la tierra de los mansos, la corona de la vida, luz los vestidos de los santos. Luz Cristo Jesús, el salvador y el rey del universo, luz el pan de su carne inmaculada, luz el cáliz de su sangre preciosa, luz su resurrección, luz su rostro, luz su mano, su dedo, su boca, luz sus ojos. Luz el Señor, y su voz, luz de luz. Luz es el Consolador, la perla, el grano de mostaza, la viña verdadera, la levadura, la esperanza, la fe: todo es luz.<sup>8</sup>

Para san Simeón el Nuevo Teólogo, no hay duda de que Dios es luz, “Dios es luz y aquellos a los que él cree dignos de verlo, lo ven como luz; lo vemos como luz, porque la luz de su gloria precede a su cara y es imposible que aparezca de otro modo que no sea en la luz; los que no vean esa luz no verán a Dios, porque Dios es luz”.<sup>9</sup> Esta parece ser la experiencia de san Simeón cuando relata su éxtasis:

Una noche en que oraba y decía en su espíritu: “Dios mío, ten piedad de mí, que soy un pecador”, de repente una fuerte luz divina del cielo brilló sobre él. La habitación entera se inundó de luz. El joven no sabía que estaba dentro de casa o bajo techo; veía solo la luz en todas partes, e ignoraba si estaba en la tierra. Sin ningún miedo a caer, sin ninguna preocupación por este mundo.<sup>10</sup>

La *oración del corazón* nace de la búsqueda de la oración incesante, a través de la cual el ser humano aspira a permanecer constantemente unido con su Criador.

Como estuviese rezando una noche con espíritu purificado unido al primer Espíritu vio una luz en lo alto, lanzada desde los cielos; luz auténtica e inmensa, iluminando todo y haciéndolo todo claro como el día. Iluminado también él, parecía que toda la casa con la celda donde se encontraba, se había disipado, y en un abrir y cerrar de ojos se redujo a la nada; él mismo estaba extasiado en el aire y completamente olvidado del cuerpo<sup>11</sup>.

Las raíces de esta oración intensa se remontan a la espiritualidad de los Padres del desierto. y se basa en la carta de san Pablo a los Tesalonicenses que dice: “Orad sin cesar” (1Tes 5,17). Para los primeros cristianos, la santidad se conseguía por el martirio; más tarde, después de las persecuciones, aparece otro medio de santificación: el monacato.

La palabra “monaquismo” viene del griego *monachós*, que quiere decir, el que está solo. La mayor parte de los monjes que se retiraban al desierto vivían solos; a veces acompañaban algunos discípulos a un maestro y solo se encontraban en comunidad para celebrar la liturgia.

A san Antonio abad (251-365) que se retiró al desierto de Egipto, se le considera el patriarca del monaquismo. *La vida de san Antonio*, escrita en el siglo IV por san

Atanasio, tuvo una gran influencia en las generaciones posteriores.

En el libro *El peregrino ruso* se describe este método de oración:

La continua oración interior a Jesús es una llamada continua e ininterrumpida a su nombre divino, con los labios, en el espíritu y en el corazón; consiste en representarlo siempre presente en nosotros e implorar su gracia, en todas las ocasiones, en todo tiempo y lugar, incluso durante el sueño. Esta llamada se compone de las siguientes palabras: Señor Jesús, ten piedad de mí.<sup>12</sup>

La repetición constante de la “oración de Jesús” es la base del hesicasmo y se remonta a los primeros tiempos de la espiritualidad ortodoxa. Nos cuenta el peregrino ruso que:

Una vez ante el icono de la Madre de Dios, después de dos años de practicar este tipo de oración, de repente sintió gran dulzura y calidez en el corazón. El joven Gregorio, diciendo esta sencilla oración, vio una luz interior y recibió la oración continua.

Al hesicasmo también se le conoce como oración mística, oración de Jesús u oración del corazón. La oración del corazón suscita gran interés entre los monjes orientales ya que en su espiritualidad se presta gran atención a lo que ocurre en el corazón, porque a partir de él, se puede conseguir un conocimiento íntegro e intuitivo de uno mismo. Esta atención al corazón es la raíz de la oración que consiste en vigilar su pureza.

Después de cerca de dos siglos en que este método de oración casi se perdió, resurgió con nueva fuerza en el siglo XIV, en el Monte Athos, por la acción de san Gregorio Sinaíta. Desde allí fue introducida en Rusia por el monje Nilo Sorski. Su espiritualidad ha llegado hasta nuestros días y es conocida como “mística del corazón”. Textos como la *Pequeña filocalia* y *El peregrino ruso* la han popularizado.

Esta oración se suele acompañar de ciertas técnicas corporales, como el control de la respiración, inspirando la primera parte de la frase y expirando en la final.

Los intelectuales bizantinos influenciados por la Escolástica no la aceptaron de buen grado. Uno de ellos, el monje Barlaam de Calabria (1290-1350), ridiculizó esas técnicas corporales, acusando a sus seguidores de mesalianismo, herejía condenada por la Iglesia en el siglo IV, que sostenía que se podía tener una visión material de Dios. Para Barlaam, por la simplicidad de la naturaleza de Dios, no podía darse la distinción entre esencia y energías. Siguiendo la filosofía tomista, afirmaba que el conocimiento de Dios no podía ser una participación de Dios, sino un “conocimiento indirecto de Dios”, por analogía con los seres creados. La controversia llegó a tener proporciones de guerra civil, en la que se enfrentaban dos facciones: una a favor de los hesicastas y otra en contra.

Será Gregorio Palamas (1296-1359), quien, en el Monte Athos, defendió la espiritualidad de los hesicastas con gran vehemencia, dándola fundamentos teológicos profundos e insertándola de manera definitiva en la teología de la Iglesia ortodoxa. La importancia de Gregorio Palamas, fue desarrollar una teología de la luz que todavía es fundamental en el pensamiento ortodoxo.

Para Gregorio Palamas como para los hesicastas en general, el gran acontecimiento bíblico que está en la base de su teología es la Transfiguración. La tradición ortodoxa afirma que muchos santos tuvieron experiencias místicas similares. Y algunos textos hesicastas incluso llegan a decir que estos santos vieron con los ojos del cuerpo a Jesús, como lo vieron los discípulos.

En 1340-1341, Gregorio Palamas hizo una declaración solemne, *Tomos hagioríticos*, justificando la doctrina y condenando la crítica hecha por Barlaam. Esta condena fue reafirmada por el VIII Concilio de Constantinopla en 1341. Su teología se proclamó doctrina oficial de la Iglesia ortodoxa en 1351, cuando se resolvió definitivamente la cuestión hesicasta.

Para algunos, Gregorio Palamas hizo la síntesis teológica más importante de la espiritualidad bizantina tradicional. El tema de la “luz increada” de la Transfiguración ocupa un lugar privilegiado en su espiritualidad. Jesucristo es luz y esta dimensión se manifiesta en el misterio de la Transfiguración. Para Gregorio Palamas:

El itinerario místico debe ser la ruta de toda la vida cristiana, ya que, gracias a ella se llega a la visión divina, es decir, a la contemplación de la luz increada, la misma que fue contemplada por los apóstoles en el monte Tabor. La percepción de semejante luz hace al Imparticipable, participable, al Inaccesible, accesible, al Incognoscible, cognoscible. De hecho, es la energía divina comunicada al que contempla la Esencia supra-esencial.<sup>13</sup>

La pregunta era si la luz que vieron los Apóstoles en el relato de la Transfiguración era creada o increada. Para Gregorio Palamas, la luz de la visión divina se le manifiesta al alma deificada como “energía divina increada”, pero esta no es la esencia de la divinidad.

Gregorio Palamas distingue entre “esencia divina” y “energía divina”. La “esencia divina” es absolutamente inaccesible al ser humano. Conocemos a Dios solo por sus acciones (energía), y por medio de sus acciones, podemos decir que conocemos a Dios, porque por sus energías, Dios viene a nosotros y se aproxima a la persona humana, pero su esencia sigue siendo inaccesible. Dios se acerca al ser humano por su “energía divina”. Esta “energía divina” pertenece por igual a las tres Personas de la Santísima Trinidad y hace a Dios perceptible al alma, en cuanto la “esencia divina” permanece en la trascendencia absoluta. Según Gregorio Palamas, la Santísima Trinidad se manifiesta en las energías de Dios, y una de ellas es la luz que puede ser accesible al hombre. Las energías divinas no tienen existencia propia, apenas son para nosotros manifestaciones de las personas divinas. Son signos de la existencia de Dios.

La experiencia mística de la luz divina lleva a una transformación por la gracia, a una conversión. Gregorio Palamas, basándose en la experiencia de Simeón el Nuevo Teólogo, afirma que la visión de la luz increada se acompaña de una “nueva criatura” que se confunde con la luz:

Se confundía con esa luz divina, le parecía que él mismo se había convertido en la luz, totalmente ausente del mundo, derramando lágrimas y rebosante de alegría inexpresable.<sup>14</sup>

Como dice Paprocki: “Para los hesicastas, la luz que pueden ver es la que se derramó en el monte Tabor. El Dios que se manifiesta a los místicos en la luz es, pues, idéntico a la luz que ha brillado en el Tabor, luz transcendente y eterna. Dios es luz, luego la luz no es criada sino eterna y “parte de Dios”. La distinción palamita entre esencia y energía increada, proviene de Dios y es inseparable de Él”.<sup>15</sup>

La deificación (*theosis*) del ser humano comporta la visión de la luz divina, en la que “la visión es interiorizada, el alma contempla en su imagen purificada, como en un espejo, la luz divina, mientras que Dios permanece inaccesible a la naturaleza”.<sup>16</sup> La deificación del ser humano, expresa el ideal religioso de Oriente dado que la “antropología de Oriente es la ontología de la deificación, la iluminación progresiva del mundo y del hombre”.<sup>17</sup>

Esta gracia se da a conocer como gozo, paz, alegría, luz, etc. San Simeón el Nuevo Teólogo dice:

Si cuando haces oración, brilla una luz que no se puede expresar, el alma se llena de alegría, se desea lo mejor, brota un borbotón de lágrimas de compunción, estás ante una visita y un consuelo de Dios.<sup>18</sup>

Lossky dice que una persona que está en unión con Dios no puede mantenerse al margen de la luz, y que los estados de “noche oscura” o “noche mística” en la espiritualidad oriental no tienen el mismo sentido que en occidente. La noche mística como camino espiritual es desconocida en la espiritualidad de oriente. En oriente, la distinción entre esencia y energía de Dios o su gracia es determinante. El ser humano no puede participar en la esencia de Dios, ya que en ese caso sería Dios. Además, la comunión con la gracia creada no es la comunión con Dios.<sup>19</sup>

Para Gregorio Palamas, las energías de Dios son inseparables del Espíritu Santo, porque la luz increada es la energía por la cual Dios se comunica. Esto es lo que también nos dice san Simeón el Nuevo Teólogo: “Iluminados por la luz del Espíritu, los

hombres miran al Hijo, ven al Padre y adoran a la Trinidad de Personas, el Dios único”<sup>20</sup>. Esta visión de Dios es trinitaria.

Son muy pocos los que recibirán la clara contemplación de Aquel que era al principio, antes de todos los siglos, nacido del Padre, Hijo, Dios y Verbo y que forma con el Espíritu, una triple luz en la Unidad. Unidad y Trinidad son dos aspectos de una misma luz, Padre, Hijo y Espíritu Santo, porque es indivisible para las tres personas sin confusión.<sup>21</sup>

Evdokimov, explica cómo se da este tipo de conocimiento:

Del conocimiento al nivel del hombre, el Espíritu transfiere por participación el conocimiento al nivel de Dios. Es un conocimiento según san Juan por la inhabitación del Verbo y por la iluminación interior mediante la luz divina increada. La experiencia mística la vive desde su aspecto interior, oculto, hasta su irradiación exterior: el nimbo de los santos, la luminosidad de sus cuerpos, la luz tabórica y la luz de la Resurrección, luz vista a través de los ojos transfigurados abiertos por el Espíritu.<sup>22</sup>

La distinción que hace Gregorio Palamas está de acuerdo con la de otros muchos místicos que dicen que, aunque Dios es como una noche para el alma, ellos la experimentan como luz o como fuego, es decir, como una energía abrumadora, tal como acontece con san Pablo para quien la intensidad de la luz lo dejó ciego (Hch 22,11). Por otro lado, la luz puede ser un gran consuelo: “Maestro, qué bien se está aquí; hagamos tres tiendas” (Mc 9,5; Lc 9,33).

También en Occidente, muchos místicos comparten la misma experiencia mística; entre ellos san Agustín, santa Hildegarda de Bingen y santa Teresa de Jesús. Para los autores orientales, Dios que se manifiesta a los místicos en la luz es, por tanto, idéntico a la luz que brilló en el Tabor, luz trascendente y eterna. Dios es luz; la luz no se crea, pero es eterna y forma parte de Dios, como dice Paprocki.<sup>23</sup>

Para describir su experiencia, los hesicastas hablaban de la luz del Tabor, recordando que la realidad divina con que Dios se manifiesta a los “santos” no es otra que la luz que envolvió a Jesús en el monte Tabor y que los discípulos presenciaron. La cuestión era si la luz de la Transfiguración era creada o increada. Para la mayoría de los Padres de la Iglesia, la luz que vieron los discípulos es como una luz increada y divina. Para Gregorio Palamas, la luz es propia de Dios por su naturaleza, existe fuera del tiempo y del espacio y se hizo visible en las teofanías del Antiguo Testamento. En el Monte Tabor no se da ningún cambio en Jesús pero los discípulos, por la gracia

divina, recibieron la facultad de ver a Jesús tal como Él es: luz divina.

La naturaleza increada de la luz divina debe entenderse en la perspectiva de la participación de la misma vida de Dios. Gregorio Palamas desarrolló la distinción entre la esencia divina y las energías increadas. Para él, todo conocimiento de Dios, que es al mismo tiempo participación de Dios (deificación), es una “gracia” que no puede tener su origen en los seres creados. Dios que es incognoscible e inalcanzable en su esencia, nos hace partícipes de su naturaleza divina por medio de las energías divinas increadas, “las energías no son Dios en esencia, pero, al mismo tiempo, al ser inseparables de la esencia dan testimonio de la unidad del ser simple de Dios”.<sup>24</sup> La simplicidad de Dios no se basa en la esencia simple como quería demostrar Barlaam, sino en la Trinidad eminentemente simple.

Dice Lossky, explicando el pensamiento de Gregorio de Palamas, que esta simplicidad es antinómica, como cualquier enunciado doctrinal sobre Dios: “no excluye la distinción,

pero no admite la separación ni la división del ser divino” porque la simplicidad no es sinónimo de uniformidad o de distinción. La Iglesia de Oriente distingue tres hipóstasis: procesión personal, naturaleza o esencia y energías. Las energías son inseparables de la naturaleza; la naturaleza es inseparable de las tres personas.

Gregorio Palamas introdujo la distinción en Dios entre la naturaleza o esencia y las energías creadas: Dios inaccesible en su naturaleza, está presente en sus energías. Así que para Gregorio Palamas y sus seguidores (palamitas) la luz divina no es material ni espiritual, sino divina, una luz increada que se comunica al ser humano y de esta forma le es posible vivir en comunión con la Santísima Trinidad. Para el Oriente la perfección “es la contemplación-participación de la luz divina de la Santísima Trinidad, manifestada en la visión de la hipóstasis de Cristo transfigurado, dada en la tierra a los santos que ya viven la fiesta sin fin del encuentro”.<sup>25</sup>

---

<sup>1</sup> El Monte Athos es el punto más alto de una isla griega de 60 km de largo y 10 km de ancho, situada en el Mar Egeo; desde el siglo X es un importante centro religioso de la iglesia ortodoxa. Durante el siglo XIX y hasta la revolución de 1917, el monaquismo ruso lo denominó Monte Santo. Actualmente solo cuenta con unos 1300 monjes frente a los 7000 que había en 1912 y 15000 en el siglo IV.

<sup>2</sup> Cfr. W. Johnston, *Ob. cit.*, p. 90.

