

SECCIÓN TEOLOGÍA

El ocultamiento luminoso de Dios

Alberto Magno: *Super Mysticam Theologiam Dionysii*

JOSÉ M. MORAGA ESQUIVEL

Pontificio Seminario Mayor San Rafael (Chile)

jumoraga@uc.cl

Resumen

El comentario de Alberto Magno al *De mystica theologia* de Dionisio entraña dos concepciones sobre el misterio de Dios: ocultamiento y luminosidad. Ambas realidades, lejos de oponerse, se complementan de un modo notable en el pensamiento del Maestro de Colonia. La complejidad de este misterio, ocultamiento luminoso de Dios, exige un camino muy particular para acceder a dicho misterio. La teología mística viene a ser esa vía, pues esta no se rige por los simples principios de la razón, sino por la iluminación divina, remontándose así desde lo más manifiesto de Dios hasta lo más oculto de Él con el objeto de alcanzar la plena unión entre creatura y Creador.

Palabras clave: Misterio, oculto, luminoso, mística, purificación.

Abstract

Albert the Great's commentary to *De mystica theologia* of Dionysius contains two conceptions on the God's mystery: concealment and luminosity. Both realities, far from being opposed, complement each other in a notable way in the thought of the Teacher of Cologne. The complexity of the this mystery, mystery of luminous concealment, demands a very particular way to accede to the mentioned mystery. The mystical theology comes to be this route, since this one is not ruled for the simple beginning of the reason, but for the divine lighting, going back this way from the most manifest of God up to the most secret thing of Him in order to reach the full union between creature and Creator.

Key words: Mystery, hidden, bright, mysticism, purification.

Sacerdote diocesano de Valparaíso. Magíster en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Formador y profesor de teología dogmática en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael. En colaboraciones anteriores en esta revista: «La gracia en el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura» (2005); «El misterio del Dios de Jesucristo. Breve ensayo trinitario» (2006), y «El misterio de Dios. Su comunicación gratuita según *In Canticum Cantorum* de San Gregorio de Nisa» (2007). Recientemente ha colaborado en la edición de la primera traducción latín-español del comentario de Alberto Magno a la teología mística de Dionisio Areopagita: *Alberto Magno. Sobre la Teología Mística de Dionisio. Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese Meis, en *Anales de la Facultad de Teología*. Vol. LIX 1/2 (2008). Santiago.

Recibido: 4/Junio/2008 - Aceptado: 25/Julio/2008

Introducción

El desarrollo de la filosofía y de la teología de Alberto Magno (1200-1280)¹ goza de una magnitud que, con la perspectiva que nos ofrece el paso de cerca de 800 años, está siendo cada vez más valorada y estudiada, sobre todo en atención de aquello que la profesora Anneliese Meis destaca como la tan peculiar *forma mentis* de Alberto².

Si de la magnitud de la obra albertina se trata, esta es posible clasificarla en tres grandes grupos, a saber: obras teológicas, filosóficas y ciencias de la naturaleza. Dentro de las teológicas se encuentran los comentarios bíblicos, comentarios de obras sistemáticas, obras sistemáticas, obras litúrgicas y una serie de sermones. La literatura filosófica, a su vez, está compuesta por obras sobre lógica, ética, metafísica y algunos opúsculos menores. Las ciencias de la naturaleza, por su parte, fueron tratadas por Alberto de un modo singular, abarcando numerosos estudios sobre física, astronomía, geología, meteorología, mineralogía, química, psicología, antropología, fisiología, biología y zoología³.

Junto con el mérito de haber abarcado la totalidad del saber de su época –de ahí también que se le conozca como *Doctor Universalis*–, Alberto Magno tiene a su favor haber comentado las cinco obras que componen el llamado *Corpus dionysiacum*⁴. Dionisio Areopagita, nebuloso autor cristiano de origen siríaco que, en los últimos decenios del siglo V y los inicios del siglo VI siguió,

¹ Sobre la vida de Alberto de Lauingen o Alberto Magno, véase M. VILLER: “Albert le Grand (Saint)”, en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique* I. Paris 1937-1995, 217-283; P. SIMON: “Albert der Grosse”, en *Theologische Realenzyklopädie* II. Berlin 1978, 177-184; G. BINDING-P. DILG: “Albertus Magnus”, en *Lexikon des Mittel Alters* I. München-Zürich 1980, 294-299; I. CRAEMER-RUEGENBERG: *Alberto Magno*. Barcelona 1985, 11-15; S. TUGWELL: *Albert and Thomas. Selected writings*. New York 1988, 3-39; E.-H. WÉBER: “I primi maestri domenicani e Alberto Magno”, en G. D’ONOFRIO (dir.), *Storia de la teologia nel medioevo* II. *Le grande fioritura*. Casale Monferrato 1996, 775-777; L. STURLESE: “Albert le Grand (Saint)”, en *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Age* I. Paris 1997, 30-31.

² Cfr. A. MEIS, *Alberto Magno. Sobre la teología mística de Dionisio. Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese Meis, en *Anales de la Facultad de Teología*. Vol. LIX 1/2 (2008). Santiago, nota 4, 18.

³ Cfr. A. DE LIBERA: *Albert le Grand et la Philosophie*. Paris 1990, 18-21.

⁴ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Corpus dionysiacum* I (CD I): *De divinis nominibus*. Herausgegeben von Beate Regina Suchla. Berlin-New York 1990; *Corpus dionysiacum* II (CD II): *De caelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Herausgegeben von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin-New York 1991.

muy probablemente, las lecciones de Proclo y Damascio en Atenas⁵, ejerció una notable influencia en la Edad Media, y muy particularmente en Alberto Magno, al punto de ser determinante en ciertos tópicos del pensamiento del Maestro de Colonia⁶.

La obra más reducida del *Corpus es De mystica theologia*. Solo contiene cinco capítulos y se consideran, además, muy breves. En esta obra, Dionisio expone su doctrina mística. Comienza preguntándose por la tiniebla divina⁷ y cómo debe unirse a la Causa de todas las cosas que está por sobre todas las cosas⁸. En el tercer capítulo, distingue entre teología afirmativa y negativa⁹. Señala, así, que no es una cosa sensible aquello que es Causa por excelencia de todas las cosas sensibles¹⁰. Finalmente, explica que tampoco es una cosa inteligible aquello que es Causa por excelencia de todas las cosas inteligibles¹¹.

El comentario al *De mystica theologia de Dionisio, Super mysticam theologiam Dionysii*¹², fue compuesto por Alberto Magno muy probablemente en 1250 en el *studium generale* de Colonia basado en la traducción de Juan Sarraceno¹³. Anteriormente ya había explicado las otras obras de Dionisio Areopagita: *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia* (1248) y *De divinis nominibus* (1249-1250)¹⁴, posiblemente a partir de la traducción de Juan Scoto Eriúgena.

⁵ Cfr. S. LILLA: *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*. Brescia 2005, 162.

⁶ Cfr. P. C. SICOULY: "Filosofía y Teología en San Alberto Magno, comentador del *Corpus Dionysiacum*. Nuevas perspectivas a la luz de algunos estudios recientes", en *Studium. Filosofía y Teología* 5 (2002), 23-37.

⁷ Cfr. CD II: 141, 2-144, 15.

⁸ Cfr. CD II: 145, 1-14.

⁹ Cfr. CD II: 146, 1-147, 21.

¹⁰ Cfr. CD II: 148, 1-8.

¹¹ Cfr. CD II: 149, 1-150, 9.

¹² ALBERTI MAGNI, *Omnia opera XXXVI/2: Super mysticam theologiam Dionysii et epistolas*. Ed. Paulus Simon, Münster 1978. Es esta la edición crítica sobre la cual hemos elaborado la presente investigación. En adelante citaremos solo el número de la página y de la línea correspondiente, entendiéndose que se trata de la llamada edición Coloniense, a no ser que se indique lo contrario.

¹³ Solo en el siglo IX será posible conocer los escritos del Areopagita directamente por medio de Juan Scoto Eriúgena (+ 870), puesto que su traducción latina de Dionisio, más lograda que la primera que se conoce y que fue hecha por Hilduino, Abad del monasterio de San Dionisio de París (832-835), servirá de base para los futuros comentarios de los maestros victorinos y, especialmente, para los grandes teólogos escolásticos del siglo XIII. Posteriormente, tres recensiones de los escritos de Dionisio Areopagita confluirán en la Universidad de París: la versión del Eriúgena con comentarios, la de Juan Sarraceno (también conocida como *translatio nova*) y la correspondiente a los extractos de Tomás Gallus.

¹⁴ Cfr. H.-F. DONDAINE: "Date du Commentaire de la Hiérarchie céleste de saint Albert le Grand", en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* XX (1953), 315-322.

Así, Alberto expone las doctrinas principales del Areopagita y su poderosa originalidad que ya había conocido en París, el centro universitario más importante de Occidente del siglo XIII.