<sup>3</sup> Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* II, París: Cerf, 1971, Hymne XVIII, 75-79.

<sup>4</sup> Cf. Benedicto XVI, Catequesis sobre san Simeón el Nuevo Teólogo, 16 de septiembre de 2009, en “L’Osservatore Romano”, año XL, 38 (2074).

<sup>5</sup> Cf. J. Meyendorff, *Teología bizantina*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 140.

<sup>6</sup> *Hymnes* II, p. 83,85.

<sup>7</sup> *Homilía* LXXIX, 2.

<sup>8</sup> *Discurso Teológico 3*, en *Plegarias de luz y resurrección*, Madrid: Sígueme, 2004, p. 57-58.

<sup>9</sup> *Homilía* LXXIX, p. 2

<sup>10</sup> *Simeão, o Novo Teólogo*, en J. Combin, C. Mesters y M. Ferreira (Dir.) *Pequena Filocalia. O livro clássico de Igreja Oriental*, São Paulo: Paulinas, 1986<sup>2</sup>, p. 112.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>12</sup> *El peregrino ruso*, Madrid: Espiritualidad, 1979, p. 49.

<sup>13</sup> R. d’Antiga, *Gregorio Palamas*, en L. Borriello; E. Caruana; M. del Genio; N. Suffi (Dir.) *Diccionario de Misticismo*, São Paulo: Paulus / Loyola, 2003, p. 472.

<sup>14</sup> Cf. *Pequeña Philokalia*, p. 112.

<sup>15</sup> H. Paprocki, *A promessa do Pai: a experiência do Espírito Santo na Igreja Ortodoxa*, São Paulo: Paulinas, 1993, p. 70.

<sup>16</sup> P. Evdokimov, *El amor loco de Dios*, Madrid: Narcea, 1990, p. 44.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 41-42.

<sup>18</sup> Simeón el Nuevo Teólogo, en *Ob. cit.*, 110.

<sup>19</sup> P. Evdokimov, *Ob. cit.*, p. 48.

<sup>20</sup> *Homilía* XXI.

<sup>21</sup> *Hymne* XII.

<sup>22</sup> P. Evdokimov, *Ob. cit.*, p. 41.

<sup>23</sup> Cf. H. Paprocki, *Ob. cit.*, p. 76.

<sup>24</sup> V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona: Herder, 1982, p. 58.

<sup>25</sup> P. Evdokimov, *Ob. cit.*, p. 52.

## *CITA*

Vi con el ojo de mi alma,  
por encima de mi entendimiento,  
una luz inmutable;  
no esta vulgar y visible a toda carne,  
sino mucho mayor,  
como si esta luz  
haciéndose más resplandeciente  
ocupase todo lugar.  
No era aquella luz,  
sino otra cosa muy diferente.  
Ni tampoco estaba  
sobre mi entendimiento  
como el aceite encima del agua,  
ni como el cielo encima de la tierra,  
sino encima de mí,  
porque ella me hizo.

SAN AGUSTÍN

## La luz en la experiencia mística de Occidente

También encontramos muchos místicos occidentales que han tenido experiencias de luz mística. Entre ellos san Agustín, san Bernardo, santa Matilde de Magdeburgo, santa Hildegarda de Bingen, san Ignacio de Loyola, san Juan de la Cruz, santa Teresa de Ávila, Edith Stein y muchos otros.

La iluminación, *illuminare*, *illuminatio* estaba muy extendida en la literatura patristica, porque en el cristianismo el símbolo de la luz era esencial. Jesús fue visto como el sol que ilumina, lo que llevó a algunos Padres de la Iglesia, en especial a san Agustín, a apropiarse de las metáforas bíblicas de la luz en el desarrollo de su teología.

# LA LUZ INMUTABLE

San Agustín, filósofo cristiano y padre de la Iglesia latina que contribuyó en gran medida a la formación del pensamiento cristiano de Occidente, convirtiéndose en un verdadero maestro, para muchos autores es el “príncipe de los místicos”.

En sus obras dio gran importancia a la cuestión de la luz y la iluminación. Según Marie-Anne Vannier, el tema de la luz aparece en sus escritos mil nueve veces y la iluminación cinco mil.<sup>1</sup> El autor utiliza los dos términos indistintamente: *lux* y *lumen*; el primero designa a la luz, mientras que el segundo se refiere al medio para iluminar. De este modo, Cristo es para san Agustín luz y fuente de iluminación. Su obra, *Confesiones*, es una joya literaria, teológica y filosófica. Quien lea las *Confesiones* también descubrirá “a un místico consumado y a un pensador de gran altura”.<sup>2</sup> En este libro describe su conversión al

cristianismo desde el maniqueísmo en el año 386, cuando tenía treinta y dos años.

El maniqueísmo, secta gnóstica fundada por Mani, le decepcionó al no encontrar respuestas a sus inquietudes:

Decían: Verdad, verdad y me lo decían muchas veces, pero jamás se hallaba en ellos, antes bien decían muchas cosas falsas (...). Y todo, Dios mío –a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí cuando aún no te confesaba– todo por buscarte no con la inteligencia –con la que quisiste que yo aventajase a los brutos– sino con los sentidos de la carne (C III,6).<sup>3</sup>

Para Agustín el fin de los seres humanos, en cuanto seres racionales, es la búsqueda de la verdad a través de la razón, no con la fe. Era la vivencia de un racionalismo puro.

Después de su etapa maniquea entró en otra de escepticismo, en la que duda de la verdad y la bondad. Más tarde, es la lectura del *Hortensio* de Cicerón quien despierta su interés: “Este libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos viles toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría y comencé a levantarme para volver a ti”(C III,4,7). Sin embargo, no era el camino verdadero porque, como él mismo dice, el nombre de Cristo no se mencionaba; “me excitaba, encendía e inflamaba con la palabra a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente (...) Solo una cosa me resfriaba tan gran incendio y era el no ver allí escrito el nombre de Cristo (C III,4,8).

A partir de este momento el pensamiento y el amor se hacen inseparables. Más tarde dirá: “Mi peso es mi amor; él me lleva dondequiera soy llevado” (C XIII,9,10). Es el amor quien transforma los “corazones de piedra” en “corazones de carne” como dice Ezequiel 36,26. Solo de esta manera es posible, con un “corazón nuevo”, superar la visión superficial de la vida y entrever el “más allá”, y encontrar que el ser humano es “un ser compuesto de alma y cuerpo”.<sup>4</sup> Como dice el Papa Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, el amor es una fuerza que tiene su origen en Dios, Amor eterno y Verdad absoluta.

San Agustín descubre poco a poco la presencia de Dios en el corazón, la “luz de mi corazón”:

¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ansiaba remontar para volar de las cosas terrenales a Vos! Y yo no sabía lo que hacías conmigo. Porque en Vos está la sabiduría... No faltan quienes seducen con el sortilegio de la filosofía coloreando y afeitando sus errores con este nombre grande y honesto (...). Y yo, en ese momento, tú lo sabes, luz de mi corazón, no tenía noticia de estas palabras del Apóstol, y lo que me deleitaba en aquella exhortación, era que me excitaba y encendía con vivo fuego a amar, buscar, alcanzar, retener y abrazar con fuerza, no tal o cual escuela de sabiduría, sino la sabiduría cualquiera que fuese (C III,8).

Las *Confesiones* muestran el camino gradual que san Agustín hizo hasta aceptar a Cristo, cuyo nombre a menudo había escuchado de la boca de su madre; al principio tuvo dificultades para aceptarlo como Hijo de Dios:

Y andaba buscando el camino de cobrar la fuerza idónea para gozar de Vos, y no la hallaba, hasta que hube abrazado al Medianero entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús (...). Yo no era asaz humilde para poseer a mi Dios, a mi Jesús humilde ni comprendía las lecciones de que es maestra su flaqueza (C VII,18,24).

Como en palabras de Benedicto XVI, la verdad debe buscarse, san Agustín no se rinde y empieza a indagar en las Escrituras, especialmente en las cartas de san Pablo (C VII,21,27). Pero fue, sobre todo, su encuentro con el obispo san Ambrosio en Milán lo que le permitió descubrir que es posible entender las Escrituras no literalmente, sino alegóricamente. Así, pudo reconocer algo en lo que hasta entonces no había pensado: Dios no debe ser entendido como una sustancia corporal, como afirman los maniqueos.<sup>5</sup> Comprendió entonces que Dios podía ser entendido como un principio o una sustancia espiritual (C VI,3,4). Este descubrimiento cambió el rumbo de su vida, hasta entonces atormentada por la búsqueda de una verdad que, de hecho, solo podía ser alcanzada no de forma material, sino espiritual:

Alegrábame asimismo de que no se me propusiesen leer los viejos escritos de la Ley y los profetas con aquellos mismos ojos que antes me hacían ver tantos absurdos cuando yo reprochaba a vuestros santos unos sentimientos que no tenían. Y con gran

contento oía a Ambrosio proclamar en sus sermones al pueblo, como una regla recomendada con mucha insistencia: “La letra mata, el espíritu vivifica”, y declarar espiritualmente levantado el velo místico, aquellos pasajes que, entendidos a la letra, parecían enseñar el error (C VI,4,6).

San Ambrosio señala que, bajo el significado literal de los textos bíblicos, hay intenciones de los autores, inspirados por el Espíritu, que dan un sentido más profundo al texto.

Pero fue, finalmente, el encuentro con el neoplatonismo lo que tuvo una gran influencia en san Agustín y el que permitió su conversión al cristianismo.<sup>6</sup> San Agustín se da cuenta de una realidad trascendente, es decir, de un “mundo espiritual, y por encima de esto, un Dios, Verdad segura y Luz inmutable”:<sup>7</sup>

Y por esto, advertido de que volviese a mí mismo, entré en lo íntimo de mi corazón y Vos fuiste mi guía y púdelo hacer porque Vos me ayudasteis. Entré y vi con el ojo de mi alma, por encima de mi entendimiento, una luz inmutable; no esta vulgar y visible a toda carne, ni tampoco de la misma naturaleza sino mucho mayor, como si esta nuestra luz creciendo y haciéndose más resplandeciente ocupase todo lugar con su grandeza. No era esto aquella luz, sino otra cosa muy diferente. Ni tampoco estaba sobre mi entendimiento como el aceite encima del agua, ni como el cielo encima de la tierra, sino encima de mí, porque ella me hizo, y yo debajo de ella porque soy hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce la eternidad.

¡Oh, verdad eterna, oh verdadera caridad, oh cara eternidad! Vos sois mi Dios; a Vos de día y noche suspiro. Cuando os conocí, por vez primera, Vos me asumisteis y me levantasteis a Vos por hacerme ver que había alguna cosa que ver y que yo aún ni era tal que pudiese ver. Y con la vehemencia de vuestros rayos deslumbrasteis la flaqueza de mi vista; y temblé de amor y de horror; y halléme lejos de Vos, en región extraña en donde me parecía oír vuestra voz de la altura: “Yo soy manjar de adultos: crece y comerme has; ni tú me mudarás en ti, como a semillas el manjar de tu carne, sino que tú en Mí serás conmutado”.

Y conocí que corregís al hombre por causa de su iniquidad. E hiciste que mi alma se desecase como la araña, y dije: ¿Por ventura es nada la verdad, ya que no se derrama por espacios de lugares finitos ni infinitos? Y Vos clamasteis de lejos: “¡Pero si soy Yo el que soy!”. Y oí como se oye con el corazón; y no había que dudar de ello. Más fácilmente dudaría yo de mi vida que de la existencia de la verdad, hecha visible a la inteligencia a través de las cosas creadas (C VII,10).

San Agustín se da cuenta de que el Dios cristiano es una “sustancia espiritual”; él mismo dice, “no sospechar siquiera débilmente u oscuramente cómo sería una sustancia espiritual” (C VI,3,4). Esta “sustancia espiritual” es una luz inmutable, que es Dios.

Así es como san Agustín rompió “con la tradición ontológica-cosmológica materialista maniquea, que afirmaba la existencia de dos fuerzas coeternas creadoras del mundo: el bien simbolizado por la luz y el mal simbolizado por oscuridad, ambas de naturaleza

corpórea y en lucha eterna”.<sup>8</sup> Así, san Agustín aprende que Dios no es una sustancia corporal o material, sino una “sustancia espiritual”. A partir de ahora, adquiere una “herramienta” necesaria para poder leer la Escritura: “He aquí que ya no son absurdas aquellas cosas de los libros de la Iglesia, que me parecían absurdas, y son susceptibles de otra interpretación, perfectamente honesta”(C VI,11).

A partir de ese momento, san Agustín da cuenta no solo de la espiritualidad de Dios sino también de la espiritualidad del alma.

Me procurasteis por el ministerio de un cierto hombre, monstruo de hinchazón y orgullo, algunos libros de los platónicos traducidos del griego al latín. En ellos yo leí, no ciertamente con estas mismas palabras textuales sino en el mismo sentido, apoyado con muchas y múltiples razones: “Que en el principio era el Verbo, y el Verbo era Dios y Dios era el Verbo, el cual era en el principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él ninguna cosa es hecha. Lo que ha sido hecho es vida en él y la vida era la luz de los hombres; y la luz luce en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron”. Y que alma del hombre, “aunque dé testimonio de la luz, no es la misma luz, mas el Verbo, Dios mismo, es la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo (C VII,9,13).

San Agustín descubre que el alma en sí no es luz, pero puede encontrar la luz, en la medida en que, cuando se vuelve a Dios, puede acceder a la luz y entrar en su luz, aunque hay una diferencia ontológica entre la criatura y el Creador.

La conversión de san Agustín es una experiencia de luz.<sup>9</sup> En ese texto, afirma que, con los *ojos del alma*, vio una *luz inmutable*, una luz *mucho más clara* y brillante que cualquier luz del sol que podamos ver con los ojos de la carne, pues no es de este mundo.

San Agustín se rindió y se dejó encontrar por Dios. No fue él quien encontró a Dios, sino Dios quien lo llevó a Él:

Y me impelías con secretos estímulos para privarme de reposo, hasta que por una interna intuición hubiera cobrado de Vos certidumbre. Y mi hinchazón cedía al toque secreto de vuestra mano medicinal, y la vista de mi alma, enturbiada y oscurecida, iba sanando de día en día con el penetrante colirio de unos dolores saludables (C VII,8).

La vida de san Agustín se convierte en una constante búsqueda de Dios, como podemos ver en las *Confesiones*, donde se transparenta esa búsqueda, en la que deja de estar centrado en sí mismo, en su propia satisfacción.

En su búsqueda, es llevado “a lo más íntimo de mi mayor intimidad”: “Entré en lo más íntimo de mí, guiado por ti”; “Pero Vos estabais más íntimo que mi mayor intimidad” (C III,6).

Su conversión significó la superación del escepticismo con la convicción de que la verdad puede ser buscada, pero sobre todo puede ser encontrada dentro de uno mismo.

Para san Agustín, la verdad no es algo que viene de fuera del ser humano, sino que se encuentra en su interior.<sup>10</sup>

San Agustín busca la verdad y la verdad no es otra que Cristo, luz inmutable. Cristo nos hace conocer la luz que es Él mismo, Él es quien nos ilumina.

En los primeros nueve libros de las *Confesiones*, Agustín narra la búsqueda de Dios en su vida pasada, a veces por caminos difíciles y desviados. En el décimo libro, expone su apertura a lo trascendente y comienza con una breve oración: “Que te conozca, oh conocedor mío, *que te conozca como soy conocido de Vos*” (C X,1). Tal vez podemos decir que en los primeros nueve libros narra su vida desde su experiencia externa y en el décimo lo hace a la luz de su experiencia interna, al interrogarse quién es él en su intimidad (C X,1).

Esto requiere que la persona haga un movimiento hacia dentro de sí misma, un esfuerzo del alma para encontrar la verdad, que es encontrar a Dios dentro de uno mismo. Esta es la experiencia de Agustín cuando dice:

¡Tarde os amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde os amé! Y he aquí que Vos estabais dentro de mí, y yo de mí mismo estaba fuera. Y por fuera os buscaba; y en medio de las hermosuras que creasteis irrumpía yo con toda la insolencia de mi fealdad. Estabais conmigo y yo no estaba con Vos. Manteníanme alejado aquellas cosas que si en Vos no fuesen, no serían. Pero Vos llamasteis, gritasteis, derrumbasteis mi sordera; centelleasteis, resplandecisteis, ahuyentasteis mi ceguera; derramasteis vuestra fragancia, la inhalé y ya suspiro por Vos; gusté y tengo hambre y ser; me tocasteis y encendíme en el deseo de vuestra paz (C X,27).

Desde dentro es como la persona humana es elevada, porque es allí donde está Dios. La plenitud del alma es Dios. Por eso, para san Agustín, conocer a Dios y el alma es su gran deseo; éste es también el gran deseo de cada persona; dice en los *Soliloquios*:

A.– He rogado a Dios.

R.– ¿Qué quieres, pues, saber?

A.– Todo cuanto he pedido.

R.– Resúmelo brevemente.

A.– Deseo conocer a Dios y al alma.

R.– ¿Nada más?

A.– Nada más.

Según san Agustín es posible para el recogimiento del alma en sí misma, en su interior, encontrar a Dios, la verdadera luz, la verdad, “Dios es verdad. De hecho, lo que está escrito es porque Dios es luz (Jn 14,6), no como lo ven estos ojos, sino como lo ve el corazón, cuando oye decir: es Verdad” (T VIII,2). El corazón se convierte para san Agustín en el centro del alma, en el lugar más íntimo del ser humano.

Desde su conversión, se da cuenta de que el corazón del ser humano no es un espacio

vacío, no es hueco, sino que dentro hay una realidad interior, una vivienda habitada en la que Dios vive en la más íntima y profunda intimidad:<sup>11</sup> “Allí está él donde está la verdad. Íntimo es al corazón... Volvamos al corazón y lo encontraremos”(C IV,12).

Para san Agustín hay dos momentos: pasar del *exterior* al interior de uno mismo y otro pasar del *dentro* al *interior*.<sup>12</sup> En el interior podemos encontrar la luz divina inmutable, solo así se puede ver el color que no tiene color.

En el interior hay una zona más “interior” que Agustín llama lo “más íntimo”: “Pero Vos estabais más íntimo que mi mayor intimidad” (C III,6,11). San Juan de la Cruz en su *Cántico espiritual*, utilizará la expresión: “Entremos más adentro en la espesura”. Santa Teresa a su vez en las séptimas moradas dice “que están en lo interior de su alma, en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es”. Estos místicos sugieren que el alma tiene otros espacios, pero que hay uno que es el principal y central, donde se encuentra Dios. Como dice san Juan de la Cruz en *Llama de amor viva*, “el centro del alma es Dios”. Pero este “centro” no es un lugar material: “es de saber que el alma, en cuanto espíritu, no tiene alto y bajo y más profundo y menos profundo en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos (...) llamamos centro muy profundo que es a lo que más puede llegar su ser y virtud” (1,10-11). Así, el “centro más profundo” del alma no es el espacio propiamente dicho, sino un dinamismo del alma que pone todas sus energías en ser. Es un proceso dinámico interior hasta llegar a la última morada, a la más profunda e íntima, donde está Dios. Lo que impulsa al alma a seguir este camino es el amor, “el amor es la inclinación del alma y la fuerza y el poder que tiene de ir a Dios; a través del amor el alma se une con Dios; y cuantos más grados de amor tiene, más profundamente penetra en Dios”(Llama 1,13).

De esta forma, la persona va purificando progresivamente el amor, desde un amor egoísta hasta un amor capaz de unirse con el Dios uno y trino. San Juan de la Cruz dice: “Da a entender el alma cómo las tres personas de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, son los que hacen en ella esta divina obra de unión”(Llama 2,1). Es Dios trino quien habita en nosotros, pero escondido en lo más profundo e íntimo del alma. El final de este proceso dinámico es la presencia trinitaria mística.

En ese interior más íntimo es donde san Agustín no encontró la luz, sino el sol, Dios mismo, la Trinidad. A medida que la persona entra dentro de sí misma y se encuentra con Dios, la gracia divina le ilumina cada vez más: “¿No son muchos los que por una ceguera más profunda que la de Victorino vuelven a Vos, y se os acercan, y son iluminados y reciben vuestra lumbre, y puesto que la reciben, reciben de Vos la potestad de ser hechos hijos nuestros?”(C VIII,4).

Para Agustín, el verdadero conocimiento de Dios sería aquel en el que el hombre contempla la luz divina, viendo el “sol”: una experiencia mística.

Para muchos autores, la palabra *mística* viene del Pseudo Dionisio y por lo tanto no fue un término conocido en Occidente hasta la Edad Media. El sinónimo que encontramos

en muchos autores hasta la Edad Media, para expresar la “experiencia mística”, será “contemplación”, tal como aparece en san Agustín. Él no habla de experiencia mística, sino de contemplación de Dios.

Después de su conversión en septiembre de 386 y de haber recibido el bautismo en Milán, quiere volver con su madre a África, su tierra natal. Antes, pasan unos días en Ostia, y allí experimentan un “éxtasis místico”:

Hablábamos solos los dos con gran dulzura. Olvidando lo pasado y proyectándonos hacia lo por venir, buscábamos juntos a la luz de la verdad presente que sois Vos, cuál sería la vida eterna de los santos que ni el ojo vio, ni oído oyó, ni subió al corazón del hombre. Abríamos la boca del corazón, anhelante y sedienta a los raudales de vuestro manantial, fuente de vida que está en Vos (...). Íbamos hablando, llegamos a tocarla un poco en un vuelo del corazón. Y lanzamos un hondo suspiro y dejamos prendidas y palpitantes allá arriba estas primicias del Espíritu (C IX,10,23-24).

En Ostia, Agustín y Mónica “gozaron de Dios, a quien veían directamente con su mente inflamados de amor. De alguna manera les parecía estar en el cielo”.<sup>13</sup> El silencio interior les inundó para que Dios pudiese mostrarse “cara a cara”. Dios quiso mostrar la luz de su rostro en las entrañas, en lo más profundo de su corazón.

Cuando Agustín dice “llegamos a tocarla un poco en un vuelo del corazón”, algunos autores opinan que, en cierto modo, Agustín “tocó” la unión íntima con Dios.

Solo se puede recibir la iluminación divina por la interioridad, una luz que se encuentra en el alma, que es Dios:

Una cosa es lo que se ve en el alma y otra la luz que ilumina el alma para que pueda contemplar en sí u otro todas las cosas entendidas de acuerdo con la verdad; porque la luz es Dios mismo, pero la inteligencia es una criatura, racional e intelectual a imagen divina, que, cuando intenta contemplar esta luz, se agita en su debilidad y se convierte en menos capaz. De ahí el hecho de que entiende como puede. Por lo tanto, cuando es arrebatada ve sobre sí misma esa luz con cuya ayuda ve todo lo que entendiendo ve en sí misma (G XXXI,59).

El alma antes de la experiencia en que se da un conocimiento *místico* de Dios ya tiene en sí un conocimiento *espiritual*. Pero para san Agustín, la inestabilidad y la mutabilidad de los objetos sensibles y corporales, no pueden proporcionar un conocimiento “verdadero evidente”, solo el *intelecto* es la parte del alma capaz de “ver” la “luz inmutable” de forma verdadera:

En este arrebatamiento, se ven las cosas futuras, con el fin de conocerlas como futuras, cuyas imágenes se ven presentes ya sea con la mente del hombre ayudada por Dios ya sea por medio de alguien que las explica, como se le explicó a Juan en el Apocalipsis (cf. Ap 1,10ss), se trata de una revelación extraordinaria. Tal vez ignora

aquel a quien se les presentan esas cosas, en el cuerpo o fuera del cuerpo; pero ve por el espíritu alienado de los sentidos corporales. De hecho, también es arrebatado de las mismas imágenes para ser transportado a aquella región de las realidades intelectuales o inteligibles, donde se percibe la verdad evidente, sin ninguna imagen del cuerpo, pero no ofuscada por las nieblas de opiniones falsas.

Allí las facultades del alma no actúan ni se fatigan. Ni la libido es refrenada por el trabajo de la templanza. Allí, la única y total virtud del alma consiste en amar lo que se ve, la suprema felicidad reside en poseer lo que se ama (...). Allí se ve el esplendor del Señor, no por una visión, o corporal, como se vio en el monte Sinaí (cf. Ex 19,18), o espiritual, como la que vio Isaías (cf. Is 6,1) o Juan en el Apocalipsis (Ap 1,10ss), sino por la visión, no mediante figuras, según la posibilidad de la mente humana, según la gracia de Dios que la asume para poder hablar, boca en boca, lo que Dios hizo merecedor de ese coloquio; no con el cuerpo, sino con la mente. Así juzgo que se debe entender lo que estaba escrito acerca de Moisés: Habla con Dios cara a cara, no por figuras; contempla la imagen del Señor (Nm 12,8) (G XII,26,54).

San Agustín nos dice que, por la visión intelectual, se puede contemplar a Dios sin ninguna imagen, porque la visión intelectual ya no se ofusca por falsas imágenes pues le ve “cara a cara”. El intelecto, para Agustín, es lo que nos lleva al conocimiento verdadero, porque sin él no podemos conocer o contemplar a Dios:

Lo enseña el Apóstol cuando dice: A uno ha sido dado por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia, según el mismo Espíritu (1Cor 12,8), con todo, la diferencia por nosotros puntualizada es evidente, pues una cosa es el conocimiento intelectual de lo eterno, y otra la ciencia racional de lo caduco, y nadie dudará en dar sus preferencias al primero (T XII,15,25).

El conocimiento intelectual es preferible porque aproxima a la verdad eterna, de forma que en la visión de Dios el conocimiento intelectual hace desbordar el amor.

En san Agustín hay tres significados para la “luz”: la luz sensible, la luz en la que Dios habita y la luz que proviene de esta. Es lo que dice en su comentario *Sobre el Génesis contra los maniqueos* en donde la luz significa la luz que vemos con los ojos del cuerpo; sin embargo hay otra luz en la que habita Dios, de donde procede esa luz de la que se lee en el Evangelio: “La luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Jn 1,9).

En otro pasaje vuelve a pronunciarse sobre la diferencia entre la luz sensible o mutable y la luz que nace de Dios, que es una luz inmutable:

Una es la luz que nace de Dios, y la otra, la luz que Dios ha hecho: la luz nacida de Dios es propia de la Sabiduría de Dios; la luz hecha “es una luz inmutable, incorpórea o corporal (G V, 20,3).

Para san Agustín, la luz de la creación es una criatura y por eso, mutable. Mientras que la luz nacida de Dios es la sabiduría. Hay casi un paralelo entre “luz” y “sabiduría”.

“Sabiduría” es el conocimiento contemplativo de Dios, por eso dice: “Sabiduría por la que suspirábamos, llegamos a *tocarla* brevemente con el impulso supremo de nuestro corazón”. En *De Trinitate* (XII,14,22) dice que “la sabiduría se atribuye a la contemplación y la ciencia a la acción”. La ciencia apenas da acceso al conocimiento de las realidades temporales, sensibles y mutables, mientras que la sabiduría da acceso al conocimiento de las realidades inteligibles, eternas y divinas. De ahí que llama sabiduría al conocimiento de Dios, en la medida en que es por la sabiduría como se llega a la contemplación intelectual de las verdades eternas y divinas.

Para san Agustín, la posibilidad de ver o no la luz depende de la pureza del corazón de la persona, por lo que debe hacer un camino de purificación, porque, como dice, “la luz es agresiva para los ojos enfermos y suave para los sanos, por el cambio de ellos, no por la luz” (T V, 16,17). Para que la persona realmente pueda “ver la luz” que viene de Dios, Agustín advierte que se aparte de la vida de pecado, y haga el bien, es decir, que se aleje de las cosas materiales y mundanas, y vuelva a su propia interioridad, de forma que pueda encontrar al mismo Dios en su alma. La grandeza del ser humano está en “volverse a su Creador, para vivir cada vez más cerca de la fuente de la vida, para ver la luz en la Luz divina, y en ella dibujar la perfección, el brillo y la felicidad” (C XIII,4).

La persona, al conformarse cada vez más con Cristo, se aproxima también más a la luz que brilla dentro de ella. El alma se deja iluminar por la fuente de vida y de luz en la medida en que se vuelve a Dios, presente en lo más íntimo del ser humano. El camino hacia el interior, es un paseo hacia la luz interior. De esta forma, la iluminación interior habla de la perfección de la persona humana, en que la iluminación forma parte de un proceso.

El deseo humano de conocer a Dios tiene un fin en sí mismo: poder amar más a Dios.

La experiencia mística es una contemplación intelectual de Dios, aunque por breves momentos, ya que la criatura que somos no puede permanecer en un estado alterado de experiencia mística y precisa volver al mundo temporal, a las realidades sensibles de donde había partido:

A veces me haces conocer una extraordinaria plenitud de la vida interior, la inefable dulzura que, si llegase a la contemplación, sin duda no sería compatible con esta vida. Pero vuelvo a caer en esta bajeza, cuyo peso abrumba; vuelvo a ser dominado por mis hábitos, que me tienen cautivo y, a pesar de mis lágrimas, no me liberan. ¡Qué pesada es la carga de la costumbre! No quiero estar donde puedo y no puedo estar donde quiero: ¡miseria en ambos casos! (C X,40).

Aunque existen vestigios de la Trinidad en el “hombre exterior”, es sobre todo en el interior del ser humano, en el “hombre interior”, donde es posible encontrar rastros de la Trinidad en el alma, una vez que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios:

De hecho, dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; seguramente nadie diría nuestra, si el hombre fuese hecho a imagen de una sola

persona, ya fuese el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo, sino porque fue hecho a imagen de la Trinidad, por eso se dijo, a nuestra imagen. Entonces, para que no seamos llevados a creer que hay tres dioses en la Trinidad, siendo la Trinidad un solo Dios, repite: Y Dios creó al hombre a imagen de Dios, como si dijese a nuestra imagen (T XII,6,6).

En diferentes partes afirma que la persona humana es creada a imagen de Dios (*ad imaginem Dei*), uno y trino, porque fue creada por la acción conjunta de las tres Personas de la Trinidad.

Las *Confesiones* tienen dos bloques: los nueve primeros libros se escribieron alrededor de los años 397 y 398. Los tres últimos lo fueron entre 400-401. En el libro XIII, san Agustín reflexiona sobre las tres personas de la Trinidad en el interior del alma humana. Para él, es evidente la presencia de la Trinidad en el alma. Así que, para penetrar en el misterio trinitario, la persona necesita “mirar” en su propia alma. Solo el “hombre interior” es capaz de tener la imagen de la Trinidad: “Por lo tanto examina tu hombre interior, porque es allí donde mejor se puede encontrar cierta semejanza de las tres cosas que se presentan por separado y que actúan inseparablemente” (S 52,7,18).

San Agustín reflexiona sobre la Trinidad mostrando diversas tríadas para expresarla presente en el ser humano. Dios es Trinidad y esa misma tríada estructural se encuentra en el alma como memoria, inteligencia y voluntad:

“Memoria” es el nombre de una de las tres realidades y, sin embargo, el nombre de una sola de ellas es obra de las tres. No se pudo nombrar la sola “memoria” sin la acción de la voluntad, del entendimiento y de la memoria. No se puede pronunciar la sola palabra “entendimiento” sin la acción de la memoria, de la voluntad y del entendimiento; ni se puede decir “voluntad”... Cada uno de estos nombres fue obra de las tres facultades; sin embargo, cada uno de ellos, obra de las tres, no corresponde a las tres, sino a una sola. Fue obra de las tres el nombre “memoria”; pero éste no corresponde más que a la memoria. Fue obra de las tres el nombre “entendimiento”, nombre que corresponde solamente al entendimiento. Fue obra de las tres el nombre “voluntad”, pero no corresponde sino únicamente a la voluntad. Del mismo modo la carne de Cristo fue obra de la Trinidad, pero no pertenece más que a Cristo. Obra de la Trinidad fue la paloma que bajó del cielo, pero no corresponde sino únicamente al Espíritu Santo. Obra de la Trinidad fue la voz del cielo, pero esta voz pertenece al Padre solamente (S 52,7,10; 9,22).