Alberto, fiel a la ordenación y extensión original de la obra de Dionisio, organiza su comentario en cinco capítulos, componiéndolos bajo la forma general de *quaestiones*¹⁵. Estas están organizadas de la siguiente forma: antes de formular las primeras diez cuestiones, nuestro autor introduce el primer capítulo precisando cuál es el modo (*modus*), la materia (*materia*), el oyente (*auditor*) y el fin (*finis*) de la doctrina mística¹⁶. Dicho esto, procede a exponer la primera cuestión: el nombre de la ciencia mística¹⁷. En la segunda, se pregunta por el modo para enseñar lo divino¹⁸. Luego, respecto de la tercera cuestión, se interroga por la literalidad de lo dicho¹⁹ y, seguidamente, examina la oración con que Dionisio inicia su tratado²⁰. La cuarta cuestión plantea la pregunta por el modo de aprender la doctrina²¹. La quinta cuestión trata sobre el modo de comunicar la doctrina mística²². Posteriormente, en la sexta cuestión, aborda la exclusión de los idólatras de esta doctrina²³. La séptima cuestión versa sobre la eminencia de la doctrina mística²⁴; a continuación se expone la dificultad de la doctrina mística y la consecuente necesidad de preparación²⁵. El capítulo primero concluye con las siguientes tres cuestiones: si toda contemplación es raptó²⁶; si nuestra mente se une totalmente al ignorado²⁷; si Moisés vio a Dios en sí mismo²⁸.

El capítulo segundo está organizado en torno a tres cuestiones. La primera se pregunta si por el no-ver se puede conocer y ver a Dios²⁹. En

¹⁵ Cfr. L. J. BATAILLON: "Question", en A. VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge* II. Paris 1997, 1282.

¹⁶ Cfr. 453, 9-454, 12.

¹⁷ Cfr. 454, 13-455, 64.

¹⁸ Cfr. 455, 88-456, 39.

¹⁹ Cfr. 456, 40-456, 74.

²⁰ Cfr. 456, 75-457, 36.

²¹ Cfr. 457, 37-458, 26.

²² Cfr. 458, 27-69.

²³ Cfr. 458, 70-459, 49.

²⁴ Cfr. 459, 50-461, 30.

²⁵ Cfr. 461, 31-462, 38.

²⁶ Cfr. 462, 46-463, 33.

²⁷ Cfr. 463, 34-464, 7.

²⁸ Cfr. 464, 8-61.

²⁹ Cfr. 466, 20-467, 11.

segundo lugar, plantea la cuestión sobre la unión con Dios³⁰. Finalmente, la tercera expone la diferencia entre las afirmaciones y las negaciones³¹.

En los capítulos tercero y cuarto parece disiparse un tanto la claridad de la estructura de las cuestiones precedentes, pues Alberto rompe la regularidad de estas. En efecto, en el capítulo tercero, que versa sobre las negaciones y afirmaciones, procede a preguntarse si una serie de libros de Dionisio atestiguan suficientemente tanto el método de las afirmaciones como el de las negaciones³², qué significan algunas afirmaciones sobre la singularidad en Dios³³ y sobre la trinidad de personas divinas³⁴. Este tercer capítulo concluye con algunas consideraciones sobre el Verbo encarnado³⁵. El capítulo cuarto, por su parte, se presenta como la aplicación del método correspondiente a las negaciones³⁶.

El quinto y último capítulo, cuyo contenido viene a cerrar la sucesión de negaciones que se hacen sobre Dios, recupera la forma convencional de la *quaestio*, preguntándose si es preciso remover de Dios todas las cosas inteligibles³⁷. Concluye con una explicación breve y directa de algunas expresiones del quinto capítulo del *De mystica theologia*³⁸.

La lectura de esta obra de Alberto Magno nos permite vislumbrar, claramente, que la noción sobre el misterio de Dios que en ella subyace conjuga dos realidades que, a primera y simple vista, pueden aparecer como complementemente antagónicas, esto es, las nociones del *Deus absconditus* y del *Deus supersplendens in se*. No obstante, ambas realidades divinas confluyen en las explicaciones de Alberto de tal manera que bien podemos hablar de un «ocultamiento luminoso» de Dios³⁹.

El objetivo de este estudio es, siguiendo el comentario albertino al *De mystica theologia* de Dionisio, dar cuenta de estas nociones divinas, ocultamiento y luminosidad, que, según nuestro juicio, expresan la

³⁰ Cfr. 467, 12-60.

³¹ Cfr. 467, 61-92.

³² Cfr. 468, 24-469, 23.

³³ Cfr. 469, 24-47.

³⁴ Cfr. 469, 48-470, 6.

³⁵ Cfr. 470, 21ss.

³⁶ Cfr. 472, 2ss.

³⁷ Cfr. 473, 5-474, 49.

³⁸ Cfr. 474, 50ss.

³⁹ Sobre el ocultamiento de Dios, véase A. MEIS: “Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: Acercamiento a los hitos relevantes de su *Wirkungsgeschichte* en Occidente”, en *Teología y Vida* XL (1999), 327-371; “El ocultamiento de Dios. Aproximación teológica”, en *Veritas* 7 (1999), 119-142.

insondable superabundancia del misterio divino, abriendo así camino a la teología mística como acceso al conocimiento y comunicación del misterio de Dios. La consideración de estas nociones nos permiten, desde la teología, no perder de vista que, cada vez que pensamos el misterio de Dios (*theo-logia*), ha de saltar a la vista con todo su vigor –por muy evidente que parezca– que Dios es Dios, y que nosotros somos sus creaturas.

1. El misterio del Deus absconditus

1.1. Punto de partida: *Vere, tu es deus absconditus*

Alberto recurre a Is 45, 15 para introducir su comentario al *De mystica theologia* de Dionisio⁴⁰. Resulta muy significativo que sea este el texto bíblico que nuestro autor haya escogido como punto de partida, puesto que, según nuestro modo de entender, está citando este versículo para hacer una suerte de declaración de principios o cosa semejante. En efecto, como él mismo lo dirá, a partir de este pasaje de Isaías puede extraerse cuál es el modo y la materia de esta doctrina mística, quién es su auditor y cuál es su finalidad.

En cuanto al modo, y refiriéndose al *vere*, señala que se trata del modo común a toda la Sagrada Escritura, puesto que ella no es recibida con razones puramente humanas, sino por inspiración divina, la cual nada posee de falso, sino, muy por el contrario, es toda verdad⁴¹. Sobre la materia de esta doctrina, Alberto indicará que se llama mística, porque trata precisamente sobre el *Deus absconditus*, es decir, sobre el Dios escondido, pues, como bien lo señala la traducción que Alberto conoce, *mystica* significa oculto⁴². Para referirse al

⁴⁰ 453, 4-8: 'Vere tu es deus absconditus, deus Israel, salvator', IS. XLV (15). Ex verbis istis circa hanc doctrinam quae DE MYSTICA THEOLOGIA intitulatur, quattuor possunt extrahi, scilicet modus, materia, auditor et finis. Cabe señalar que alusiones implícitas a este mismo pasaje bíblico pueden encontrarse en *De divinis nominibus* I, 1 y V, 2 (CD I: 108, 7; 181, 7).

⁴¹ 453, 9-14: Modus tangitur in hoc quod dicit: 'vere', et iste modus est communis in tota sacra scriptura, quae quia non rationibus humanis plurimum dubietatis et erroris mixtum habentibus accipitur, sed divina inspiratione, cui non potest subesse falsum, indubitata veritate firmatur.

⁴² 453, 20-25: Materia, autem huius doctrinae tangitur in hoc quod dicit 'deus absconditus'. Dicitur enim mystica, idest occulta, ut PROOEMIO TRANSLATOR dicit, 'quia cum iuxta eam per ablationem ad dei scientiam ascenditur, tandem, quid sit deus, clausum et occultum relinquitur'.

oyente de esta doctrina oculta, Alberto señala, que es *Israel*, cuyo significado puede ser –según él mismo lo declarase– «el rectísimo» y «el hombre que ve a Dios»⁴³. El nombre del patriarca expresa la necesidad de perfección, tanto en la transparencia del intelecto para ver a Dios como en la rectitud de las obras de quien oye la ciencia mística⁴⁴. Por último, el fin que persigue esta doctrina no es otro que la salvación eterna; de ahí que en el *salvator* se exprese dicha finalidad. En efecto, Alberto indica que el fin de la ciencia mística no es instruir sobre cómo hacer el bien –tal como lo enseña la ética–, sino cómo alcanzar la salvación eterna, en la cual lo oculto de Dios para nosotros será por fin desvelado y conocido⁴⁵.

1.2. Dios permanece *clausum et occultum*

Hemos dicho previamente que el recurso a Is 45, 15 parece, por parte de Alberto, una especie de declaración de principios al tratar la doctrina mística de Dionisio. Dicha declaración guarda relación con aquello que se erige como fundamento del pensamiento teológico-espiritual que Alberto declara en este comentario. La clara conciencia de estar frente a Dios que es ante todo misterio, es decir, *occulto*⁴⁶. Si esto no es así, ¿cómo se ha de entender, entonces, la oración con la cual concluye Alberto su comentario?: «Y por eso, ni negaciones, ni afirmaciones, llegan a ser suficientes para alabanza del mismo cuyo es el poder, la magnificencia infinita y la eternidad por los siglos de los siglos. Amén»⁴⁷.

La permanencia de Dios en lo oculto es algo que Alberto asume ya con el proemio de la traducción de Juan Sarraceno⁴⁸. En efecto, Dios, hacia cuya ciencia o conocimiento se asciende por las negaciones, sigue permaneciendo *clausum et occultum*, es decir, cerrado y oculto. De ahí que también se hable de

⁴³ 453, 35-37: Qualis autem debeat esse auditor huius scientiae, tangitur in hoc quod dicit 'Israel', quod interpretatur 'rectissimus' et 'vir videns deum'.