Para san Agustín esta tríada es la que mejor refleja la imagen de la Trinidad en el hombre. Estas tres tríadas son las que caracterizan al alma como imagen de Dios y en ellas se manifiesta de forma más patente su analogía más clara como ser trinitario:

No digo: “El Padre es la memoria, el Hijo el entendimiento, el Espíritu Santo la voluntad”. No lo afirmo; de cualquier manera que se entienda, no me atrevo. Dejemos lo más elevado para quienes lo comprenden; para los débiles, lo que los

débiles pueden comprender. No digo que estas facultades hayan de ser como equiparadas a la Trinidad, que hayan de ser puestas en relación analógica, es decir, de cierta comparación; no es esto lo que afirmo. ¿Qué es, entonces, lo que digo? Mira: he descubierto en ti tres realidades que se manifiestan por separado, pero obran inseparablemente, y que el nombre de cada una de ellas ha sido obra de las tres, sin que, sin embargo, pertenezca a las tres, sino a una sola de las tres (S 52,10,23).

Al constatar la Trinidad en el alma como *memoria, inteligencia y voluntad*, afirma que el hombre es “imagen y semejanza de Dios”, y como tal es *capax Dei*. El alma solo alcanza la perfección como *imago Dei*, cuando participa en la sabiduría del Verbo y el amor del Espíritu. Es el Espíritu Santo el que empuja e ilumina desde dentro la vida divina de la Trinidad pues es “el Espíritu Santo quien difunde en nuestros corazones el amor de Dios, a través del cual toda la Trinidad habita en nosotros” (T XV 18,32).

Concluimos recordando una de las más hermosas oraciones de san Agustín, con la que termina *De Trinitate*:

Señor y Dios mío, mi única esperanza, óyeme para que no sucumba al desaliento y deje de buscarte; ansíe siempre tu rostro con ardor. Dame fuerzas para la búsqueda, tú que hiciste que te encontrara y me has dado esperanzas de un conocimiento más perfecto. Ante ti está mi firmeza y mi debilidad: sana ésta, conserva aquélla. Ante ti está mi ciencia y mi ignorancia; si me abres, recibe al que entra; si me cierras el postigo, abre al que llama. Haz que me acuerde de ti, te comprenda y te ame. Acrecienta en mí estos dones hasta mi reforma completa (T XV 28,51).

---

<sup>1</sup> Cf. M. Vannier, *Luz e iluminación en Agustín: relectura de una cuestión ya antigua*, en “Augustinus” 55 (2011), p. 217.

<sup>2</sup> W. Johnston, *Teología Mística, Ob. cit.*, p. 39.

<sup>3</sup> Los escritos de san Agustín aparecen citados de la siguiente manera: *Confesiones* = C; *De Trinitate* = T; *Comentario al Génesis* = G.

<sup>4</sup> Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo n. 14.

<sup>5</sup> Según los maniqueos, “Dios es luz, es decir: un ser corpóreo. Las almas humanas son meras partículas de esta luz divina, desterradas a los cuerpos visibles”. P. Boehner; E. Gilson, *História da Filosofia Crístã*, Petropolis: Voces, 1985<sup>3</sup>, p. 143-144.

<sup>6</sup> M. Costa, *La influencia del neoplatonismo en la conversión de San Agustín*, en “Cultura y fe”, 124 (2009), p. 43.

<sup>7</sup> P. Boehner; E. Gilson, *Ob. cit.*, p. 149.

<sup>8</sup> M. Costa, *Ob. cit.*, p. 45.

<sup>9</sup> M. Vannier, *Ob. cit.*, p. 217.

<sup>10</sup> Cfr V. Grossi, *A Espiritualidade das Confissões de Santo Agostinho. Linhas de uma Proposta*, en *Actas de Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho. 1600 anos depois: Presença e actualidade*. Lisboa: UCL 2001, p. 323.

<sup>11</sup> Cf. M. Tapia, *Interioritas*, en “Revista Agustiniiana”, 149 (2008), p. 501.

<sup>12</sup> Cf. J. L. Cancelo, *La experiencia mística de Dios en las “Confesiones” de San Agustín en relación con “Las Moradas” de Santa Teresa*, en “Revista Agustiniiana”, 155 (2010), p. 340.

<sup>13</sup> Cf. J. L. Cancelo, *Ob. cit.*, p. 333.

# LA LUZ VIVIENTE

En la Alemania del siglo XI una mujer escribió y habló sobre su experiencia interior, donde encontró a Dios. Sus experiencias místicas son un tesoro de la espiritualidad occidental y suponen una gran contribución a la comprensión de la experiencia mística de la luz. Hablamos de santa Hildegarda de Bingen, proclamada por el papa Benedicto XVI doctora de la Iglesia universal, en 2012.

Santa Hildegarda, monja benedictina, nació en 1089 en Bermersheim cerca de Alzey; sus padres eran de noble linaje y ricos terratenientes. A los ocho años se la confiaron a la abadesa Jutta (Judith), hija del conde Sponheim, del monasterio benedictino de Disibodenberg. Allí fue recibida como oblata entre las monjas de clausura,<sup>1</sup> y en 1115 hizo su profesión religiosa. La abadesa Jutta se convirtió en su cuidadora y maestra; la instruyó en la lectura de los libros de la Biblia. A los quince años hizo los votos. En 1136, a la muerte de Jutta, la sucedió en el cargo de abadesa, aunque en 1150 fundó su propio monasterio, llamado Rupertsberg en memoria de san Ruperto. Este cambio supuso la independencia de su antiguo monasterio y de los monjes, lo que no estuvo exento de dificultades debido a razones económicas y a que con su ausencia se perdía un prestigio ya muy extendido.

Según la *Vita Sanctae Hildegardis*, la biografía antigua más importante de esta santa, a los tres años tuvo su primera experiencia espiritual, al ver una luz de brillo deslumbrante que hizo temblar su alma; estas visiones se repitieron posteriormente con frecuencia. Ella misma dice: “Mis padres, llorando, me consagraron a Dios, y a los tres años vi una luz tan grande que mi alma tembló; pero teniendo en cuenta mi edad infantil, nada pude decir”.<sup>2</sup> Desde el principio, santa Hildegarda tuvo experiencias místicas, pero solo a partir de 1141 comenzó a contarlas y escribirlas por encargo de Dios:

Sucedió que, en el año 1141 de la Encarnación de Jesucristo Hijo de Dios, cuando cumplía yo cuarenta y dos años y siete meses de edad, del cielo abierto vino a mí una luz de fuego deslumbrante; inundó todo mi cerebro y, cual llama que aviva pero no abrasa, inflamó todo mi corazón y mi pecho así como el sol calienta las cosas al extender sus rayos sobre ellas. Y, de pronto, gocé del entendimiento de cuanto dicen las Escrituras: los Salmos, los Evangelios y todos los demás libros católicos del Antiguo y Nuevo Testamento.<sup>3</sup>

Santa Hildegarda habla en esta visión de que del “cielo abierto” le llegó una “luz de fuego deslumbrante”, una “llama que aviva”, como “el sol”, que entra en su “corazón”,

“en su pecho” y en su “cerebro” para entender las Escrituras. Este suceso afecta y transforma su persona, ilumina su vida. Santa Hildegarda entra en otra etapa, una etapa profética pues, según sus propias palabras, aunque secretamente tenía visiones desde la infancia, ahora tiene el mandato divino de hacerlas públicas.

Junto con la visión de esa “luz de fuego deslumbrante”, Hildegarda oyó una voz que le ordenaba escribir todo lo que veía y oía. Las visiones que la acompañaban desde su infancia, y en las que veía una “luz viva”, estaban ahora unidas a mensajes divinos que tenía que hacer públicos, es decir, Dios pedía que dijese y escribiese todo lo que veía y escuchaba en sus visiones y lo diese a conocer a los demás. El mandato divino, según la *Vita*, no fue seguido de inmediato, porque tenía miedo y vergüenza. Pero se veía “obligada” por un aguijón divino que la incitaba a escribir todo lo que veía y oía, de lo contrario sufriría dolores y enfermedades. Hildegarda lo hizo por obediencia a Dios, una obediencia costosa: “En esa visión me vi obligada por grandes dolores a manifestar claramente lo que vi y escuché, pero tenía mucho miedo y me daba mucha vergüenza decir lo que callé tanto tiempo”.<sup>4</sup>

Santa Hildegarda siente repugnancia a hablar de sus visiones, vive una lucha interna entre el deseo de Dios y el suyo, que era el silencio. Ante este dilema escribe a san Bernardo de Claraval (1091-1153):

Dulce y buen padre, me abro a tu alma para que me reveles con tu palabra si quieres que diga esto (las visiones que había descrito anteriormente) públicamente o que guarde silencio, pues tengo gran trabajo con esta visión y no sé hasta qué punto puedo decir lo que he visto y oído (...). De vez en cuando, estoy postrada en la cama con mucho dolor a causa de esta visión, porque callo, de modo que no me puedo levantar.<sup>5</sup>

San Bernardo admira la actitud humilde de santa Hildegarda e insiste en el don y carisma recibido de Dios, diciendo: “Nos felicitamos por la gracia de Dios que hay en ti” (Cf. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6). Con la respuesta positiva de Bernardo de Claraval, comienza a escribir su primera obra: *Liber Scivias Domini*, conocida como *Scivias* abreviatura de *conoce los caminos del Señor*. Se trata de una obra escrita a los cuarenta y tres años que consta de tres partes: la primera relata seis visiones, la segunda siete y la tercera trece. Diez años le llevó escribirlo, desde 1141 hasta 1151. En él describe las visiones de su infancia reveladas ahora con cuarenta y tres años. Escribió su libro en latín. El papa Eugenio III, cisterciense como su maestro Bernardo de Claraval, ambos partidarios de la reforma gregoriana, lo leyó y aprobó, con lo que su fama se extendió rápidamente. De esta forma, *Scivias* ganó notoriedad después de que, durante el Sínodo de Trier (1147-1148), este papa le otorgara su aprobación apostólica. A partir de entonces, se le permitía e incluso estaba incentivada a transcribir y hacer públicos los mensajes recibidos en sus “visiones divinas”.

Según Barbara Newman, “*Scivias* se puede analizar desde muchos ángulos: es un

anuncio profético, un libro de visiones alegóricas, un estudio exegetico, una suma teológica. Por último, puede ser considerado como un trabajo polifacético en el que las artes de la iluminación, la música y el drama contribuyen con sus diversas bellezas a resaltar el texto y mejorar el mensaje de las visiones”.<sup>6</sup>

Santa Hildegarda escribió *Scivias* con la ayuda del monje Volmar, su secretario durante casi treinta años, y con la ayuda de una monja que algunos identifican con Richardis von Stade, joven de una noble familia influyente del Imperio germánico.

Supone el comienzo de una nueva etapa de su vida, en la que “lo esencial, ahora, es recibir y transmitir lo que le dice la ‘Luz viva’”.<sup>7</sup>

Después de *Scivias* escribió otras dos obras, con la que forman una trilogía: *Libro de los méritos de la vida* (1158-1163) y *Libro de las obras divinas* (1163-1173). Algunas de estas visiones fueron bellamente ilustradas, como se muestra en los códices y facsímiles que se conservan.

En general, las visiones de santa Hildegarda son visiones de luz.<sup>8</sup> Ella “distinguía dos tipos de luz, una que le acompañaba siempre, y otra muy potente, que solo veía ocasionalmente y que llamó luz viviente”.<sup>9</sup>

Intenta determinar y distinguir esta luz de las diferentes luces que ve en su entorno.

Después vi una luz muy esplendorosa y, en ella, una forma humana del color del zafiro, que ardía entera en un suave fuego rutilante. Y esa esplendorosa luz inundaba todo el fuego rutilante, y el fuego rutilante, la esplendorosa luz; y la esplendorosa luz y rutilante fuego inundaban toda la forma humana, siendo una sola luz en una sola fuerza y potencia (*Scivias*, 111).

Se habla de una luz esplendorosa, que casi ciega e impide cualquier visión, de otra luz con un esplendor más sereno, o de una luz menos intensa que se asemeja a una llama o una chispa.

Un año antes de su muerte, en una carta a Guiberto de Glembox, describía cómo se daban estas visiones:

La luz que veo no está encerrada en un lugar cerrado, sino que tiene un mayor esplendor del que tiene una nube que pasa delante del sol; no sé distinguir la altura, longitud y anchura; tiene por nombre sombra de la luz viva. Como el sol, la luna y las estrellas se reflejan en el agua, de la misma forma esa luz (que ella llama sombra de la luz viva) brilla para mí en los escritos, sermones, virtudes y en algunas obras de los hombres. Todo lo que he visto o aprendido en esta visión lo guardo por mucho tiempo y lo recuerdo, una vez lo he visto u oído. Veo, escucho y conozco lo que escribo, lo veo y lo oigo (...), pero mi alma nunca carece de la luz que yo llamo “sombra de la luz viva”, y lo veo como si contemplara el cielo sin estrellas en una nube luminosa. No puedo saber la forma de esta luz más de lo que puedo mirar directamente a la esfera sol. A veces, pero no a menudo, veo dentro de esta luz otra luz, que yo llamo Luz Viva; no puedo decir cuándo o cómo la veo; pero cuando la

veo, se alejan de mí la tristeza y la angustia, y me comporto así con la simplicidad de una niña y no como una mujer ya vieja.<sup>10</sup>

Santa Hildegarda habla de dos tipos diferentes de luz: *sombra de luz viva* y *Luz viva*. En texto anterior habla de la “sombra de luz viva” (*umbra viventis lucis*), en la que ve todas las imágenes como reflejadas en el agua, “los escritos, sermones, virtudes y obras de los hombres” en donde la “sombra de luz viva” funciona como una pantalla de cine en la que se desencadenan sus visiones.<sup>11</sup>

La traducción literal de *umbra* es sombra; muchos estudiosos traducen esta palabra literalmente, es decir, como “sombra de luz viva”. Sin embargo, Barbara Newman prefiere la palabra “reflejo”,<sup>12</sup> traduciendo *umbra viventis lucis* como “reflejo de luz viva”, precisamente porque reflejan y muestran las visiones de esa presencia.

De la otra luz, la “Luz viva” (*lux vivens*) dice: “Veo dentro de esta luz otra luz, a la que llamo Luz viva” dando la idea de ser la propia divinidad, en que posiblemente vivió una experiencia directa de Dios. Esta “Luz viva” es la fuente de la “sombra de luz viva.” ¿Será la divinidad misma, el origen de todo? Desde luego esta “Luz viva” es la fuente de lo que “ve y oye”, reflejando todo lo que va a decir y escribir. Por lo tanto, la *lux viva* es el Dios vivo y verdadero al que ve y que es capaz de llenarla de una alegría indescriptible. En la misma carta, Hildegarda afirma que sus visiones no se derivan de un estado de éxtasis, ni ocurren en sueños, sino cuando está completamente despierta. La “Luz viva” que afirma ver (o sentir, porque dice que no la percibe con los ojos corporales) implica una profunda interacción con lo divino, es decir, es una experiencia mística, lo que contradice la tesis de algunos autores que no la tienen por mística.

Al principio de *Scivias*, Hildegarda describe una visión en la que aparece una figura brillante sentada en una montaña de donde salen multitud de centellas (*vivientes scintillae*), “una explosión de luz”.