⁴⁴ 453, 37-41: Unde ostenditur duplex perfectio, quae requiritur in auditore huius scientiae, scilicet limpiditas intellectus ad videndum deum et rectitudo operis, per quam ad dictam limpiditatem vel acumen devenitur.

⁴⁵ 454, 3-9: Finis autem tangitur in hoc quod dicitur 'salvator'. Non enim finis huius doctrinae est tantum, ut sciamus neque ut solum per opera 'boni fiamus', sicut in ethicis, sed ut ulterius ad aeternam salutem perveniamur, in qua quod in occultum de deo nobis relinquatur per negationes, sine aliquo velamine et aperte nobis obiciatur.

⁴⁶ Cfr. 454, 61-63; 455, 33-34.

⁴⁷ 475, 39-42: Et ideo neque negationes neque affirmationes pertingunt ad sufficientiam laudis ipsius cuius est virtus et magnificentia infinita et aeternitas per omnia saecula saeculorum. Amen.

⁴⁸ Cfr. 453, 20-25.

Dios como desconocido, esto es, como *ignotum*⁴⁹. Citando 1 Tim 6, 16; Jn 1, 18; Ex 33, 20 y Job 36, 25-26, Alberto legitima dicho ocultamiento de la divinidad⁵⁰. Tan oculta es la divinidad que, como afirma Juan Crisóstomo, ni las mismas esencias celestiales⁵¹ pueden ver a Dios tal cual es⁵².

Lo oculto de Dios, según el lenguaje del libro del Éxodo⁵³, está representado en aquella nube densa y oscura, es decir, en la *caligo*. Dios se encuentra verdaderamente oculto en ella⁵⁴. Esta tiniebla, precisamente por su carácter misterioso –*occulto*–, será llamada por Dionisio *caligo ignorantiae*⁵⁵, esto es, tiniebla de la ignorancia, porque en ella Dios se nos hace desconocido⁵⁶.

Y no solamente se trata de que Dios esté oculto en la nube densa y oscura, sino, más aún, se trata de que Dios sea invisible. A partir de Ex 24,1 – comenta Alberto – vemos que Dios invita a Moisés, junto con Aaron, Nadab, Abiu y setenta de los ancianos de Israel, a subir hacia él. En el séptimo día, Moisés fue llamado por Dios desde la nube e ingresó en ella, mientras que los demás no contemplaron a Dios mismo, sino que solo vieron el lugar donde se manifestó la gloria de Dios, pues Dios es invisible⁵⁷.

1.3. Lo oculto de Dios para nosotros

En varios pasajes del comentario podemos descubrir que Alberto manifiesta un notable refinamiento en su hablar sobre lo oculto de Dios. En efecto, cuando habla de lo oculto de Dios siempre lo hace en relación a nosotros. Esta distinción es relevante, ya que, como lo trataremos más adelante, Dios en sí mismo es *supersplendens*, esto es, supersplendente –todo

⁴⁹ Cfr. 456, 44.

⁵⁰ Cfr. 453, 26ss.

⁵¹ En el lenguaje de Dionisio habría que decir las *jerarquías celestiales* (cfr. *De caelesti hierarchiā*).

⁵² 453, 30-31: et dicit ibi CHRYSOSTOMUS, quod nec ipsae caelestes essentiae ipsum, ut est, umquam videre potuerunt. Cfr. *Hom. XV in Iob. 1*: PG 59, 98.

⁵³ Cfr. Ex 19, 9.16; 20, 21; 24, 15.16.18; 33, 9.10; 34, 5.

⁵⁴ 460, 24-26: et qui introeunt caliginem, idest occultum deitatis, quae est ex nostro defectu, ubi est vere deus, qui est super omnia. Cfr. 461, 55-56; 462, 19-22; 472, 11-12.

⁵⁵ Cfr. *De mystica theologia*, I, 3 (CD II, 144, 10): εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας

⁵⁶ 462, 16-18: Et sic remotus ab omnibus intrat ad caliginem ignorantiae, de qua dicitur, quod ibi erat deus, quia nobis ignotus est.

⁵⁷ 461, 61-66: ‘Moysi quoque dixit deus: Ascende ad dominum, tu et Aaron, Nadab et Abiu etc.’, *quammis per hoc quidem non sit cum deo, idest non videt ipsum deum. Sed septimo contemplatur non ipsum deum –invisibilis enim est–, sed locum, ubi est, idest videt ipsum in eminentibus creaturis, in quibus est sicut in thronis suis.* Cfr. 461, 68-70.

luz y todo luminosidad—. Esta realidad, para nosotros, resulta ser oculta, refiriendo al deus absconditus de quien habla el profeta⁵⁸.

Casi en la introducción del comentario, definiendo cuál es el fin de la doctrina mística de Dionisio, Alberto señala que, efectivamente, en la salvación eterna podremos tener acceso abiertamente a lo oculto de Dios para nosotros⁵⁹ y que, encontrándose Dios mismo por encima de todos los seres, viene a ser oculto para nuestro conocimiento⁶⁰.

En el fondo, Alberto está planteando el ocultamiento de Dios no por defecto, a nuestro juicio, sino todo lo contrario, por superabundancia. Ante tanto esplendor divino nos vemos envueltos —paradójicamente— por las tinieblas, es decir, somos cegados tal cual nos sucede cuando intentamos mirar el sol directamente⁶¹. La paradoja es esta: el esplendor divino resulta ser para nosotros *caligo*⁶². Así, Dios, quien es *notissimo in se*, se hace *ignoto nobis*⁶³.

1.4. El misterio trinitario

a) *Las personas divinas son ocultas*

Una de las primeras alusiones a la Trinidad que hace Alberto en su comentario —sin recurrir expresamente al vocablo *Trinitas*— es la que dice que las personas divinas son del todo ocultas⁶⁴. Un poco más adelante aventurará que la distinción de las personas es máximamente remota para nuestro

⁵⁸ 456, 56-61: Dicendum ad primum, quod dicitur deus supersplendens in se, occultus autem nobis, quia manifestissima naturae se habent ad intellectum nostrum sicut oculus noctuae ad lumen solis.

⁵⁹ Cfr. 454, 4-9. Hemos de notar, siguiendo esta misma fineza de pensamiento, que lo que será descubierto en la salvación eterna —*sine aliquo velamine et aperte*— es lo *occultum de deo nobis* y no lo oculto de Dios *in se*.

⁶⁰ 454, 65-67: Praeterea, illud quod supereminet omnibus entibus, est occultum nostrae cognitioni, cuius causa sunt existentia. Algo semejante podemos leer en 457,15-17: verticem, dico, *superignotum etc., ubi*, idest in quo vertice, *mysteria theologiae sunt cooperta*, idest abscondita a nobis.

⁶¹ 457, 20-23: sed ex nimio ipsius splendore obtenebratur noster oculus, quia impotens est ad tantum splendorem, et per istam caliginem occultantur divina a nobis.

⁶² 465, 19-21: *Precamur no fieri a deo in hac caligine* in qua est deus, obscura quoad nos, *superlucenti* in se.

⁶³ 463, 71-75: Ad secundum dicendum, quod ignoto in se non bene unitur intellectus, sed notissimo in se et ignoto nobis optime unitur, quia per unionem ad ipsum cognitionem ipsius acquirit magis ac magis, et tale ignoto est deus, sicut dicit PHILOSOPHUS; 466,14-17: Et ad idem redit, quod sequitur: *et videamus supersubstantialiam illam caliginem* divinae eminentiae occultam, idest occultatam, *ab omni lumine*.

⁶⁴ 454, 26-28: divinae autem personae, de quibus agitur ab ipso in alia doctrina, sunt ex toto occultae.

conocimiento⁶⁵, precisamente, por lo que ha dicho antes: las personas divinas son del todo ocultas.

Ahora bien, es necesario señalar que Alberto detalla que las personas divinas son ocultas secundum rem, debido a que, de acuerdo al modo en que de ellas se trata en el capítulo tercero de la Teología mística, no serían ocultas. En efecto, allí se dice, por ejemplo, que el Padre genera y que son tres las personas divinas. A la vez, esto es llevado a nuestro intelecto desde lo oculto de la divinidad a lo manifiesto, es decir, según sus efectos⁶⁶.

b) La singularidad de la esencia divina

Prosiguiendo con las menciones a la Trinidad, Alberto repara sobre una afirmación de Dionisio que ante su agudeza de pensamiento no pasa inadvertida. En efecto, el Areopagita principia el capítulo tres del *De mystica theologia* diciendo que en su obra *Theologicis hypotyposisibus*⁶⁷ ha celebrado los puntos principales de la teología afirmativa, es decir, de qué modo la naturaleza divina y buena es llamada singular y trina⁶⁸. Alberto advierte,

⁶⁵ 454, 32-33: sed distinctio personarum maxime remota est a cognitione nostra. Ambrosio de Milán, citado por Alberto, afirma al respecto: Mihi impossibile est scire generationis secretum; mens deficit, vox silet, non nostra tantum, sed et angelorum (*De fide* I, 10, 64: PL 16, 565D-566A).

⁶⁶ 455, 29-34: Ad secundum dicendum, quod quamvis divinae personae sint occultae secundum rem, tamen modus tractandi de eis non est occultus, quia per hoc quod affirmatur aliquid de eis in illa doctrina, ut quod pater generat vel quod sunt tres personae, trahitur intellectus noster ex occulto deitatis ad res manifestas, in quibus aliquod indicium invenitur, relictum in eis ex causa prima. Cfr. 469, 15-19.20-21.

⁶⁷ Además de las cinco obras pertenecientes al *Corpus dionysiacum*, el mismo Areopagita menciona en sus escritos otras siete que, de acuerdo con los conocedores de Dionisio, podemos considerarlas como apócrifas, o bien, perdidas en el tiempo: 1) *Sobre las cosas inteligibles y las cosas sensibles* (cfr. *De ecl. hier.* I, 2; II, III, 2; CD II: 65, 18: Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν.); 2) *Esquemas teológicos* (cfr. *De div. nom.* I, 1. 5; II, 1. 3. 7; XI, 5; *De myst. theol.* III; CD I: 107, 3: Θεολογικὰς ὑποτυπώσεις); 3) *Teología simbólica* (cfr. *De cael. hier.* XV, 6; *De div. nom.* I, 8; IV, 5; XIII, 4; *De myst. theol.* III; Ép. IX, 1; CD II: 56, 1: Συμβολικῆ θεολογία) 4) *Himnos divinos* (cfr. *De cael. hier.* VII, 4; CD II: 31, 23: θεῶν ὕμνων); 5) *Sobre las propiedades y clases angélicas* (cfr. *De div. nom.* IV, 2; CD I: 145, 2-3: Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ιδιοτήτων καὶ τάξεων); 6) *Sobre el juicio justo de Dios* (cfr. *De div. nom.* IV, 35; CD I: 179, 19: Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιοτηρίου); 7.) *Sobre el alma* (cfr. *De div. nom.* IV, 2; CD I: 145, 17: Περὶ ψυχῆς).

⁶⁸ *De mystica theologia*, III: Igitur in Theologicis quidem hypotyposisibus maxime propria affirmativae theologiae laudavimus, quomodo divina et bona natura singularis dicitur (CD II, 146, 1-2: Ἐν μὲν οὖν ταῖς Θεολογικαῖς Ὑποτυπώσειςι τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν, πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις ἐνικῆ λέγεται).

citando a Hilario de Poitiers, que efectivamente en Dios no hay singularidad ni soledad⁶⁹; pero, por otra parte, alega Alberto, todo lo singular se distingue por los accidentes y, como en Dios no hay accidentes, Dios no es singular⁷⁰. Además, todo lo singular lo es por la materia, pero Dios es todo inmaterial, luego Dios no es, ni puede ser singular⁷¹. Por último, todo lo singular – continúa Alberto– tiene algo en común con el que contrae, sin embargo, Dios no contrae algo en común, pues, si así fuese, aquello que contrae debería ser más simple y anterior a él mismo, luego Dios no es singular⁷². Entonces, ¿cómo entender la afirmación de Dionisio sobre la singularidad de Dios? La solución que propone Alberto es sencilla: lo que niega Hilario es la singularidad de personas en Dios, mientras que Dionisio, por su parte, está hablando de la singularidad de esencia, la cual en rigor no se dice singular como en los seres inferiores, porque no es multiplicada ni por acto ni por potencia como en los seres singulares⁷³.

c) *Las procesiones divinas*

Otro asunto sobre el cual se detiene Alberto, también comentando el inicio del capítulo tercero, es el del modo de las procesiones divinas⁷⁴. Ante

⁶⁹ 469, 30-31: Sed contra HILARIUS dicit, quod in deo non est singularitas neque solitudo. HILARIUS, *De Trinitate*, 4, 17-18; 7, 38-39: PL 10, 110-111. 231BC. 232B-233A: Uterque sermo, et *faciamus et nostram*, ut solitarium eumdemque non patitur [...] quia sermo uterque, ut non solitarium tantum, ita neque differentem esse significat; nobis quoque nec solitarius tantum, nec diversus est confitendus [...] Sit in fide nostra vitium, si in dictis Dei resedit obscuritas. Nam nec solitarium sermo significat, et indifferentem tamen naturam professio docet [...] Cum enim dicitur, *et Patrem*, exclusa est singularis atque unici intelligentia.

⁷⁰ 469, 32-34: Praeterea, omne singulare est distinctum accidentibus; in deo non sunt accidentia; ergo non est singularis.

⁷¹ 469, 35-36: Praeterea, omne singulare est per materiam; sed deus est immaterialis omnino; ergo non est singularis.

⁷² 469, 37-40: Praeterea, omne singulare habet aliquod commune quod contrahit; sed deus non contrahit aliquod commune, quia aliquid esset prius et simplicius ipso; ergo deus non est singularis.

⁷³ 469, 41-46: Solutio: Dicendum, quod Hilarius negavit a deo singularitatem personarum; Dionysius autem loquitur de singularitate essentiae, quae etiam non proprie dicitur singularis, sicut est singularis in inferioribus, sed quia non multiplicatur nec actu nec potentia sicut singularia.

⁷⁴ 469, 48-56: Dicit ergo, *quomodo natura divina dicitur singularis*, idest una et non multiplicata, in tribus personis, *quomodo trina trinitate personarum, quae est paternitas secundum seipsam dicta et quae filiatio*, et secundum quod etiam manifestatur temporali processione, et *quid vult monstrare theologia spiritus*, idest hoc quod in deo dicimus spiritum sanctum, et *quomodo lumina bonitatis*, idest filius et spiritus sanctus, *pullulaverunt ex simpliciter et immateriali bono, manentia tamen in corde*.

las afirmaciones de Dionisio, Alberto presenta –siguiendo el esquema de la *quaestio*– las siguientes tres objeciones. En primer lugar, el bien es un nombre esencial y, como la esencia ni genera ni es generada, por lo tanto, no puede haber propagación o multiplicación del bien del cual habla el Areopagita⁷⁵. En segundo lugar, se debe investigar qué se entiende por corazón⁷⁶. Por último, el ejemplo de la luminosidad no es del todo conveniente, puesto que esta no es substancia y, como las personas divinas son substancias existentes por sí mismas, la luminosidad resulta no ser una imagen adecuada⁷⁷. Así visto, ¿cómo salvar las sentencias de Dionisio?

Lo primero que responde Alberto es que el bien debe ser tomado por la naturaleza divina, según está en el Padre, que es el principio de la generación, pues este engendra en virtud de la naturaleza y si el bien es considerado *per se*, es absoluto y está en las tres personas. Por otra parte, referido el bien al acto de la generación, este se encuentra en el Padre, tanto como se dice respecto de alguien, como también se dice de la potencia generante. Concluye esta parte señalando que lo que es verdadero lo es precisamente por expresar lo esencial, de ahí que lo verdadero puede ser tomado también de manera indirecta⁷⁸.

En cuanto a la pregunta por el significado de «corazón», Alberto sostiene que la procesión es al modo de cómo proceden desde el corazón los afectos y los pensamientos, es decir, inmaterialmente. Este es el modo de la generación divina, en cuanto que el Padre es el principio del cual proceden el Hijo y el Espíritu Santo, y procediendo personalmente desde el Padre es que permanecen en su esencia. A raíz de lo anterior, se puede afirmar que

⁷⁵ 469, 59-61: Sed contra: Bonum est nomen essenziale; sed essentia neque generat neque generatur; ergo non videntur pullulantia ex bono.

⁷⁶ 469, 62: Praeterea, quid significatur per cor, quaeritur.

⁷⁷ 469, 63-66: Praeterea, videtur exemplum luminis inconueniens, quia lumen non est substantia; sed personae sunt per se substantiae existentes, et ita male significantur per lumina.

⁷⁸ 469, 67-78: Et dicendum ad primum, quod bonum hic sumitur pro divina natura, secundum quod est in patre principium generationis, quia pater generat virtute naturae, quae quidem, secundum quod per se consideratur, est absolutum et est in tribus, secundum autem quod refertur ad actum generationis, est tantum in patre et dicitur ad aliquid, sicut etiam dicitur de potentia generandi. Quod ergo obicit, quod est essenziale nomen bonum, dicendum: quod verum est, tamen quia significat essentiam concretive in supposito, [et] ideo potest trahi ex adiuncto ad supponendum pro persona, sicut dicitur etiam ‘deus de deo’.

permanecen en su corazón⁷⁹. Finalmente, Alberto aduce que Dionisio no ha puesto el tema de la luminosidad para demostrar la perfección de las personas divinas, sino para declarar el modo de la procesión formal de ellas, pues, como desde la luz proviene la luminosidad, así se dice Dios de Dios⁸⁰.

d) *La perichoresis divina*

Alberto, en esta parte del comentario, hace mención a la mutua compenetración de las personas divinas⁸¹, al modo de la generación del Hijo y al modo en que se dice que Jesús es *supersubstantial*. En efecto, sobre lo primero, nuestro autor comenta que permanecer en su esencia puede ser entendido como permanencia en sí mismo, o bien, como permanencia mutua en sí, según que el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo. Por otra parte, por más que la procesión del Hijo sea *coaeterna pullulatione*, no significa que la generación del Hijo precede a la espiración del Espíritu Santo, pues no hay salida o paso de la potencia al acto. Si se dice *Iesus supersubstantialis* es en cuanto a su divinidad, y *factus substantia* en cuanto a su verdadera naturaleza humana, es decir, a la unión de verdadero cuerpo y verdadera alma⁸².

⁷⁹ 469, 79-470, 2: Ad secundum dicendum, quod quia processio affectionum vel cogitationum est a corde immaterialiter, ideo ad significandum immaterialitatem divinae generationis assimilatur divina natura cordi, secundum quod est in patre principium processionis filii et spiritus sancti, et quia procedunt personaliter a patre et tamen manent in essentia sua, ideo dicuntur *manentia in corde*.