Miré y vi un monte color de hierro. En su cima se sentaba un ser tan resplandeciente de luz (*tantae claritatis*) que su resplandor me cegaba. En cada uno de sus costados se extendía una dulce sombra (*lenis umbra*) semejante a un ala de anchura y largura prodigiosas. Ante él, al pie mismo del monte, se alzaba una imagen llena de ojos todo alrededor en la que me era imposible discernir forma humana alguna, por aquellos ojos; y delante de ella estaba la imagen de un niño, ataviado con una túnica pálida, pero con blanco calzado; sobre su cabeza descendía una claridad tan intensa, procedente de Aquel que estaba sentado en la cima del monte, que no fui capaz de mirar su rostro. Pero del que se sentaba en la cima del monte comenzaron a brotar multitud de centellas con vida propia (*scintillae vivientes multae*), que revoloteaban muy suavemente alrededor de estas imágenes. Y en el mismo monte había pequeñas ventanas por las que asomaban cabezas humanas, pálidas unas y blancas las otras (*Scivias*, 21).

Santa Hildegarda interpreta estas chispas como una manifestación de “Luz viva”. Esta

visión de Jesús en la cima del monte, aparece también en la tercera parte de la obra, en la que dice:

Yo miré hacia oriente, y allí vi una piedra de un solo bloque, de anchura y altura colosales; hierro su color, flotaba sobre ella una blanca nube y, encima de esta, había un trono real, redondo, en el que se sentaba un Ser viviente, inmerso en la luz de una prodigiosa gloria (*quidam vivens lucidus gloriae*) y de una claridad tal que no pude verlo con nitidez (*Scivias*, 267).

En ambas visiones, el *Ser vivo* aparece como un ser humano perfecto (el Hijo), que está inmerso en una luz resplandeciente que ciega (el Padre) e impide mirar, pero de Él brotan chispas brillantes (Espíritu Santo). El blanco del color de la nube es el color de la revelación y de la gracia; es el color de la teofanía de la manifestación divina.

Todo lo que veo y escucho en esta visión, lo acoge como de una fuente, aunque siempre llena e inagotable. Mi alma no carece en ningún momento de luz viva y la veo como si contemplase el firmamento sin estrellas, en una nube luminosa, y en ella veo cosas de las que hablo con frecuencia, y también veo lo que responde a las preguntas, y procede del resplandor de la luz viva (*Scivias*, 195).

Esta “luz viva” es la fuente, el Dios vivo, una luz de fuego (*lumen igneum*) que se derrama sobre su ser, recordando las palabras de san Juan: “La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo”(Jn 1,9). Santa Hildegarda sustituye “verdadera” por “viva”. Esta luz de “Luz viva” ilumina todo lo que está oculto (*lux vivens et obscura illuminans*), es una experiencia que no consigue explicar ni definir:

Las palabras que digo no provienen de mí, pero yo las veo en una visión suprema (...). Guardo un lugar en la memoria para las cosas que aprehendo en la visión (...). Veo, escucho y reconozco en el mismo instante y en el mismo instante aprehendo. Pero no entiendo lo que veo porque no estudié (...). Por lo tanto, no añado otras palabras mías a lo que escuché en la visión expresándome en un latín sin refinar (...). Las palabras que escucho son como una llama ardiente, asemejándose a las nubes que se mueven en el aire. Y en el mismo cielo veo el brillo, pero no a menudo, de otra luz a la que llamo luz viva, que no puedo explicar ni cómo ni cuándo (*Scivias*, 196).

Santa Hildegarda no puede explicarlas, pero sus experiencias son un regalo de Dios, como lo destaca, diciendo:

Las visiones que contemplé, nunca las percibí ni durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios. Cómo sea posible esto, no puede el hombre carnal captarlo

(*Scivias*,16).

Las visiones son un acontecimiento de interioridad, que se recibe a través de los sentidos del hombre interior.

Peter Dronke encaja este tipo de visiones en una de las definiciones elaboradas por Ricardo de San Víctor. Se trata de una visión interior en la que “el espíritu humano, iluminado por el Espíritu Santo, es guiado a través de la semejanza de las cosas visibles, y a través de imágenes presentadas en forma de figuras y signos, para conocimiento de las cosas invisibles”.<sup>13</sup> De acuerdo con este autor, las visiones de santa Hildegarda constituyen lo que Dionisio llamaba visión simbólica mediante la cual, iluminada por lo que ella consideraba como la voz divina, conseguía comprender el significado de las imágenes alegóricas y figurativas que contemplaba.

Sabemos que en el siglo XVI la escritura y la predicación pública no estaba permitida a las mujeres. Así, “es imposible entender la actividad profética de Hildegarda fuera del contexto de su experiencia visionaria porque sus puntos de vista han proporcionado tanto material cuanto la autoridad para su enseñanza. Si bien es cierto que su vida pública progresó a causa de sus visiones, no es menos cierto que esas visiones le aseguraban una audiencia que una mujer no podría haber obtenido de otro modo”.<sup>14</sup>

Santa Hildegarda fue, por tanto, una excepción en su tiempo como lo fue más tarde santa Teresa. Como dijo el papa Benedicto XVI en la carta apostólica en la que la declara doctora de la iglesia:

Santa Hildegarda ejerció un fecundo apostolado (...) haciendo algunos viajes no sin problemas y dificultades, para predicar en las plazas públicas y algunas iglesias-catedrales, como sucedió entre otras en Colonia, Tréveris, Lieja, Mainz, Metz, Bamberg y Würzburg. La profunda espiritualidad presente en sus escritos ejerce una influencia significativa en los fieles y en grandes personalidades de su tiempo, dando lugar a una renovación de la teología, la liturgia, las ciencias naturales y la música.

Santa Hildegarda se convirtió en una verdadera mística profeta. Como dice Régine Pernoud, lo esencial de su vida era recibir y transmitir lo que ella llamaba “Luz viva”.<sup>15</sup>

Por todo esto, se la puede considerar como predecesora de algunas místicas que surgieron en los siglos posteriores: Margarita Porete (1260-1310), Margarita de Oingt (1240?), Matilde de Magdeburgo (1207-1281), Matilde de Hackheborn (1241-1299), Gertrudis la Grande (1256-1301), Juliana de Norwich (1342-1420), Catalina de Siena (1347-1380), hasta santa Teresa de Jesús (1515-1582) y, posteriormente, santa Isabel de la Trinidad (1880-1906).

---

<sup>1</sup> C. Siccardi, *Descubrir Hildegarda de Bingen. Mística artista mujer de ciencia*, Prior Velho: Paulinas, 2013, p. 49.

<sup>2</sup> Citado en V. Cirlot, *Hildegarda von Bingen y la tradición visionaria de occidente*, Barcelona: Herder, 2005, p. 29.

<sup>3</sup> Hildegarda de Bingen, *Scivias: Conoce los caminos*, Madrid: Trotta, 1999, p. 15-16. Todas las citas que se reproducen son de este libro. El número pertenece a la página.

- <sup>4</sup> Citado en V. Cirlot, *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Madrid: Siruela, 2001, p. 52.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, p. 48.
- <sup>6</sup> B. Newman, *Hildegard of Bingen, Scivias*, New Jersey: Prensa Paulista, 1990, p. 25.
- <sup>7</sup> R. Pernoud, *Hildegard de Bingen: a consciência inspirada do século XII*, Río de Janeiro: Rocco, 1996, p. 21.
- <sup>8</sup> Cf. V. Cirlot, *Ob. cit.*, p. 163.
- <sup>9</sup> V. Cirlot, *El fenómeno visionario: los casos de Hildegard von Bingen, Max Ernst y Carl Gustav Jung*, en M<sup>a</sup> Isabel Rodríguez (Dir.) *La experiencia mística*, Burgos: Monte Carmelo / Cites, 2013, p. 217.
- <sup>10</sup> Carta de Hildegarda de Bingen a Guibert de Glembox, en A. Fraboschi, <http://www.hildegardadebingen.com.ar>.
- <sup>11</sup> Cf. Mc Von Poll, *A espiritualidade de Hildegarda von Bingen: Profecia e ortodoxia*, en <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08032010-113221/pt-br.php>, 146.
- <sup>12</sup> Cf. B. Newman, Hildegard of Bingen: Visions and validation, en "Church History", 54 (1985), p. 163-175.
- <sup>13</sup> P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 146.
- <sup>14</sup> Cf. B. Newman, *Ob. cit.*, p. 164.
- <sup>15</sup> Cf. R. Pernoud, *Ob. cit.*, p. 21.

## *CITA*

Se le muestra otra luz  
tan diferente de la de acá,  
que si toda su vida  
la estuviera fabricando,  
fuera imposible de alcanzarla.  
En solo la diferencia que hay  
de esta luz que vemos  
a la que allá se representa,  
siendo todo luz,  
no hay comparación.  
En fin, no alcanza la imaginación,  
a pintar ni trazar cómo será esa luz,  
ni ninguna cosa que  
el Señor me daba a entender  
con un deleite tan soberano  
que no se puede decir.  
SANTA TERESA DE JESÚS

# LA LUZ TRINITARIA

Otra gran mística del siglo XVI que también utiliza la imagen de la luz para expresar la experiencia mística de Dios es santa Teresa de Jesús:

Parécele que toda junta ha estado en otra región muy diferente de la de acá, que toda su vida ella estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzar (6M 5,7).<sup>1</sup>

Luce López-Baralt dice de santa Teresa: “No hay duda de que esta “mujer de luz” tiene en su interior un alma también hecha de esta luz increada en la que todos los auténticos místicos se sienten inmersos en alguna manera”.<sup>2</sup>

Teresa de Cepeda y Ahumada nació el 28 de marzo 1515 en Ávila y murió el 4 de octubre 1582<sup>3</sup> en el Carmelo de Alba de Tormes. Su vida se extiende por gran parte del siglo XVI, en pleno humanismo renacentista, momento en que, en España, la mística tuvo su apogeo, sobre todo en Castilla, donde podemos encontrar nombres como san Pedro de Alcántara, san Juan de Ávila, san Juan de la Cruz, etc.

Santa Teresa, al igual que todos los místicos, habla desde la experiencia, de lo que pasó y vivió; por eso dice muchas veces: “Yo no digo nada que no haya experimentado” (V 18,8); “lo he visto por experiencia” (V 22,5).

A pesar de haber leído a varios escritores espirituales no se apoya en ellos en su vivencia interior que nos ofrece a través de sus escritos, como un itinerario orante donde existe infidelidad, conversión, luchas, batallas, aunque también adhesión y entrega. Una historia de la vida con sus altos y bajos, sus luces y sombras, sus desasosiegos, lucha y paz. La historia de santa Teresa no es como una subida sino como una espiral desde lo más profundo del ser, en la que fueron precisos muchos años de experiencia entre aridez y embriaguez para llegar a la unión con Dios.

El término “luz” es utilizado por Teresa con bastante frecuencia; esa palabra se convierte en símbolo, porque aparece con distintas connotaciones.<sup>4</sup> Para santa Teresa la “luz” puede ser algo que ilumina el “entendimiento”: “Acá... ni se ve la oscuridad, sino que se representa por una noticia al alma de más clara que el sol. No digo que se ve sol ni claridad, sino una luz que, sin ver luz, alumbra el entendimiento para que goce el alma de tan gran bien”(V 27,3). Por eso dice: “A los que no pueden obrar con él –como yo hacía– no hay que avisar, sino que tengan paciencia hasta que el Señor les dé en que se ocupen y luz, pues ellos pueden tan poco por sí mismos” (V 13,11).

Por otra parte, el término “luz” aparece conectado con discernimiento: “El Señor, por

quien es, nos dé luz para seguir en todo su voluntad y no habrá de qué temer” (CP 18,9) y con “ciencia”: “Es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan la luz (...). Por faltarle a él (confesor) la luz, no da a los otros aunque quiere” (V 13,16-17). Luz también significa “sabiduría”, don gratuito que Dios concede a la persona, que va más allá del mero conocimiento intelectual.

Cuando Su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado que no con todas nuestras diligencias para echarle más a perder (4M 3,6).

La connotación del término “luz” es mística. No hay duda de que santa Teresa se refleja en sus obras como una mística de luz.<sup>5</sup>

Santa Teresa compara el alma en el libro de las *Moradas* a un “castillo todo de un diamante o muy claro cristal” (1M 1,1) a “un castillo tan resplandeciente y hermoso”, “como el cristal para resplandecer en él el sol” (1M 2,1) a un “sol de donde procede una gran luz” (6M 2,6).

En el comienzo de ese libro, santa Teresa empieza diciendo que Dios es como el sol:

Es de considerar aquí que la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma, no pierde su resplandor y hermosura, que siempre está dentro de ella, y cosa que no puede quitar su hermosura (1M 2,3).

Este castillo tiene en su centro la morada principal porque ahí es donde habita Dios. A medida que se aproxima al centro, se crea un sentimiento de cercanía a Dios. La persona parte de una experiencia de Dios, “cerca de sí”, hasta la experiencia de Dios “dentro de sí”, en el más profundo centro. Por eso ella siempre apuntaba al centro, “en el centro... tiene la más principal que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma” (1M 1,3), “poned los ojos en el centro que es la pieza o palacio a donde está el Rey” (1M 2,8).

Santa Teresa dice que “el alma no es algo escondido y limitado a un mundo interior, donde hay tantas y tan hermosas moradas (...), pues dentro de esta alma tiene su morada Dios” (7M 1,5). De esta forma, invita a “buscar a Dios en el interior del alma” (4M 3,3). Santa Teresa imagina que el alma tiene un centro, en lo más profundo del alma, donde se encuentra la morada de Dios: concibe a Dios-Luz en el alma, en su morada más alta y profunda, manifestando su luz<sup>6</sup>, por eso el lugar donde se encuentra esa luz es el interior de la persona: “de repente me vino un recogimiento con una luz interior tan grande que me parecía que estaba en otro mundo” (R 44,2), “en el interior se me presentó como una luz” (R 59,1).

No es casualidad que mencione varias veces a san Agustín para decir que se debe buscar a Dios dentro de uno mismo: “Lo dice el glorioso san Agustín, que ni en las plazas, ni en los conventos, ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro

de sí” (V 40,6); “Dice san Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo”(C 28,2).

Santa Teresa se descubre habitada por Dios. En la espiritualidad teresiana “*dentro* significa en lo profundo del alma donde Dios vive, y el centro donde se produce el encuentro con él”.<sup>7</sup> Para que se dé este encuentro con Dios, Teresa dice que es necesario “hacer un poquito de fuerza a recoger siquiera la vista para mirar dentro de sí a este Señor” (C 26,8). Así, Teresa se sirve de san Agustín para decir que Dios habita en el interior de la persona: “En algunos libros de oración está escrito adonde se ha de buscar a Dios. En especial lo dice el glorioso san Agustín, que ni en las plazas, ni en los conventos, ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí” (V 40,2). El tema de “Dios dentro de uno mismo” en santa Teresa es esencial como lo fue para san Agustín.

Cuando santa Teresa lee las *Confesiones*, el tema de la presencia de Dios en el interior del alma no le era nuevo sino familiar,<sup>8</sup> pues ya había leído el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna en el que se hablaba oración de recogimiento. Este libro, publicado en Toledo en 1527, es una obra maestra sobre la oración de recogimiento. El título se debe a que el autor escribió otros abecedarios (hasta seis). El *Tercer Abecedario* estaba entonces de moda, convirtiéndose en un *best seller* de la época. El libro ordena los capítulos alfabéticamente (de ahí su nombre) y se compone de veintitrés capítulos o tratados. A través de esta obra, Teresa “descubre” su *mundo interior*. La oración de recogimiento da lugar al descubrimiento de la propia interiorización. El entrar “dentro de sí” se convirtió para santa Teresa en un proceso progresivo donde la persona vuelve al “lugar privilegiado para encontrar a Dios”<sup>9</sup> y donde Dios se va revelando paulatinamente.

Este camino de interiorización “termina” en el centro “donde sólo mora Su Majestad” (7M 1,3). En las séptimas moradas es cuando la persona toca lo más profundo, lo “más íntimo”, lo más profundo del alma. La interioridad es el escenario donde ocurre el encuentro del hombre consigo mismo y con Dios. Por eso dice santa Teresa que debemos “buscar a Dios en lo interior” (4M 3,3). No podemos dejar de decir que este camino es sobre todo un camino de gracia, pues la persona por sus propias fuerzas no puede lograr esta unión con Dios, en el que “el Señor la junta consigo” (7M 1,6).

El mismo Señor dice que es el camino; también dice el Señor que es luz y que no puede ninguno ir al Padre sino por Él, y quien me ve a mí, ve a mi Padre. Dirán que se da otro sentido a estas palabras. Yo no sé esotros sentidos; con este que siempre siente en mi alma ser verdad me ha ido muy bien (6M 7,6).

Para María Jesús Fernández, “Dios habita en el alma, porque esta es precisamente el único elemento de la naturaleza humana, creada a su imagen y semejanza”.<sup>10</sup> De este modo es posible la unión de amor entre Dios y el alma. Para esta autora, la persona “no puede gozar de la presencia directa y abierta de Dios porque desbordaría a su naturaleza

inmanente. Solo puede intuir esa presencia ‘pasiva’ permanente de Dios a través de su *luz* y de su reflejo, es decir, a través de sus efectos de *comunicación* que se manifiesta en forma de *gracia, fe, vida espiritual, sabiduría intuitiva de lo trascendente* (...). Solo existe revelación o comunicación activa, directa, cuando el hombre penetra en la séptima morada del alma, donde vive el Sol divino”<sup>11</sup>.

No se puede ver el *Sol* divino, sino a través de la *luz* que emana de Él, y que comunica al alma su presencia. La invitación que nos hace santa Teresa es realizar un viaje interior, pues como ella dice, “no nos imaginemos huecas en lo interior” (CP 28,10). Este camino interior se lleva a cabo a través de distintas moradas, hasta llegar a la principal, la morada más íntima que es la morada de Dios, en la que Él es como “el sol que le daba tanto resplandor y hermosura en el centro de su alma” (1M 2,1); “el sol de donde procede una gran luz, enviada desde el interior del alma” (7M 2,6). Desde este *centro*, morada del Dios-sol, sale una luz inefable que se propaga por todas las moradas del castillo, pues como dice el Evangelio “Dios es luz” (1Jn 1,5).

El *Sol* aparece en la obra teresiana como símbolo de la Divinidad que resplandece dentro del alma. Pero, el Sol-Dios no puede ser contemplado directamente; la persona solo consigue percibir la *luz* que se refleja en el diamante o en el cristal del alma (1M 1,1). Digamos que para Teresa Dios-sol es Dios-Padre que envió a su Hijo al mundo como luz, como dice san Juan: “En el principio era el Verbo; el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios. La Palabra era la luz verdadera que, al venir al mundo, alumbra a todo hombre”(Jn 1,1.9). En este sentido escribe:

Al menos yo les aseguro que no entren en estas dos moradas postreras porque si pierden la guía –que es el buen Jesús– no acertarán el camino (harto será si se están en las demás con seguridad) porque el mismo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz y que no puede ninguno ir al Padre sino por Él y quién me ve a mí, ve a mi Padre. Dirán que se da otro sentido a estas palabras. Yo no sé esotros sentidos; con este que siempre siente mi alma ser verdad, me ha ido muy bien (6M 7,6).

Santa Teresa tiene una “visión” de la luz en el alma de un orden diferente de la “luz material”. En las *Moradas*, santa Teresa se refiere a una luz incomparable:

Parécele que lo que toda junta ha estado en otra región muy diferente de en esta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando, junto con otras cosas, fuera imposible de alcanzarlas (6M 5,7).

Porque en solo la diferencia que hay de esta luz que vemos a la que allá se representa, siendo todo luz, no hay comparación, porque la claridad del sol parece cosa muy degustada. En fin, no alcanza la imaginación, por muy sutil que sea, a pintar ni trazar cómo será esa luz, ni ninguna cosa que el Señor me daba a entender con un deleite tan soberano que no se puede decir (V 38,2).

A santa Teresa se le hace difícil describir “esa otra luz” sobrenatural, pues reconoce que la imaginación no la puede alcanzar y no hay palabras para expresarla:

No es resplandor que dislumbre sino una blancura suave y el resplandor infuso, que da deleite grandísimo a la vista y no la cansa ni la claridad que se ve para ver esta hermosura tan divina. Es una luz tan diferente de la de acá, que parece una cosa tan dislustrada la claridad del sol que vemos, en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista, que no se querrían abrir los ojos después. Es como ver un agua muy clara que corre sobre cristal y reverbera en ello el sol a una muy turbia y con gran nublado y corre por encima de la tierra. No porque se representa sol, ni la luz es como la del sol; parece, en fin, luz natural y estotra cosa artificial. Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre es la luz, no la turba nada. En fin es de suerte que, por gran entendimiento que una persona tuviese, en todos los días de su vida podría imaginar cómo es (V 28,5).

No hay duda de que esta “otra luz”, diferente de la luz material, es una luz sobrenatural que solo Dios es capaz de dar, ya que es una luz de una “blancura suave y resplandor infuso”, una “luz tan clara” (R 12); una “clara luz” (R 43). El término “clara” apunta a una propiedad inherente a la sustancia luz<sup>12</sup> que Dios deja en el interior alma como efecto de la unión:

Porque en arrobamiento o unión de todas las potencias –como digo– dura poco y deja grandes efectos y luz interior en el alma con otras muchas ganancias (F 6,4).

Esta *luz divina* se expande en todas direcciones. El foco de luz se encuentra en las séptimas moradas donde la luz es más intensa. Pero también llega a las primeras moradas como más distante y con menos intensidad. Por eso dice que “en estas moradas primeras la luz sale del palacio donde está el Rey” (1M 2,14). Aquí es una luz muy débil que llega desde el centro del castillo, no del interior del alma. Pero cuando la persona llega al centro se encuentra totalmente embebida de la certeza de que Dios está allí presente.

Para algunos autores, las moradas son siete “maravillosos círculos de luz, a los que la Santa da el nombre de siete moradas”, siete grados de la oración en los que el “paso de un grado de oración a otro por lo general se distingue por una ‘nueva luz’ con que Dios ilumina el alma”.<sup>13</sup>

Santa Teresa divide las moradas del castillo interior en dos grados: ascética y mística. El primer grado va de la primera a la tercera morada. Son las moradas ascéticas donde hay una “luz adquirida”, mientras que el segundo grado va de las cuartas moradas a las séptimas, donde la luz es “una luz infusa”, “porque por diligencias que hagamos, no lo podemos adquirir”(4M 2,6).

A partir de las cuartas moradas se comienza a percibir una nueva claridad, a la que el alma no estaba acostumbrada:

Entiende una fragancia como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes ni se ve la lumbre ni dónde está; mas el calor y el humo oloroso penetra toda el alma (4M 2,6).

Para santa Teresa, esta experiencia de Dios en el interior del alma no siempre fue clara: ella misma cuenta que al principio ni siquiera era consciente de esta presencia, “porque para mí fue oscuro algún tiempo. Bien entendía que tenía alma; más lo que merecía esta alma, y quién estaba dentro de ella (...), no lo entendía” (C 28,11).

El itinerario espiritual propuesto por santa Teresa, consiste en “entrar” en relación y comunión con Dios vivo,<sup>14</sup> porque Dios está vivo y “actuante” en el centro del alma, en la morada más profunda, emanando su luz en todas. Sin embargo, esta conciencia no es absoluta, porque el orante, en general, no tiene una predisposición primordial para ocuparse de las cosas de Dios, ya que su voluntad está ocupada principalmente por las cosas del mundo que distraen para “ver” esta presencia divina, esta luz divina. Solamente a medida que se da lo inverso irá teniendo más conciencia de Dios en su interior. En los textos místicos el hecho de no poder ver la presencia de Dios, se llama “oscuridad” o “tinieblas”, lo contrario a la “luz”. Sin embargo, santa Teresa emplea mejor el término “luz” que el de “oscuridad”, a diferencia de san Juan de la Cruz, que es el poeta místico de la “noche oscura”. “Santa Teresa se refleja en su obra una mística de luz”.<sup>15</sup>

Esta luz es *Cristo Luz* que guía hacia el verdadero camino que conduce al Padre. A diferencia de otros autores, en santa Teresa la humanidad de Cristo es objeto de contemplación, de la que irradia luz para el alma.<sup>16</sup>

Llegar a las séptimas moradas, al centro del alma, no depende del esfuerzo humano sino que es gracia de Dios:

Buscar a Dios en lo interior (que se haya mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas, como dice san Agustín que le halló, después de haberle buscado en muchas partes), es gran ayuda cuando Dios hace esta merced. Y no penséis que es por el entendimiento adquirido, procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de meditación, porque se funda sobre verdad que es lo estar Dios dentro de nosotros mismos; mas no es esto, que cada uno lo puede hacer (con el favor del Señor, se entiende todo) mas lo que digo es en diferente manera, y que algunas veces, antes que se comienza a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor que no fue por los oídos –que no se oye nada–, mas siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor (4M 3,3).

Entrar en la morada de Dios es entrar en comunión profunda con Dios. Para llegar a este “centro” hay que recorrer un largo camino.

La vida espiritual se desenvuelve en un movimiento de interiorización en el que cada vez más el orante se acerca a la persona de Jesús y a las “Personas” que viven dentro de él, en el centro del alma, porque como dice san Pablo somos templo Dios y el Espíritu de Dios habita en nosotros (cf. 1Co 3,16).

La puerta para entrar en el “castillo interior” del alma “donde pasan las cosas más secretas entre Dios y el alma” (1M 1,3) es la oración:

Pues tornado a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podemos entrar en él. Parece que digo algún disparate porque si este castillo es el alma, claro está que no se hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro. Más habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que están en la ronda del castillo - que es adonde están los que le guardan- y que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene. Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar al alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es (1M 1,5).

Desde las primeras moradas del castillo teresiano hasta las últimas de unión con Dios, asistimos a un camino interior, progresivo, en que la persona va adquiriendo la imagen viva de Cristo “imagen del Dios invisible” (Col 1,15), hasta llegar a configurarse con Él. Lo que impide ver la luz es el pecado:

Cuando el alma está en pecado, está oscurecida en alguna manera para que no la pueda ver –en el que está en ella digo– y no por culpa de la pieza –que no sé darme a entender– sino porque con tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas emponzoñosas que entraron con él, no le dejan advertir la luz. Como si uno entrase en una parte adonde entra mucho sol y llevase tierra en los ojos, que casi no los pudiese abrir. Clara está la pieza más él no lo goza por el impedimento o cosas de otras fieras y bestias que le hacen cerrar los ojos para no ver sino a ellas (1M 2,14).

Nos dice santa Teresa que antes de consumar el matrimonio espiritual, Dios le mostrará el lugar donde mora “que ya espiritualmente ha tomado por esposa, primero que se consuma el matrimonio espiritual, métela en su morada que es esta séptima” (7M 1,3). En esta morada donde nos encontramos en donde está Dios y donde Dios la “llama”, “introduce”, “mete”, “la hace entrar en su centro” que es el “interior de su alma” y es ahí donde Dios la “une consigo” (7M 1,5).

Es aquí donde tiene lugar la unión con Dios en el amor, siendo a la vez una unión cristológica y trinitaria. En este centro es donde se da la consumación del matrimonio espiritual. En cada una de estas moradas hay muchas otras: “No habéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada... acá, enrededor de esta pieza están muchas y encima lo mismo” (1M 2,8), pero lo que importa es llegar a la morada principal donde se da la consumación del matrimonio espiritual “cumbre de la divina iluminación”, en palabras de E. Pacho, que ella describe diciendo:

Digamos que sea la unión, como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, o el pábilo de la cera. Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cual es el agua, del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz; aunque entra dividida se hace todo una luz (7M 2,4).

La gracia del matrimonio espiritual comienza con una fuerte experiencia de iluminación pues “quiere ya nuestro buen Dios quitarle las escamas de los ojos, y que vea y entienda algo de la merced que le hace” (7M 1,6). El grado más alto al que se puede llegar en esta vida es ser iluminado por esta “luz inaccesible”.

El matrimonio espiritual se da en lo “más interior del alma”, pero antes de consumarlo, Dios le da la gracia de la iluminación, de poder ver, de entender (7M 1,6) y sentir lo que hay dentro de esta habitación, donde el Esposo introduce a su esposa para “tomar amor a estar en su casa” (CP 26,10). De esta forma, las sextas y las séptimas moradas aparecen con una gran claridad; el “conocimiento espiritual se recibe por una luz espiritual, luz que va directamente de Dios al alma. La vista de esta luz queda grabada de tal manera que “nunca jamás se olvida” (6M 4,5)”<sup>17</sup>, ya que el alma se acerca más a la luz de la Luz. Santa Teresa, dice que “el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios, ni con tan gran luz” (6M 4,4) que compara con una “piedra preciosa” de gran resplandor:

Está este Señor como si en una pieza de oro tuviésemos una piedra preciosa de grandísimo valor y virtudes. Sabemos certísimo que está ahí, aunque nunca la hemos visto; mas las virtudes de la piedra no nos dejan de aprovechar, si la traemos con nosotras (...) más no la osamos mirar ni abrir el relicario, ni podemos porque la manera de abrirle solo la sabe cuya es la joya, y la persona que es la joya y, aunque nos la prestó para que nos aprovechásemos de ella, él se quedó con la llave y, como cosa suya abrirá cuando nos la quisiera mostrar, y aun la tomará cuando le parezca, como lo hace. Pues digamos que ahora que quiere alguna vez abrirla de presto, por hacer bien a quien la ha prestado. Claro está que le será después muy mayor contento, cuando se acuerde del admirable resplandor de la piedra y así quedará esculpida en su memoria (6M 9,2-3).

Dios “se deja ver” en su luz, como dice san Juan de la Cruz en *Subida al Monte Carmelo*: “Manifiéstase Dios al alma en divina luz que excede todo entendimiento” (2.9,1); “cuanto más alta y sublime superior es la luz divina, más oscura es para nuestro entendimiento” (14,13).

Del mismo modo, en *Llama de amor viva* Juan de la Cruz dice:

La luz de la gracia que Dios había dado antes a esta alma, con que le había alumbrado el ojo del abismo de gracia, que es esta transformación divina del alma en

Dios, con que el ojo del sentido queda tan esclarecido y agradable a Dios que podemos decir que la luz de Dios y del alma toda es una, unida la luz natural del alma con la sobrenatural de Dios, y luciendo ya la sobrenatural solamente; así como la luz que Dios crió se unió con la del sol, y luce ya la del sol solamente sin faltar la otra (3,71).

Santa Teresa no tiene ninguna duda de que Jesús es la luz verdadera que nos guía hasta el Padre:

Al menos yo les aseguro no entren a estas dos moradas postreras porque si pierden la guía –que es el buen Jesús–, no acertarán el camino (harto será si se están en las demás con seguridad); porque el mismo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz y que no puede ninguno ir al Padre, sino por Él (6M 7,6).

Introducida el alma en la séptima morada, por visión intelectual se muestra la Santísima Trinidad-Dios en tres Personas, con una inflamación que se asemeja a una nube de gran claridad:

Metida en aquella morada por visión intelectual por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad y por una noticia maravillosa, que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma por vista aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas y la hablan (7M 1,6).

Cuando santa Teresa llega a la séptima morada, después de abandonar el pecado, de curar heridas, después de hacer la elección por Dios, y de escoger un camino de purificación, “termina” en el centro “donde solo mora Su Majestad”. En estas moradas la persona toca lo más profundo, lo “más íntimo” de sí misma. Entra en la morada de Dios, en comunión profunda con Dios. Y es aquí donde sucede el matrimonio espiritual, donde Teresa se une enteramente con Jesús y Jesús se une totalmente a Teresa.

La dinámica interior del amor conduce a la persona a lo más profundo del alma, revelando las zonas que antes estaban ocultas. Juan de la Cruz en *Llama de amor viva*, dice:

Transformarla y esclarecerla según todo el ser y potencia y virtud de ella, según es capaz de recibir hasta ponerla que parezca Dios. Bien así como cuando el cristal limpio y puro es embestido de la luz, cuantos más grados de luz va recibiendo, tanto más de luz en él se va reconcentrando, y tanto se va él esclareciendo, y puede llegar a tanto por la copiosidad de luz que recibe, que venga él a parecer todo luz, y no se divise entre la luz, estando él esclarecido en ella todo lo que puede recibir de ella, que es venir a parecer como ella (1,13).