⁸⁰ 470, 3-6: Ad tertium dicendum, quod lumina ponit non ad demonstrandum perfectionem divinarum personarum, sed ad declarandum processionem formalem ipsarum, quia sicut lumen est de lumine, ita deus de deo. Podemos descubrir aquí que Alberto distingue una luz fontal (*lumen*) de otra que podríamos llamar irradiativa, esto es, de la luminosidad que proviene de la fuente (*lumine*); sobre esta diferenciación volveremos más adelante.

⁸¹ Aunque Alberto no lo diga así, nos encontramos ante la llamada perichoresis trinitaria, (περιχώρησις o *circuminessio-circuminsessio*, en el lenguaje de los latinos), esto es, la compenetración e inhabitación de las personas divinas entre sí.

⁸² 470, 7-20: Deinde dicit: *Et etiam, quomodo permanserunt inegressibilia a mansione in ipso, scilicet corde, in quantum manent in una essentia, et in seipsis, secundum quod unaquaque personarum manet in se, et in se invicem, secundum quod filius est in patre et pater in filio, quamvis una persona procedat ab alia coaeterna pullulatione, quia generatio filium non praecedit nec spiratio spiritum sanctum, quia non est exitus de potentia ad actum, et etiam, quomodo Iesus supersubstantialis, quantum ad divinitatem, est factus substantia, manens in veritatibus humanae naturae, scilicet veri corporis et verae animae, et quaecumque alia expressa ab eloquiis, idest in canonicis scripturis, laudantur a nobis in Theologicis hypotyposibus.*

e) *Sobre los nombres divinos*

Nuestro autor cierra su comentario al tercer capítulo del *De mystica theologia* refiriéndose a tres obras del Areopagita que dan cuenta de los nombres o denominaciones divinas y a la forma de expresar dichos nombres. En *De divinis nominibus* está determinado –dice Alberto– el modo sobre el cual se dice que Dios es «bueno» y los demás nombres que no expresan algo de orden sensible, es decir, expresan algo de orden inteligible⁸³. Luego, en el libro *De symbolica theologia* son determinados los nombres que simbólicamente se dicen de Dios, es decir, los nombres que le son aplicados desde las cosas sensibles, en cuanto formas y figuras divinas⁸⁴. Finalmente, Alberto sostiene que mientras más se aplica la inteligencia a las cosas superiores, más reducido se hace su discurso, como sucede en esta obra. En efecto, más que describir a Dios por medio de afirmaciones se privilegia hacerlo a través de negaciones, pues el intelecto no logra ver con perfecta claridad la eminencia de la naturaleza divina⁸⁵.

1.5. El misterio de la *incarnatio verbi*

Alberto, argumentando y contrargumentando sobre si la presente doctrina debe o no ser llamada *mystica*, afirma –siguiendo a Agustín⁸⁶– que

⁸³ 470, 44-47: Deinde dicit, quod in libro *De divinis nominibus* determinavit, quomodo deus dicatur *bonus*, et cetera *alia* quae pertinent ad *intelligibiles dei-nominationes*, quae scilicet in intellectu suo non expriment aliquod sensible.

⁸⁴ 470, 48-54: Deinde dicit, quod in *Symbolica theologia* determinatae sunt dei nominationes, quae transumuntur a *sensibilibus* in deum, sicut *quae sunt divinae formae, quae figurae*; et sumitur pro eodem hic forma et figura re, sed differunt ratione per interius et exterius; non enim sumitur pro forma substantiali; et similiter de omnibus aliis quae de deo symbolice dicuntur.

⁸⁵ 470, 55-70: Deinde monet eum, ut consideret, quomodo inferiora nomina habent *plures sermones* quam *prima* nomina, quia in *theologicis hypotyposibus* et in libro *de divinis nominibus* usus est *paucioribus sermonibus quam* in libro *de symbolica theologia*. Et huius ratio est, quia *quantum* nos magis in *superiora* extendimus, tanto *sermones intelligibilium* magis *contrahuntur* et decurtantur *conspicibus* nostris. Et ideo in hac doctrina in qua extendimus nos, quantum possumus, in ipsam eminentiam divinae naturae, *non* invenimus nec etiam paucos *sermones*, quos de ipsa affirmare possimus, *sed* omnino *invenimus* ibi *perfectam irrationabilitatem et imprudentiam*, quia cum intellectus noster nihil determinate in ipsa aspicat non potest exprimere per aliquas affirmationes, sed tantum per negationes, et ideo haec scientia tantum negationibus completur.

⁸⁶ Cfr. *Conf.* 7, 9, 13-14: PL 32, 740-741: quod Verbum tuum caro factum est, et habitabit inter homines; procurati mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum, quosdam Platoniorum libros ex graece lingua in latinam versos: et ibi legi, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat

lo dicho por los libros platónicos sobre el *logos* concuerda en algunos puntos con lo expresado en el prólogo del cuarto evangelio⁸⁷, pero que en otros puntos definitivamente no coincide, como es el caso de la encarnación del Verbo. ¿Por qué los filósofos no pudieron dar con esta novedad? Desde ya porque se trata de un misterio. En este sentido, Alberto asevera que lo menos a lo cual pueden llegar los filósofos es lo más oculto para la razón humana; de ahí que nuestro autor hable con toda propiedad de *misterio* de la encarnación⁸⁸.

Comentando el inicio del capítulo tres, como ya lo hemos indicado más arriba, Alberto se detiene a explicar lo expuesto por el Areopagita⁸⁹. En efecto, en cuanto al modo en que se dice que Jesús es *supersubstantialis* y *est factus substantia*, nuestro autor señala que lo primero se relaciona con su divinidad y lo segundo, con la genuina naturaleza humana de Jesús. Bien podemos decir, entonces, que la encarnación del Verbo supone la verdadera unión de lo supersubstantial (divinidad) con la substancia creada (naturaleza humana).

Ahora bien, según Alberto, tanto la doctrina de la encarnación del Verbo como la de la distinción de las personas divinas no son determinadas a partir de los mismos principios de otras ciencias, sino que lo son a partir de las relaciones eternas, en el caso de la distinción de las personas y a partir de

Verbum [...]. Sed quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Ioh. 1,1-14); non ibi legi.

⁸⁷ «Nella concezione neoplatonica dell'Uno, dell'emanazione dall'Uno, dell'Intelligenza e dell'Anima del mondo, nello stesso vocabolario neoplatonico, è possibile scorgere affinità anche notevoli con la dottrine cristiane; e alcuni testi, come già di Filone, così di Plotino, particolarmente della quinta enneade, e di minori seguaci della scuola, quali Porfirio, Giamblico e Anelio, al quale appartiene un noto frammento sul Logo citato da Eusebio (*Praep. Evang.*, 11, 19, 1), presentano somiglianze singolari col prologo del Vangelo di Giovanni. Naturalmente non sono meno profonde le divergenze; e la cristologia, ad esempio, con l'umiliazione e la sofferenza nella carne del Verbo consustanziale al Padre, è assente dal neoplatonismo, che Agostino definirà tra poco pensiero di filosofi saccenti e superbi. Eppure il suo contatto fu un'illuminazione provvidenziale e più che un semplice avviamento delle ricerche agostiniane nella giusta direzione». (SANT'AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino. Le Confessioni* I. Città Nuova. Roma 2000, 195-197, nota 4).

⁸⁸ 454, 38-46: Ad idem: sicut dicit AUGUSTINUS, quod cum alia quae dicuntur in PRINCIPIO IOH., legerit quodam modo in libris Platonis, tamen hoc quod dicitur: 'verbum caro factum est', ibi non invenit; unde de ipso dicitur, quod quid sacramenti haberet 'verbum caro factum est', nec suspicari quidem poterat; sed illud ad quod minus possunt philosophi pervenire, magis est occultum a ratione humana; ergo cum mysterium incarnationis traditum sit a Dionysio in alia doctrina cum distinctivis personarum.

⁸⁹ De *mystica theologia*, III: quomodo supersubstantialis Iesus humanae naturae veritatibus substantia factus est (CD II, 146, 7-8: πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀθροποφυκτικῶς ἀληθείαις οὐσίωται). Cfr. 470, 7-20.

las operaciones temporales, en el caso de la encarnación⁹⁰. Como se puede apreciar, Alberto establece una clara diferencia entre el modo en que se distinguen las personas divinas *intra trinitatem* y el modo en que operan temporalmente *extra trinitatem*.

De acuerdo con lo expuesto por Alberto, la encarnación del Verbo le convenía *singulariter* al Hijo, precisamente, por la distinción entre las personas divinas, a partir de las relaciones eternas. No obstante, respecto de la filiación del Hijo puede decirse con toda propiedad que, efectivamente, es Hijo del Padre *ab aeterno* e Hijo de la madre *ex tempore*, sin dejar de ser la misma persona (Dios-hombre), pues, aunque una cosa sea determinada por la misma ciencia bien puede diferir en los propios principios y que, en este caso, serían las relaciones eternas y las operaciones temporales⁹¹.

2. El misterio del *Deus supersplendens in se*

Hasta ahora hemos mostrado cómo la noción del *Deus absconditus* está presente en este comentario de Alberto y cómo esta noción –según nuestro modo de entender– se despliega en la obra. Cabe preguntarse ahora si la idea de lo oculto en Dios es lo definitivo, o bien, si existe otra realidad que lo describa también en cuanto misterio. Así es como a continuación damos cuenta de la contraparte –correlativa– al ocultamiento de Dios: su luminosidad supereminente que sobrepasa la limitación humana.

2.1. Dios sobrepasa (*vincens*) nuestra ciencia

Lo primero que podemos decir es que Alberto da cuenta de la grandeza o eminencia de Dios, asumiendo el pasaje veterotestamentario de Job 36, 25-26. Efectivamente, la majestuosidad de las obras divinas es vista por el hombre desde lejos y Dios es tan grande que su eminencia sobrepasa (*vincens*)

⁹⁰ 470, 28-31: sed incarnatio verbi et distinctio personarum non determinantur eisdem principiis, quia distinctio personarum determinatur per relationes aeternas, incarnatio autem per operationes quasdam temporales.

⁹¹ 470, 33-43: Et dicendum, quod cum incarnatio verbi conveniat singulariter filio, convenienter determinatur cum aliis propriis personarum; determinatur enim per eadem principia in communi, quia per relationes aeternas et distinguentes personas; filius enim eadem filiatione est ab aeterno filius patris et ex tempore filius matris et eadem personalitate est hic deus et hic homo, et si addantur quaedam etiam principia propria ad determinationem incarnationis, non est inconveniens, quia quae determinantur in eadem scientia, bene possunt differre in principiis propriis.

la ciencia humana⁹². Ahora bien, que la grandeza de Dios se imponga sobre la ciencia o el conocimiento humano, no quiere decir –aunque parezca que se está contradiciendo todo lo anteriormente expuesto– que sea del todo desconocido. En efecto, una situación se refiere a que el conocimiento humano sea sobrepasado o vencido por la grandeza de Dios –y esto se entiende, pues Dios es inabarcable– y otra muy distinta es que dicho conocimiento sea nulo. Afirmar que Dios es grande y que supera con creces la ciencia humana ya implica conocer algo de Dios: la eminencia divina. Así, se concibe que lo que hace la inteligencia humana es rendirse ante la grandeza de Dios, reconociendo su absoluta supremacía. Dicha rendición compendia, por decirlo de algún modo, la racionalidad de la doctrina mística ante el misterio de Dios. Siempre es más lo que no podemos decir de Dios que lo que podemos afirmar de él.

2.2. Dios está más allá de todos los seres

Esto último nos conduce a plantear que el misterio de Dios resulta ser una realidad oculta para nosotros no porque nuestra ciencia sea insuficiente –como si únicamente se tratase de un defecto humano y mejor quedaría hablar de nuestra condición creatural–, sino, ante todo, porque se trata de Aquél que está más allá de todos los seres y que es su causa⁹³. En este sentido, se dice que Dios no está ordenado a las demás cosas existentes, puesto que está por sobre toda substancia y conocimiento⁹⁴. Por eso, todo lo que se afirme de Dios, en cuanto causa, debe ser negado esencialmente, puesto que Dios –que está por sobre toda substancia y conocimiento– no es ninguna de esas cosas, ya que no comparte nada con las demás cosas existentes, debido a su supereminencia⁹⁵. Claramente, es la elevación (*celsitudinem*) de la divina

⁹² 453, 32-34: IOB XXXVI (25-26): ‘Unusquisque intuetur eum procul. Ecce deus magnus vincens scientiam nostram’.

⁹³ Cfr. 454, 65-67; 455, 49-53.

⁹⁴ 457, 51-53: quia deus non coordinatur aliis existentibus sicut in genere eorum existens, et sic debet *consurgere ad imitationem dei, qui est super omnem substantiam et cognitionem*. Cfr. 462, 1-2.

⁹⁵ 458, 85-88: Et ideo quamvis causaliter omnium affirmationes ponantur in ipso, tamen multo magis essentialiter omnia removentur ab ipso, et ipse nihil est eorum. Cfr. 459, 45-49.

majestad, el origen de la negación en el orden de lo esencial y la afirmación en el orden de lo causal⁹⁶.

Como Dios se encuentra más allá de toda naturaleza⁹⁷, resulta necesario trascender todas las extremidades para alcanzarlo⁹⁸. Trascender las extremidades quiere decir que se debe traspasar a los ángeles, pero en el orden de la contemplación⁹⁹, pues el objeto de esta –Dios mismo– se encuentra más allá de la misma jerarquía celestial¹⁰⁰. Puesto que se trata de dirigirse a Dios, quien está más allá (*supereminenter*) incluso de las jerarquías celestiales, el autor de la teología mística se refiere al Dios *supersubstantialem*, a quien se le tributa alabanza también de un modo supersubstantial¹⁰¹.

2.3. Dios es *supersplendens in se*

En la introducción del primer capítulo de la obra del Areopagita, que con tanta agudeza comenta Alberto, se plantea una serie de expresiones que ponen de manifiesto el juego dionisiano entre lo *obscurissimo* y *superclarissimo* que comporta el misterio de Dios. En efecto, Dionisio implora a la Trinidad ser conducido hacia aquel sumo vértice superdesconocido y superesplendente de las Escrituras místicas, donde se encuentran ocultos, por la tiniebla superesplendente, los misterios simples, absolutos e inmutables de la teología. Así, entonces, es en la tiniebla donde resplandece de manera superior, en la máxima oscuridad, lo que es superesplendente¹⁰². Comenta

⁹⁶ 459, 59-62: Dicit ergo primo: Diximus, quod propter celsitudinem divinae maiestatis de ipsa omnia essentialiter negantur, cum tamen de ipsa omnia etiam causaliter affirmantur.

⁹⁷ Cfr. 460, 26; 462, 26-27; 465, 24-25; 467, 84-88; 472, 14.

⁹⁸ 460, 20-22: Et quia ipse super omnem naturam, oportet omnes huiusmodi extremitates transcendere, ut veniatur ad ipsum.

⁹⁹ 460, 86-88: vel quantum ad obiectum contemplationis, et sic, quia quod quaerimus, super omnia est, ipsos etiam angelos contemplando transimus.

¹⁰⁰ «La gerarchia è una disposizione sacra che esprime la somiglianza con Dio e tende a portare alla perfezione questa somiglianza, fino alla unione con Dio. Tale somiglianza sarà sempre inferiore alla essenza divina e si consegue in misura proporzionata ai meriti dei diversi ordini. Le gerarchie sono disposte per gradi, ciascuno dei quali dipende dal precedente e regge il seguente. A partire dal basso i gradi sono: purificazione, illuminazione e perfezione» (DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*. Milano 1997, 89).

¹⁰¹ 465, 32-34: Et precamur *laudare supersubstantialem deum supersubstantialiter*, idest supereminenter omnibus entibus.

¹⁰² *De mystica theologia*, I: Trinitas supersubstantialis et superdea et superbona inspectrix divinae sapientiae Christianorum, dirige nos ad mysticorum eloquiorum superignotum et supersplendentem et summum verticem, ubi simplicia et absoluta et

Alberto que, efectivamente, hablar de desconocido y superesplendente supone una contradicción, pues lo manifiesto y lo desconocido resultan opuestos¹⁰³. La respuesta a esta objeción constituye –según nuestro juicio– el núcleo de la cuestión sobre la conjunción de lo manifiesto y desconocido en Dios. En efecto, lo primero que se dice es que Dios es superesplendente *in se*, pero oculto *nobis*, debido a que la más manifiesta de las naturalezas, esto es, la naturaleza divina, resulta ser para nuestro intelecto como la luz del sol para los ojos de la lechuza, es decir, somos cegados no por ausencia de luz, sino todo lo contrario, por superabundancia de ella. En este sentido, hay que decir que Dios es oculto –o se nos oculta– debido a lo altísimo de su naturaleza divina, pero que, en sí mismo, es todo luminosidad¹⁰⁴.

Esta sobreabundancia de luminosidad es, por así decirlo, la causa primera de lo oculto de Dios. Sin embargo, habría que agregar, siguiendo a Alberto, que la impotencia de nuestros ojos –en cuanto sentido espiritual¹⁰⁵– ante tanto esplendor divino contribuye a que Dios sea oculto para nosotros¹⁰⁶. Nos parece importante destacar que lo primero, o lo fundante, es que Dios se nos hace oculto debido a su sobreabundante luminosidad y que, en segundo lugar, se debe considerar la impotencia de nuestras capacidades. Bien podemos afirmar que no se trata de una pura deficiencia humana, sino, más bien, de una disposición creatural. Por ello, se puede afirmar que solo el ojo divino podría mirar directamente a la fuente de esa luminosidad

inconvertibilia theologiae mysteria cooperta sunt secundum supersplendentem occulte docti silentii caliginem, in obscurissimo superclarissimum supersplendere facientem et in omnino impalpabili et invisibili superpulchris claritatibus superimplentem non habentes oculos mentes (Cfr. CD II, 141, 1-142, 4).

¹⁰³ 456, 42-45: Splendor enim habet naturam manifestationis; sed manifestum et ignotum sunt opposita; ergo videtur opposita dicere de eodem, cum dicit *ignotum et supersplendentem*.

¹⁰⁴ 456, 56-61: Dicendum ad primum, quod dicitur deus supersplendens in se, occulto autem nobis, quia manifestissima naturae se habent ad intellectum nostrum sicut oculus noctuae ad lumen solis. Vel dicendum, quod est occultus secundum se in altitudine suae naturae, supersplendens autem, secundum quod se nobis immittit.