La luz forma parte de un proceso que va creciendo a medida que aumenta la conformidad cada vez más perfecta e íntima con la voluntad de Dios.

El alma se ve inundada de luz, una luz permanente, de “día y noche”, “envuelta de luz y amor, próxima a la visión beatífica”.<sup>18</sup> Este alto grado de iluminación divina se adquiere en las séptimas moradas.

Santa Teresa no se molesta en hacer teología, simplemente expresa su experiencia en términos simples, usando el símbolo de la luz. Para ella, esta luz es una “luz infusa” tan brillante como un diamante:

Su resplandor es como una luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada como un diamante (...) y casi todas las veces que Dios hace esta merced al alma se queda en arrobamiento, que no puede su bajeza sufrir tan espantosa vista (6M 9,4).

La luz ya no es solo la iluminación del entendimiento, sino que se convierte en sentimiento profundo. Esa luz es Dios presente en lo profundo del alma, pues en el “alma no hay cosa alguna oscura” (7M 1,3), sino que es como un “apostento en el que hubiese dos ventanas por donde entra mucha luz; aunque entra dividida, se hace toda una luz” (7M 2,4).

La luz que santa Teresa siente surgir en su interior es la presencia de la Santísima Trinidad, una luz que ilumina y conduce por el camino de Dios. Y así “metida en aquella morada por visión intelectual por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad” (7M 1,6). En este sentido, Juan de la Cruz en el prólogo a la *Llama de amor viva*, dice:

No hay que maravillarse que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que Él da en regalar, porque si consideramos que es Dios y que se las hace como Dios y con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues Él dijo que “en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo, y harían morada en él” (Jn 14,23), lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo, en vida de Dios como da a entender el alma en estas canciones.

Dos años antes de escribir las *Moradas*, santa Teresa dice, “no se puede dudar que está la Trinidad presente por presencia y por potencia y esencia en nuestras almas” (R 54).

A partir de 1571, Teresa se siente invadida por una serie de experiencias en las que “ve” la Trinidad *dentro de sí*, aumentando además su comprensión del misterio trinitario:

Comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome claramente tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de la verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno (R 15,1).

Santa Teresa es testigo de un Dios vivo y verdadero, de Dios revelado por Jesucristo:

“Estando una vez con esta presencia de las tres Personas que traigo en el alma, era con tanta luz que no se puede dudar el estar allí Dios vivo y verdadero” (R 57). La visión de la Santísima Trinidad en el alma emerge como un océano de luz, de una “luz tan clara” (7M 1,9):

Habiendo acabado de comulgar en el día de san Agustín –yo no sabré decir cómo–, se me dio a entender, y casi ver (sino que fue cosa intelectual y que pasó presto) cómo las tres Personas de la Santísima Trinidad, que yo traigo en mi alma esculpidas, son una cosa. Por una pintura tan extraña se me dio a entender y, por una luz tan clara, que ha hecho bien diferente operación que de solo tenerlo por fe (R 47).

En las séptimas moradas experimenta, de manera consciente y habitual, sentirse habitada en lo más profundo de su ser por las tres Personas de la Trinidad. Esta presencia de la Trinidad “dentro de sí” se convierte en el principio unificador de la vida interior. Según López-Gay, “toda la mística cristiana es esencialmente trinitaria”.<sup>19</sup> Para la Santa, esta presencia trinitaria se da por la presencia de una “luz muy clara” que habita en forma de visión intelectual. La luz es el símbolo de la unión del alma con Dios. Como dice san Juan de la Cruz en *Cántico espiritual*:

Consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma son dos naturalezas unidas en espíritu y amor. San Pablo dice usando esta misma comparación: “El que se junta al Señor, un espíritu se hace con él” (1Cor 6,17); bien así como cuando la luz de la estrella o de la candela se junta y une con la del sol, que ya el que luce ni es la estrella ni la candela, sino el sol, teniendo en sí difundidas las otras luces (22,3).

La luz define la naturaleza de Dios. Dios es *luz*, Jesucristo es *luz de luz*, y el Espíritu Santo *rayo de luz*.

La revelación del Dios trinitario tiene como centro la persona de Jesucristo como revelador de la identidad del Dios uno y trino.

La luz es, en el lenguaje místico, una imagen fuerte, un recurso constante, sea luz increada, inaccesible, inmanente, inmutable o trinitaria. Las visiones de los místicos y su experiencia nos conducen por caminos a veces incomprensibles. Pero la experiencia de los místicos nos confirma que estamos habitados por una luz trinitaria, a la que algunos pueden ser como fusionados temporalmente. Es una “luz que no tiene noche, sino que, como siempre es luz, no la turba nada” (V 28,5). Parece que los místicos, para alcanzar más niveles de interioridad, pueden percibir un resplandor que se encuentra en lo más profundo del alma, pero que excede nuestra pobre visión.<sup>20</sup>

Es asombroso comprobar cómo místicos y místicas, con siglos de distancia y sin conocimiento unos de otros, han podido describir experiencias místicas tan ricas en su expresividad y a veces tan similares entre sí, pero expuestas con la cultura y la forma de cada uno.

A veces ignoramos nuestra vida interior. Los místicos nos ayudan dándonos a conocer

que en el interior tenemos un gran tesoro, una “mina de oro”, una “fuente de oro” que no sabemos que existe porque tenemos un conocimiento superficial de nosotros mismos y vivimos exiliados de nuestra interioridad.

---

<sup>1</sup> Las referencias a las obras de santa Teresa se citan de la siguiente manera: M = Moradas; V = Vida; F = Fundaciones

<sup>2</sup> L. López-Baralt, *Teresa de Jesús y el Islam*, en Beneito, P. (Ed.) *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Madrid: Trotta, 2001, p. 54.

<sup>3</sup> Debido a la reforma gregoriana del calendario que se utiliza actualmente, el 4 de octubre pasó a ser el día 15. Esta reforma, llevada a cabo por el papa Gregorio XIII, reemplazaba al calendario juliano, utilizado desde Julio César en el año 46 a. C.

<sup>4</sup> Cf. M. Izquierdo, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, Ávila: Diputación Provincial de Ávila, 1993, p. 280.

<sup>5</sup> Cf. M. J. Fernández Leborans, *Luz y oscuridad en la mística española*, Madrid: Cupsa, 1978, p. 54.

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem*, p. 60.

<sup>7</sup> M. Izquierdo, *Teresa de Jesús: Con los pies descalzos*, Madrid: San Pablo, 2006, p. 85.

<sup>8</sup> Cf. J. C. Cancelo García, *La influencia de san Agustín en santa Teresa*, en “Revista Agustiniana” 160 (2012), p. 103.

<sup>9</sup> N. Caballero, *Cómo enseñaba a orar santa Teresa*, Burgos: Monte Carmelo, 2003.

<sup>10</sup> *Ob. cit.*, p. 92.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>12</sup> Cf. María Andueza, *Significado de la luz en la espiritualidad de santa Teresa*, en “Revista de Espiritualidad” 115 (1970), p. 194.

<sup>13</sup> Cf. E. Pacho, *La iluminación divina y el itinerario espiritual según santa Teresa en “Monte Carmelo”* 78 (1970), p. 365-375.

<sup>14</sup> Cf. M. Herráiz García, *La oración, hogar de amistad*, Salamanca: Sígueme, 2007, p. 25.

<sup>15</sup> Cf. M. J. Fernández Leborans, *Ob. cit.*, p. 54.

<sup>16</sup> E. Pacho, *Ob. cit.*, p. 369.

<sup>17</sup> María Andueza. *Ob. cit.*, p. 222.

<sup>18</sup> E. de la Virgen del Carmen, *Illuminisme*, en M. Viller; F. Cavallera; J. de Guibert (Dir.) *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, vol. VII-2. Paris: Beauchesne, 1971, p. 1349.

<sup>19</sup> J. López-Gay, *Mística oriental y búsqueda del Dios Trinitario*, en *Trinidad y vida mística*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1982, p. 11.

<sup>20</sup> Cf. E. Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid: Trotta, 2006, p. 286.

## CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo algunos contemplativos han hecho la experiencia mística de la luz. Cada uno, a su manera, fue capaz de experimentar de forma intensa y profunda la “luz divina” en el fondo de sí mismo. No hay una experiencia mística antigua y moderna, sino que cada uno la encuentra en su momento. El interior es aquello que no podemos ver directamente en nosotros mismos. Podemos vernos como lodo, pero también como agua transparente y cristalina, que nos deja ver nuestro interior que está habitado por Dios. Todos podemos bajar a las profundidades de nosotros mismos y de esta manera reducir su profundidad. La vida interior es una dimensión del ser humano, por lo que es para todos: hombres, mujeres, viejos o jóvenes. Dios vino a todo el mundo, no elige el sexo ni la edad ni el tiempo, simplemente está presente en cada uno. Los místicos nos indican el camino recorrido por donde esta luz, invisible a los ojos humanos, pero viniendo de lo más profundo, nos puede penetrar, sumergirnos, iluminarnos. Es una luz “inaccesible”, “increada”, “inmutable”, “viva”, “trinitaria”, porque ella es la luz de Dios.

Los místicos de Oriente y Occidente tuvieron la experiencia de que Dios es luz, una luz que entra y habita en nuestro ser. Todos pusieron los medios para hacer ese viaje interior y dejar emerger y recibir esa luz de Dios. Todos tenemos acceso a la “luz divina”; Dios habita dentro de cada uno de nosotros, incluso en los que se niegan a recibirlo porque nunca deja de estar presente y de amarnos como somos.

En la medida en que nos dejamos invadir por esa luz, podemos acercarnos más a la luz divina para verla con mayor intensidad. Dios se nos da según nuestra necesidad.

Dios, a través de su luz, nos lleva a la unión. Como dice san Juan de la Cruz: “la amada en el Amado transformada”. Para algunos, se trata de un largo y difícil camino, pero para otros este camino se acorta por la gracia de Dios, porque se hace presente de una manera sorprendentemente irresistible y de forma trinitaria.

# COLECCIÓN ESPIRITUALIDAD

Libros publicados

ALBAR, L.: *Descenso a las profundidades de Dios.*

ALEGRE, J.: *La luz del silencio, camino de tu paz.*

ÁLVAREZ, E. y P.: *Te ruego que me dispenses. Los ausentes del banquete eucarístico.*

AMEZCUA, C. y GARCÍA, S.: *Oír el silencio. Lo que buscas fuera lo tienes dentro.*

ANGELINI, G.: *Los frutos del Espíritu.*

ASI, E.: *El rostro humano de Dios. La espiritualidad de Nazaret.*

AVENDAÑO, J. M.<sup>a</sup>: *Dios viene a nuestro encuentro.*

–*La fe es sencilla.*

–*La hermosura de lo pequeño.*

BALLESTER, M.: *Hijos del viento.*

BEA, E.: *Maria Skobtsov. Madre espiritual y víctima del holocausto.*

BEESSING, M.<sup>a</sup> y otros: *El eneagrama. Un camino hacia el autodescubrimiento.*

BIANCHI, G.: *Otra forma de vivir.*

BOADA, J.: *Fijos los ojos en Jesús.*

–*Mi única nostalgia.*

–*Peregrino del silencio.*

BOHIGUES, R.: *Una forma de estar en el mundo: Contemplación.*

BOSCIONE, F.: *Los gestos de Jesús. La comunicación no verbal en los Evangelios.*

BUCCELLATO, G.: *Tú eres importante para mí.*

CÀNOPI, A. M.: *¿Has dicho esto por nosotros?*

–y Balsamo, B.: *Amor, susurro de una brisa suave.*

CHENU, B.: *Los discípulos de Emaús.*

CLÉMENT, O.: *Dios es simpatía.*

–*El rostro interior.*

–*Unidos en la oración.*

CUCCI, G.: *El sabor de la vida. La dimensión corporal de la experiencia espiritual.*

DANIEL-ANGE: *La plenitud de todo: el amor.*

DOMEK, J.: *Respuestas que liberan.*

EIZAGUIRRE, J.: *Una vida sobria, honrada y religiosa.*

ESTRADÉ, M.: *Shalom Miriam.*

FERDER, F.: *Palabras hechas amistad.*

FERNÁNDEZ BARBERÁ, C.: *Fuente que mana y corre.*

FERNÁNDEZ-PANIAGUA, J.: *Las Bienaventuranzas, una brújula para encontrar el norte.*

–*El lenguaje del amor.*

FORTE, B.: *La vida como vocación. Alimentar las raíces de la fe.*

FRANÇOIS, G. Y PITAUD, B.: *El bello escándalo de la caridad. La misericordia según Madeleine Delbrél.*

GAGO, J.L.: *Gracias, la última palabra.*

GALILEA, S.: *Tentación y discernimiento.*

–*Fascinados por su fulgor.*

GHIDELLI, C.: *Quien busca la sabiduría, la encuentra.*

GÓMEZ, C. (ed.): *El compromiso que nace de la fe.*

GÓMEZ MOLLEDA, D.: *Amigos fuertes de Dios.*

–*Cristianos en una sociedad laica.*

–*Pedro Poveda, hombre de Dios.*

–*Pedro Poveda y nosotros.*

GRÜN, A.: *Buscar a Jesús en lo cotidiano.*

–*Evangelio y psicología profunda.*

–*La mitad de la vida como tarea espiritual.*

–*La oración como encuentro.*

–*La salud como tarea espiritual.*

–*Nuestras propias sombras.*

–*Nuestro Dios cercano.*

–*Si aceptas perdonarte, perdonarás.*

–*Su amor sobre nosotros.*

–*Una espiritualidad desde abajo.*

GUTIÉRREZ, A.: *Citados para un encuentro.*

HANNAN, P.: *Tú me sondeas.*

HEYES, Z.: *En casa conmigo y con Dios. Guía para aceptarse.*

IZUZQUIZA, D.: *Rincones de la ciudad.*

JÄGER, W.: *Contemplación.*

–*En busca del sentido de la vida.*

–*Un camino espiritual.*

JOHN DE TAIZÉ: *El Padrenuestro... un itinerario bíblico.*

–*La novedad y el Espíritu.*

JOSSUA, J. P.: *La condición del testigo.*

JONQUIÈRES, G.: *Fitness espiritual. Ejercicios para estar en forma.*

KAUFMANN, C. y MARÍN, R.: *El amor tiene nombre.*

LAFRANCE, J.: *Cuando oréis decid: Padre...*

–*El poder de la oración.*

–*En oración con María, la madre de Jesús.*

–*El Rosario. Un camino hacia la oración incesante.*

–*La oración del corazón.*

–*Ora a tu Padre.*

LAMBERTENGI, G.: *La oración, medicina del alma y del cuerpo.*

LÉCU, A.; PONSOT, H. Y CANDIARD, A.: *Retiros en la ciudad.*

LOEW, J.: *En la escuela de los grandes orantes.*

LÓPEZ BAEZA, A.: *La oración, aventura apasionante.*

LÓPEZ VILLANUEVA, M.: *La voz, el amigo y el fuego.*

LOUF, A.: *A merced de su gracia.*

–*El Espíritu ora en nosotros.*

–*Mi vida en tus manos.*

–*Escuela de contemplación.*

LUTHE, H. y HICKEY, M.: *Dios nos quiere alegres.*

MANCINI, C.: *Como un amigo habla a otro amigo.*

–*Escuchar entre las voces una.*

–*Libres y alegres en el Señor.*

MARIO DE CRISTO: *Dios habla en la soledad. Diálogos sobre la vida espiritual.*

MARTÍN, F.: *Rezar hoy.*

MARTÍN VELASCO, J.: *Testigos de la experiencia de la fe.*

–*Vivir la fe a la intemperie.*

MARTÍNEZ LOZANO, E.: *El gozo de ser persona.*

–*¿Dios hoy? Creyentes y no creyentes ante un nuevo paradigma.*

–*Donde están las raíces.*

–*Nuestra cara oculta. Integración de la sombra y unificación personal.*

MARTÍNEZ MORENO, I.: *Guía para el camino espiritual. Textos de Ángel Moreno de Buenafuente.*

MARTÍNEZ OCAÑA, E.: *Busca-dores de felicidad.*

–*Cuerpo espiritual.*

–*Cuando la Palabra se hace cuerpo... en cuerpo de mujer.*

–*Espiritualidad para un mundo en emergencia.*

–*Te llevo en mis entrañas dibujada.*

MARTINI, C. M.: *Cambiar el corazón.*

–*La llamada de Jesús.*  
 MATTA EL MESKIN: *Consejos para la oración.*  
 MERLOTTI, G.: *El aroma de Dios. Meditaciones sobre la creación.*  
 MONARI, L.: *La libertad cristiana, don y tarea.*  
 MONJE DE LA IGLESIA DE ORIENTE: *Amor sin límites.*  
 MORENO DE BUENAFUENTE, A.: *A la mesa del Maestro. Adoración.*  
 –*Alcanzado por la misericordia.*  
 –*Amor saca amor.*  
 –*Buscando mis amores.*  
 –*Como bálsamo en la herida.*  
 –*Desiertos. Travesía de la existencia.*  
 –*Eucaristía. Plenitud de vida.*  
 –*Habitados por la palabra.*  
 –*Palabras entrañables.*  
 –*Voy contigo. Acompañamiento.*  
 –*Voz arrodillada. Relación esencial.*  
 MOROSI, E.: *¿Cuánto falta para que amanezca? La “noche” en nuestra vida.*  
 NEVES, A.: *La luz que nos ilumina.*  
 OSORO, C.: *Cartas desde la fe.*  
 –*Siguiendo las huellas de Pedro Poveda.*  
 PACOT, S.: *Evangelizar lo profundo del corazón.*  
 –*¡Vuelve a la vida!*  
 PAGLIA, V.: *De la compasión al compromiso. La parábola del buen samaritano.*  
 PEREZ PIÑERO, R.: *Nos mereció el amor.*  
 PÉREZ PRIETO, V.: *Con cuerdas de ternura.*  
 POVEDA, P.: *Amigos fuertes de Dios.*  
 –*Vivir como los primeros cristianos.*  
 RAGUIN, Y.: *Plenitud y vacío. El camino zen y Cristo.*  
 RAVASI, G.: *Epifanía de un misterio. La creación y las criaturas.*  
 RECONDO, J. M.: *La esperanza es un camino.*  
 RIDRUEJO, B. M.<sup>a</sup>: *La llevaré al silencio.*  
 RODENAS, E.: *Thomas Merton, el hombre y su vida interior.*  
 RODRÍGUEZ MARADIAGA, O. A.: *Sin ética no hay desarrollo.*  
 RUPP, J.: *Dios compañero en la danza de la vida.*  
 SAINT-ARNAUD, J.-G.: *¿Dónde me quieres llevar, Señor?*

SAMMARTANO, N.: *Nosotros somos testigos.*  
SAOÛT, Y.: *Fui extranjero y me acogiste.*  
SCARAFFIA, L. (Ed.): *Las otras misericordias.*  
SEGOVIA, M.<sup>a</sup> J.: *La gracia de hoy.*  
SEQUERI, P.A.: *Sacramentos, signos de gracia.*  
SOLER, J. M.: *Kyrie. El rostro de Dios amor.*  
STUTZ, P.: *Las raíces de mi vida.*  
TEPEDINO, A. M.<sup>a</sup>: *Las discípulas de Jesús.*  
TOLÍN, A.: *De la montaña al llano.*  
–*Seguirle por el camino con Simón Pedro.*  
TRIVIÑO, M.<sup>a</sup> V.: *La oración de intercesión.*  
UN MONJE EN LA IGLESIA DE OCCIDENTE: *Amor sin límites.*  
URBIETA, J. R.: *Treinta gotas de Evangelio.*  
VAL, M.<sup>a</sup> T.: *Orantes desde el amanecer.*  
VALLEJO, V.: *Coaching y espiritualidad.*  
VEGA, M.: *Contemplación y Psicología.*  
VILAR, E.: *La oración de contemplación en la vida normal de un cristiano.*  
–*La misericordia de Dios sana.*  
WOLF, N.: *Siete pilares para la felicidad.*  
WONS, K.: *Sanar el corazón.*  
ZUERCHER, S.: *La espiritualidad del eneagrama.*

# Créditos

© NARCEA, S.A. DE EDICIONES, 2018

Paseo Imperial 53-55. 28005 Madrid. España

**[www.narceaediciones.es](http://www.narceaediciones.es)**

Título original: *Uma leitura trinitária da luz na experiênciã mística cristã*

Traducción: Rita Campoamor

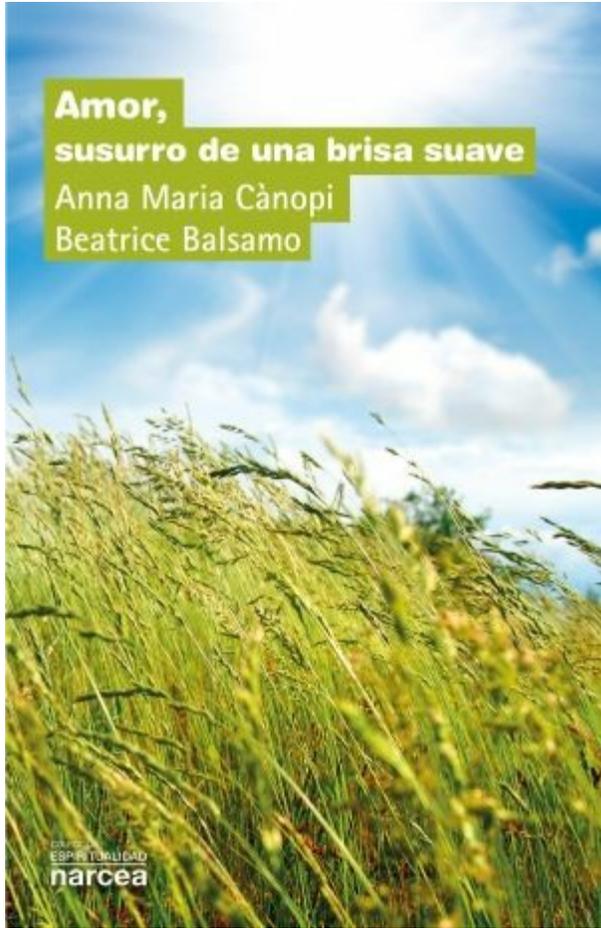
Imagen de la portada: IngImage

ISBN papel: 978-84-277-2287-3

ISBN ePdf: 978-84-277-2288-0

ISBN ePub: 978-84-277-2289-7

*Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.*



# Amor, susurro de una brisa suave

Cànopi, Anna M<sup>a</sup>

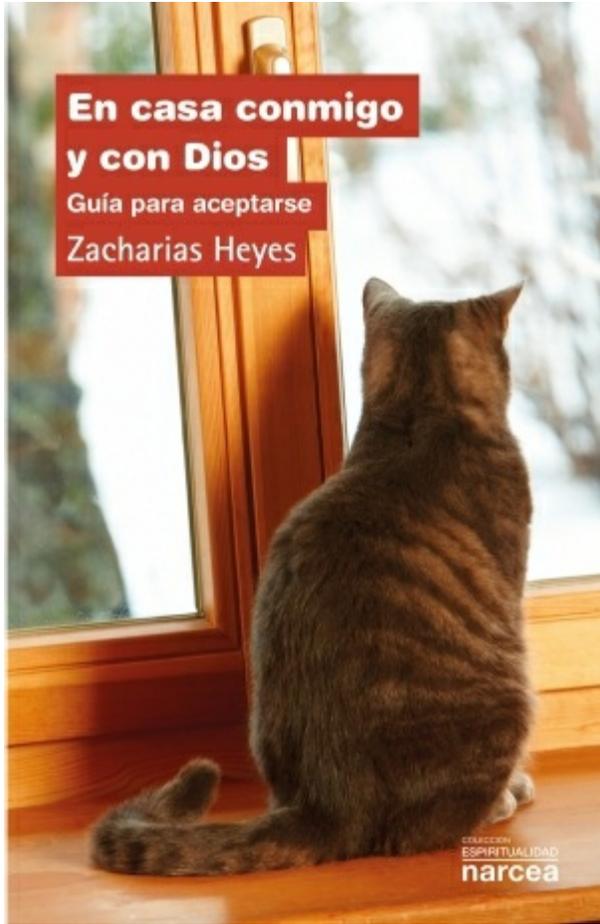
9788427723306

140 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este libro nace del deseo de comunicar la urgencia del amor como amistad, como comunión-comunidad. Porque el amor no es amarse a través de otro, sino corresponder al otro. Con frecuencia se presenta con muchos ropajes: de fiesta, brillantes, alegres, pobres, a veces incluso desgarrados. Pero, lo que siempre pide es donación. Estos distintos vestidos son las diferentes situaciones de la existencia, los diferentes estados de ánimo que hay que reconocer como una llamada al amor puro, sin un porqué. Por eso, entre sus páginas aparece la respuesta a la interrogación sobre el amor y sobre la capacidad de amar. La curiosa colaboración de la monja benedictina Anna Maria Cànopi y de la psicoanalista Beatrice Balsamo dan como resultado unas reflexiones a veces poéticas, a veces filosóficas pero siempre profundas sobre el deseo de servir a los demás y conseguir una "buena vida" gracias al amor.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



# En casa conmigo y con Dios

Heyes, Zacharias

9788427724532

134 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Después de un largo viaje o de un agobiante día de trabajo, nada se agradece más que volver a casa, sobre todo si está tranquila y ordenada. Allí, en la paz del hogar, nos encontramos seguros y podemos recibir las visitas de los amigos. En la vida espiritual ocurre igual. Cuando Jesús invitaba a sus discípulos a ver dónde vivía, con frecuencia los llevaba a un lugar tranquilo en el que podían descansar; también Él recurría muchas veces a la soledad para descansar con su Padre. Este libro, mediante unos sencillos ejercicios, nos invita a hacer ese itinerario de descubrimiento que nos mostrará caminos para cuidar el propio mundo interior y encontrarnos en él como en nuestra propia casa. Nos invita a encontrar un hogar en la amorosa relación con Dios, como hizo Jesús, y con ello a encontrar en nosotros mismos paz, hogar y seguridad para, al mismo tiempo, volver a descubrir y configurar nuestra dignidad como quien está inmerso en la vida de Dios.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Filosofía de la educación

Cuestiones de hoy y de siempre

María García Amilburu  
Juan García Gutiérrez



© 2010 Narcea, S.A.

narcea UNED

# Filosofía de la educación

García Gutiérrez, Juan

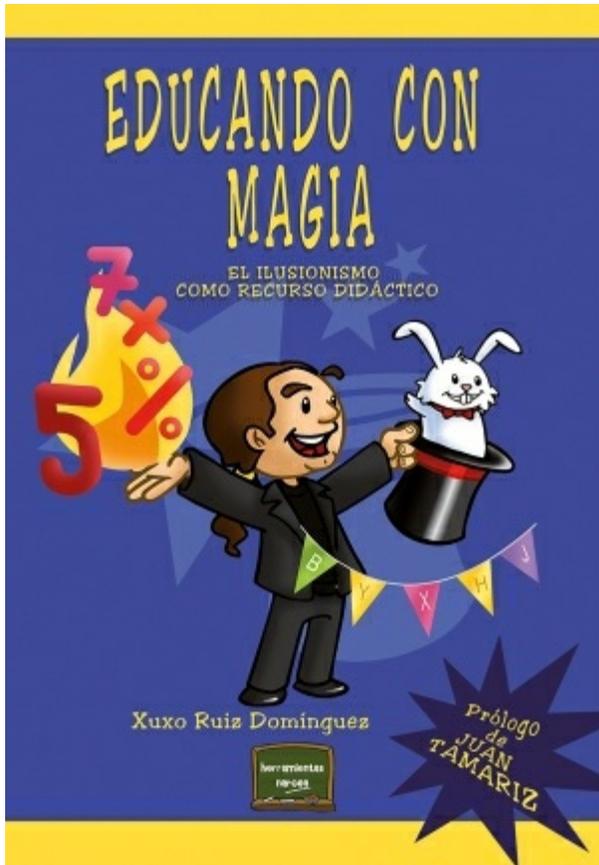
9788427723122

216 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Esta obra se enmarca en el ámbito de la Filosofía de la Educación y es de suma utilidad tanto para los universitarios que cursan estudios relacionados con la educación, como para los profesionales en ejercicio, pues los temas que se abordan son de permanente actualidad. En este libro se analiza el fenómeno educativo y se estudian las características de la perspectiva filosófica y de la Filosofía de la Educación como "aproximación filosófica al conocimiento de la educación" y como "disciplina académica". Se analizan las relaciones de este campo con otros saberes pedagógicos. A lo largo de sus páginas se estudia a los protagonistas de la educación, las relaciones que se establecen entre los agentes educativos y la naturaleza de las mismas, y las dificultades inherentes al reto de educar en sociedades democráticas y en "contextos des-educativos", como sucede en la actualidad. Se ofrece también un breve apunte de la Filosofía de la Educación desde la perspectiva histórica, así como las principales Sociedades, Congresos y Revistas científicas del área.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



# Educando con magia

Ruiz Domínguez, Xuxo

9788427723191

192 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Puede un maestro ser Mago? ¿Es la Magia un recurso educativo eficaz? Para dar respuesta a estas preguntas, el autor de este libro, maestro y mago, ha creado un método de motivación real para alumnos: la Magia Educativa. Un método útil no sólo para motivar, sino para explicar, mediar en conflictos, modificar conductas, aumentar la autoestima, etc. Leyendo estas páginas, el lector aprenderá nuevas técnicas, sorprendentes por su eficacia. Los casi 100 juegos explicados en este libro son fáciles de hacer, requieren tan sólo un mínimo de práctica y están descritos con un lenguaje claro y sencillo. Educando con Magia presenta recursos innovadores y mágicos que favorecen la actualización de los profesionales de la educación. Maestros, profesores, padres, monitores, animadores, cuentacuentos o magos que quieran impartir talleres para niños, encontrarán en él infinitas sugerencias para poner en práctica inmediatamente.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

DAVID A. SOUSA (Edit.)

# NEUROCIENCIA EDUCATIVA

*Mente, cerebro y educación*

educación hoy estudios

narcea

# Neurociencia educativa

Sousa, David A.

9788427722439

193 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Los grandes avances acaecidos en el campo de la neurociencia en los comienzos del siglo XXI están cambiando totalmente nuestra forma de entender cómo aprende el cerebro; por tanto, tienen que llevarnos también a entender formas nuevas en el modo de llevar a cabo los procesos de enseñanza y aprendizaje. Para acercarnos a este vasto campo de la neurociencia, y descubrir sus indudables conexiones con el mundo educativo, el libro reúne una rigurosa compilación de distintas perspectivas sobre cuestiones fundamentales de la neurociencia aplicada a la enseñanza, a través de los trabajos de reconocidos pioneros en el naciente campo de la neurociencia educativa, mostrando cómo aplicar los actuales hallazgos al ámbito escolar. El libro demuestra que los docentes tienen el poder de potenciar ciertos cambios en el cerebro de sus alumnos. Por ello, ampliar sus conocimientos respecto a la neuroeducación y contar con estrategias contrastadas para su uso en el aula, facilitará que tengan más éxito a la hora de estimular y enriquecer la mente de los jóvenes estudiantes. El libro ha sido prologado por J. A. Marina, reconocido especialista en el tema.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

Anabela Neves Rodrigues	2
Cita	4
INTRODUCCIÓN	5
La luz en la experiencia mística de Oriente	6
La luz inaccesible	7
La luz increada	16
Cita	24
La luz en la experiencia mística de Occidente	25
La luz inmutable	26
La luz viviente	37
Cita	44
La luz trinitaria	45
CONCLUSIÓN	57
Colección espiritualidad	58
Créditos	63