¹⁰⁵ No obstante, cabe precisar que para Alberto Magno la relación entre las esferas de lo sensible y de lo inteligible, tal como lo ha mostrado Adriana Caparelli, es bastante más fuerte de lo que podría pensarse en un primer momento. En efecto, según esta autora Alberto logra reconstruir, a partir de nociones aristotélicas y neoplatónicas, «tutta la rete di relazioni verso l'alto e verso il basso, con cui la sensibilità si commisura, si confronta, per mantenere equilibrio, proporzione e ricchezza» (*Senso e interiorità in Alberto Magno*. Pontificia Università Gregoriana. Roma 1993, 3).

¹⁰⁶ 457, 20-23: sed ex nimio ipsius splendore obtenebratur noster oculus, quia impotens est ad tantum splendorem, et per istam caliginem occultantur divina a nobis.

sin quedar cegado. Así, la ceguera producida por el exceso de luminosidad se convierte, paradójicamente, en fuente de conocimiento de la eminencia divina¹⁰⁷.

A modo de síntesis de esta parte de nuestro estudio, podemos apuntar que hablar de Dios en cuanto misterio envuelve la noción de ocultamiento. Este ocultamiento no es necesariamente una realidad negativa. Muy por el contrario, este se trata de un ocultamiento luminoso, puesto que Dios es al mismo tiempo escondido y superesplendente: escondido para nosotros y superesplendente en sí mismo.

3. La teología mística: acceso al misterio de Dios

La teología mística, en cuanto *scientia occulta*¹⁰⁸, tal como los señala Alberto, presenta ciertas particularidades, a saber, que su principio es la iluminación divina, procede por medio de negaciones (modo) y busca penetrar en lo oculto de Dios (fin)¹⁰⁹.

Estas notas tan peculiares de la teología mística reclaman como necesaria una cierta preparación, pues, según comenta Alberto a propósito del modo en que se comunica esta ciencia, debe tomarse la precaución de que ningún neófito en la doctrina divina escuche esta que es oculta, teniendo por ignorantes a quienes están instruidos –según los afectos y el intelecto– en que sólo a partir de las cosas visibles se hace ciencia e ignoran a aquel que existe suprasubstancialmente, como es el caso de los filósofos. Estos últimos, habiendo dicho que el primer motor es el que proporciona el primer movimiento¹¹⁰, pueden pensar que ya conocen a Dios por los principios de la razón. Acertado es el juicio de Agustín¹¹¹ –apunta nuestro autor– al afirmar

¹⁰⁷ 457, 26-29: quia quamvis per obscuritatem relictam in nobis ex eminentia splendoris deficiamus a comprehensione divinae eminentiae. Cfr. 463,39-40.

¹⁰⁸ Cfr. 454, 20.

¹⁰⁹ Cfr. 454, 13-455, 64.

¹¹⁰ ARISTÓTELES, *Metaph.* XII, 8 (1073a 24-26): Principium quidem enim et primum entium est immobile, et secundum se, et secundum accidens; movens vero primum sempiternum et unum motum. Cfr. *Phys.* VII, 5 (249b 27); AVERROES, *Metaph.* XI (XII), comm. 43.

¹¹¹ Cfr. *Conf.* III, 3-5, 6-9 (PL 32, 685-686): Tanta est caecitas hominum de caecitate etiam gloriantum [...] Inter hos ego, imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae [...] Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te; et nesciebam quid ageres mecum! Apud te est enim sapientia [...] Et ecce video rem non compertam superbis, neque nudatam pueris; sed incesso humilem, successu excelsam et velatam mysteriis: et non eram ego talis ut intrare in eam possem, aut inclinare cervicem ad eius gressus.

que se vanaglorían quienes, temerariamente, ambicionan comprender con la razón humana aquello que la mente piadosa precisa alcanzar con la vivacidad de la fe¹¹².

Por otra parte, apelando a la experiencia de Moisés en el monte santo, Alberto sostiene la necesidad de la completa purificación (*emundatio*) para quien anhela ascender y acercarse a lo místico (oculto) de la divina tiniebla. En efecto, es menester la purificación tanto de los afectos como del intelecto (voluntad e inteligencia). Los afectos deben purificarse de todos sus apegos terrenos, mientras que el intelecto debe hacerlo respecto de todo aquello que no es Dios¹¹³.

¿Por qué –podemos preguntarnos– deben purificarse los afectos? La respuesta a esta interrogante es que deben hacerlo, ya que, de lo contrario, infectados por el amor ilícito de las cosas, no sienten la dulzura de la divina inspiración y, por esto, se menoscaba el conocimiento de lo divino que puede alcanzarse por medio de la experiencia. Es posible que se formulen ciertos silogismos y proposiciones, pero no habrá *realem scientiam* que es parte de la felicidad, tal como postula Alberto¹¹⁴.

Nos parece digno de destacar que, por una parte, Alberto sostiene la necesidad de la purificación tanto de los afectos como del intelecto para ascender a lo místico u oculto de Dios. Así, se vincula de manera armoniosa ambas purificaciones, como si se tratase de una sola. En efecto, la contaminación de los afectos con un amor no lícito por las cosas

¹¹² 458, 33-45: Dicit ergo primo, quod hic cavere debet, ne aliquis *indoctus* in divina doctrina *audiat* ista mystica. Dicit enim illos *indoctos qui*, cum sint *informati* et secundum affectum et secundum intellectum *existentibus*, a quibus scientiam accipimus, *nihil* credunt *esse super entia supersubstantialiter*; idest sine proportione ad ipsa. Unde etiam PHILOSOPHI dicunt, quod motor primus est proportionatus mobili primo; sed putant se posse scire *eum qui ponit etc.*, scilicet deum, *ea cognitione quae est secundum ipsos*, idest per principia rationis, sicut dicitur de AUGUSTINO, quod tumens inani philosophia volebat humana ratione comprehendere, quod pia mens vivacitate fidei nititur apprehendere.

¹¹³ 461, 38-44: Dicit ergo primo: Diximus, quod debet ab omnibus emundari, qui ad mysticum divinae caliginis vult ascendere: *Etenim non simpliciter*, idest non sine magnae significationis mysterio, *divinus Moyses praecipitur ipse prius mundari*, et quantum ad affectum ab omnibus terrenis affectionibus et quantum ad intellectum ab omnibus quae non sunt deus.

¹¹⁴ 458, 57-62: Sed affectus infectus illicito amore non sentit dulcedinem divinae inspirationis, et ideo deficiente cognitione, quae est per experimentum, potest quidem formare syllogismos et dicere propositiones, sed *realem scientiam* non habet, quae est pars beatitudinis.

impide «sentir» los efectos de la inspiración divina, inoculando al mismo tiempo el conocimiento de lo divino que debería alcanzarse por medio de la experiencia, o como Alberto lo ha dicho previamente, «padeciendo lo divino»¹¹⁵. Luego, purificando los afectos —que ya no están apegados a las cosas— puede experimentarse (*patiendo*), sin obstáculo alguno, la suavidad de la inspiración divina que permite al intelecto acercarse y conocer lo divino¹¹⁶. En este pasaje, así lo pensamos, se vislumbra con claridad la conjunción —sin dividir ni confundir— entre conocer y amar (*razón* y amor) que tan bellamente identifica al pensamiento albertino: afectos e intelecto co-participando de la búsqueda de lo divino¹¹⁷.

La teología mística, precisamente por su racionalidad tan particular, se encuentra —según comenta Alberto— en un estadio superior respecto de la simple razón y de los sentidos. En efecto, si la divina doctrina de los místicos está sobre (*super*) todos los que siguen la razón, mucho más lo está por sobre quienes —*magis indoctos*— siguen solo a los sentidos y piensan que nada existe más allá de lo sensible. Estos últimos dan figura a Dios según las cosas más bajas que existen y no piensan que Dios pueda ser algo mayor o más grande que esas imágenes impías¹¹⁸.

¹¹⁵ Cfr. 458, 57.

¹¹⁶ A propósito de estas purificaciones no podemos dejar de pensar en lo dicho por san Juan de la Cruz tres siglos más tarde: «La causa por que le es necesario al alma para llegar a la divina unión de Dios pasar esta noche oscura de mortificación de apetitos y negaciones de los gustos en todas las cosas, es porque todas las afecciones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí; porque no pueden convenir la luz con las tinieblas, porque, como dice San Juan, *tenebrae eam non comprehenderunt*; esto es: Las tinieblas no pudieron recibir la luz [1,5]» (1 *Subida* 4, 1; cfr. 5, 2. 6). Una idea semejante es planteada por el Papa Benedicto XVI: «Para que el hombre sea capaz de percibir a Dios han de estar en armonía todas las fuerzas de su existencia. La voluntad debe ser pura y, ya antes, debe serlo también la base afectiva del alma, que indica a la razón y a la voluntad la dirección a seguir» (J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*. Buenos Aires 2007, 121-122).

¹¹⁷ Sobre la relación razón y amor en Alberto Magno y su contexto más próximo, véase A. MEIS: “El misterio de la alteridad en Alberto Magno. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*”, en *Teología Vida* XLVII (2006), 541-574; E.-H.- WÉBER: “I primi maestri domenicani e Alberto Magno”, 784-790.

¹¹⁸ 458, 71-79: Et dicit, quod si *divina doctrina* de mysticis est *super omnes* qui rationem sequuntur, multo magis est *super magis indoctos*, qui sensum sequuntur tantum, *nihil supra* sensibilia esse putantes, sed *figurant* deum imaginibus *ex postremis in existentibus*, sicut dicitur ROM. I (23), quod ‘mutaverunt gloriam dei in imagines volatilium et serpentium’; et non putant, quod deus sit aliquid maius quam illae impiae imagines, quas ipsi faciunt.

Alberto hace notar cuanta perfección requiere quien escucha la doctrina mística, pues se trata de una ciencia cuya materia posee tal altura que la dificultad para acercarse a ella no es menor. Para probar dicha dificultad es que el Areopagita, así comenta nuestro autor, acude a dos autoridades: el apóstol Bartolomé y Moisés¹¹⁹. Ahora bien, debido a la misma altura de la divina majestad –y por vía de las negaciones– todo es negado de ella esencialmente, mientras que todo es afirmado de ella causalmente. Por esta razón es que, como señala el apóstol Bartolomé¹²⁰, el discurso sobre Dios en el Evangelio –la *theologia*– es abundante en cuanto a los efectos y las figuras, pero exiguo en cuanto a lo que verdaderamente podemos captar de Dios *in statu viae*. Un claro ejemplo es lo que sucede con el Evangelio que trata la doctrina del Verbo encarnado. Este texto resulta extenso (*latum*) por el gran número de parábolas, grande (*magnum*) por la profundidad de las sentencias y de los misterios; pero, al mismo tiempo, escueto (*concisum*) en cuanto a lo que Dios nos manifiesta, de lo cual ahora poco podemos entender¹²¹.

Algo semejante nos aventuramos a decir sobre la teología mística. Es una doctrina extensa en cuanto a las negaciones, pues se trata precisamente de remontarse hacia Dios a partir de los seres sensibles, esto es, desde lo inferior a lo superior. Su profundidad es grande, pues tiene como fin penetrar en lo oculto de la divinidad, es decir, en lo oculto, lo místico de Dios. Por último, es también una doctrina breve, puesto que aquello que logramos conocer de Dios en esta vida –al modo humano–, por vía de las negaciones, siempre será poco.

Tal como afirma Alberto casi concluyendo el capítulo tercero, mientras más se asciende en las negaciones, más se constriñe nuestro hablar sobre Dios, pues poco es lo que podemos comprender. Así, cuando todo haya

¹¹⁹ 459, 50-56: *Ita igitur divinus Bartholomaeus etc.* Ostendit SUPERIUS, quanta perfectionis oporteat esse etiam auditorem huius scientiae propter altitudinem materiae et difficultatem. Et ideo ad probandum difficultatem huius doctrinae materiae inducit duas auctoritates, unam Bartholomaei apostoli, secundam de Moysse, quae incipit ibi: *Etenim non simpliciter divinus etc.*

¹²⁰ HIERONYMUS, *In Ev. Matth.* Prol. (PL 26, 17A): *Et Thomas, et Matthiam, et Bartholomaeum, duodecim quoque apostolorum.* Cfr. *Decr. Gelas.* (PL 59, 162B).

¹²¹ 459, 59-73: *Diximus, quod propter celsitudinem divinae maiestatis de ipsa omnia essentialiter negantur, cum tamen de ipsa omnia etiam causaliter affirmantur. Ita igitur, idest propter hoc, divinus Bartholomaeus, scilicet apostolus, dicit in EVANGELIO, quod scripsit, quo nos non utimur, theologiam, idest sermonem de deo, absolute esse multam propter effectus et figuras, et minimam quantum ad id quod vere in statu viae de deo capere possumus; et specialiter evangelium, in quo est doctrina verbi incarnati, dicit esse latum propter multitudinem parabolarum, et magnum propter profunditatem sententiae et mysteriorum, et rursus concisum, idest breve, quantum ad id ad quod est, scilicet ad manifestandum nobis deum, de quo parum nunc capere possumus.*

sido removido, todo discurso cesará, ya que se habrá producido la unión con Dios –por hábito de la gracia en esta vida y por hábito de la gloria en la futura– que es inefable, oculto, místico¹²².

Conclusión

El comentario de Alberto Magno al *De mystica theologia* de Dionisio nos remite a pensar en dos aspectos muy singulares sobre el misterio de Dios, a saber: se trata de un misterio de ocultamiento y al mismo tiempo de un misterio de superluminosidad. Ambos aspectos constituyen el corazón de las características divinas que se suponen presentes en el misterio de Dios que ambiciona penetrar la teología mística.

La consideración del ocultamiento de Dios o de lo oculto de Dios, nos pone frente a una realidad que no podemos dejar pasar: Dios es Dios y nosotros somos creaturas. La trascendencia divina resalta con toda su fuerza cuando tomamos el peso a lo que significa buscar –conociendo y amando– al *Deus absconditus*. Nuestro Dios es el Dios que permanece *clausum et occultum*. Podríamos afirmar fehacientemente: ¡Estamos ante un misterio! Esta parece ser la consigna. Que permanezca cerrado y oculto no significa que Dios sea un Dios solitario, sino todo lo contrario, es Trinidad de personas divinas que, si bien permanecen ocultas al interior del mismo misterio divino, se han manifestado gracias al misterio de la encarnación del Verbo. Así, el misterio Trinitario se nos presenta como el misterio del Dios que permanece inefable.

Pensar que se trata de un Dios oculto y escondido puede llevar a considerar, erróneamente, que estamos hablando de un Dios portador de oscuridad. Nada más ajeno a la realidad divina. El *Deus absconditus* es al mismo tiempo –y he aquí nuevamente el misterio– el Dios superesplendente *in se*. Esto quiere decir que en Dios nada hay de oscuridad, pues es todo luminosidad. Tanta es la luminosidad divina, así lo señala Alberto, que lo que produce es –paradójicamente– tiniebla; pero una tiniebla en el más puro sentido del Éxodo: esa nube densa y oscura (*caligo*) en la cual Moisés se encontraba con Dios. La presencia divina ciega dada su superluminosidad, de aquí que Dios se nos haga y nos resulte oculto.

¹²² 471, 8-15: Sed in negationibus, de quibus *nunc* est intentio, *ascendimus ab inferioribus ad superiora*, removendo omnia a deo; et ideo, secundum quod ascendimus, *sermo noster contrahitur*, idest brevatur, quia pauca sunt, quae de illis comprehendimus, *totus sermo erit sine voce*, quia *uniatur* ei qui est *ineffabilis*, scilicet deo.

Ambas realidades constituyentes del misterio de Dios parecen, a primera y simple vista, dejar en evidencia la abismante limitación de las capacidades humanas que dificultan y hacen casi imposible el acercamiento y la penetración del misterio divino. Sin embargo, no hemos de engañarnos. La limitación humana (nuestra limitación) no es la causa de que Dios se nos oculte, como si se tratase de un defecto, sino, más bien, es necesario señalar que Dios se nos hace oculto porque él mismo lo es. La atención, en este sentido, se debe fijar en Dios mismo y no en lo puramente creatural. Su ocultamiento no es por defecto de la creatura, sino por sobreeminencia divina.

Esta concepción del misterio divino que apremia a la teología mística halla su máxima perfección en la unión con Dios. De hecho, este es el fin de la ciencia mística: penetrar en lo oculto de Dios. Dicha unión posee un carácter indiscutiblemente intelectual, así lo legitima el comentario de Alberto. Sin embargo, cabe preguntarse si la unión del intelecto con Dios excluye de plano lo afectivo en dicha unión. Si esto fuese así, ¿por qué razón Alberto habla, al igual que Dionisio, de experimentar a Dios *per compassionem*? ¿Por qué Alberto habla de la necesidad de purificar los afectos para sentir la dulzura de la divina inspiración? No hemos de olvidar que Alberto sostiene que si falta esta purificación afectiva no se habrá alcanzado una real o auténtica ciencia de lo divino, que es parte de la beatitud. Pareciera, entonces, que los afectos se relacionan con la unión con Dios. Si bien, es cierto que la unión con Dios está acentuada en lo intelectual, no se puede descartar anticipada y totalmente el carácter afectivo de la misma. Sería necesario, a este respecto, señalar una convergencia de ambos aspectos.

La teología mística, el camino ascendente en negaciones para acceder al misterio del Dios escondido y superluminoso, itinerario que supone la elevación e iluminación del intelecto junto con la purificación de los afectos para experimentar (*patiéndolo divina*) la dulzura de la inspiración divina, está encaminada a la unión con Dios, en esta vida por medio de los efectos de la gracia y en la futura por medio de los efectos de la gloria. Esta unión intelectual y afectiva supone, a su vez, la posibilidad de ver a Dios, visión que no está determinada por los principios de la razón, sino por los principios de la mística. Esto significa que se trata de un ver a Dios, ya sea por los efectos de la gracia o de la gloria, siempre envuelto en la tiniebla del misterio. Solo así podremos llegar a conocer a Dios tal cual es, es decir, que Él es Dios y nosotros somos creaturas suyas (1 Jn 3, 2).

Sumario: Introducción; 1. El misterio del *Deus absconditus*; 1.1. Punto de partida: *Vere, tu es deus absconditus*; 1.2. Dios permanece *clausum et occultum*; 1.3. Lo oculto de Dios para nosotros; 1.4. El misterio trinitario; 1.5. El misterio de la *incarnatio verbi*; 2. El misterio del *Deus supersplendens in se*; 2.1. Dios sobrepasa (*vicens*) nuestra ciencia; 2.2. Dios está más allá de todos los seres; 2.3. Dios es *supersplendens in se*; 3. La teología mística: acceso al misterio de Dios; Conclusión.