



CONTEMPLACIÓN SILENCIOSA Y REFLEXIÓN AMOROSA: UN ENFOQUE DE LA TEOLOGÍA MÍSTICA

Silent Contemplation and Loving Reflection: A Perspective of Mystical Theology

Rossano Zas Friz *

RESUMEN: La relación entre teología negativa y teología positiva, abordada aquí desde el amor que contempla en silencio y reflexiona sobre lo contemplado, ha tenido durante la primera mitad del siglo XX una primavera que no ha acabado de abrirse al verano de un entendimiento pleno. El artículo vuelve sobre el tema y propone, en la primera parte, una crítica al método utilizado por los estudios académicos sobre la espiritualidad cristiana realizados durante el post-concilio Vaticano II, tanto en ámbito latino-europeo como anglófono. En la segunda parte se propone una renovada perspectiva para tratar el tema desde una aproximación interdisciplinaria que toma inspiración de un nuevo campo de investigación, los estudios contemplativos (*contemplative studies*), que se apoya en la interrelación de métodos de investigación en primera y tercera persona. Esta perspectiva abre la posibilidad de incorporar en la reflexión académica las silenciosas experiencias contemplativas en primera persona, estableciendo las bases para un renovado diálogo entre teología positiva y negativa.

PALABRAS-CLAVE: Contemplación. Mística. Teología positiva. Teología negativa. Reflexión.

SUMMARY: The relationship between negative theology and positive theology approached here from the love that contemplates in silence and reflects on what is contemplated has had a springtime during the first half of the 20th century that has not yet opened up to the summer of a full understanding. The article returns to this theme and proposes, in the first part, a critique of the method used by academic studies on Christian spirituality carried out during the post-Vatican

* Jesuit School of Theology of Santa Clara University, Berkeley, California, United States.

II Council, both in Latin-European and English-speaking countries. In its second part, a renewed perspective is proposed to deal with the subject from an interdisciplinary approach inspired by a new field of research, contemplative studies, which relies on the interrelation of first and third-person research methods. This perspective opens the possibility of incorporating silent first-person contemplative experiences into academic reflection, establishing the basis for a new dialogue between positive and negative theology.

KEYWORDS: Contemplation. Mystic. Positive Theology. Negative Theology. Reflection.

Introducción

San Juan de la Cruz se dirige a la Madre Ana de Jesús en el tercer párrafo del prólogo del *Cántico espiritual B* de esta manera:

Y así espero que, aunque se escriba aquí algunos puntos de teología escolástica acerca del trato interior del alma con su Dios, no será en vano haber hablado algo a lo puro del espíritu en tal manera, pues, aunque a Vuestra Reverencia le falte el ejercicio de teología escolástica, con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, más juntamente se gustan. (JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual B*, 1998, p. 693).

El objeto de esta investigación es explicitar las implicaciones que las palabras del Santo castellano tienen para hoy, con la finalidad de formular un enfoque actualizado de la relación entre teología negativa y teología positiva. Para ello, la primera parte del artículo presenta el desarrollo histórico de la relación entre ambas teologías, tradicionalmente entendida como la relación entre experiencia espiritual y reflexión teológica, para en la segunda formular una renovada interpretación de la misma. Para ello se plantea la necesidad de un enfoque interdisciplinar de base, así como tomar en cuenta los avances de una nueva área de investigación, la de los estudios contemplativos (*contemplative studies*), y profundizar en las repercusiones que esos estudios tienen para el tema, especialmente por la utilización de metodologías de investigación en primera persona, además de las tradicionales en tercera persona.

1 Planteamiento de la cuestión

La primera parte inicia asumiendo la distinción de Jean Leclercq entre teología monástica y teología especulativa como introducción para explicar la herencia recibida a inicios del siglo XX, en que se produce la así llamada 'cuestión mística' y la creación de las cátedras universitarias de teología

ascética y teología mística, disciplinas que evolucionan a lo largo de esa primera mitad de siglo para convertirse en teología espiritual. Se analiza, a continuación, el desarrollo de la teología espiritual durante la segunda mitad del siglo XX e inicios del siglo siguiente y se concluye formulando un juicio sobre ese desarrollo para introducir la segunda parte donde se propone un enfoque renovado de la relación entre teología negativa y teología positiva.

1.1 Teología monástica y teología especulativa/sistemática

Jean Leclercq ha distinguido entre lo que caracteriza como teología monástica y teología escolástica. La primera es una reflexión centrada en la experiencia de la revelación cristiana, ligada a la vivencia de la contemplación de los misterios de la fe, centrada en la Escritura: “supone una cierta experiencia espiritual, derivada de esa y a esa orientada; su finalidad se acercaría más al *credo ut experiar* y no al *credo ut intelligam*, como se da en el caso de la escolástica” (LECLERCQ, 1990, p. 71). Ésta última, que en adelante se nombrará teología sistemática, se separó progresivamente de la contemplación y de la vida de oración, focalizándose exclusivamente en el conocimiento académico, lo cual produce desde finales del siglo XIII un lento pero irreconciliable hasta ahora divorcio entre las dos. Coexisten, pues, dos teologías: una erudita, doctrinal, árida y otra fervorosa y bella literariamente, pero sin doctrina (LECLERCQ, 1990, p. 61).

En realidad, ya desde el siglo V el Pseudo-Dionisio había establecido una triple distinción al interior de la unidad del saber teológico, identificando una teología mística, otra simbólica y la propiamente dicha (hoy, sistemática). Sin embargo, esta distinción respondía a un modo unitario y complementario de tratar sobre Dios: se hacen afirmaciones sobre él –teología simbólica y sistemática– pero negándolas al mismo tiempo, teología mística (PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, 2007, p. 246).

La teología sistemática se circunscribe a la teología afirmativa, sin considerar en su reflexión a la teología negativa, pues la distinción entre ellas había separado “el conocimiento y el amor, la ciencia y la contemplación, la vida intelectual y la vida espiritual, haciéndose necesario inventar una teología nueva, que correspondiese sólo a una parte de la teología tradicional: se la nombró como ‘afectiva’, ‘mística’, ‘espiritual’ o de otros modos” (LECLERCQ, 1990, p. 60)¹. Una necesidad que Jean Gerson (1363-1429) intenta remediar.

En efecto, Gerson retoma en su *Teología mística* (1408) la triple división de Dionisio, precisando que la teología mística “se fundamenta en la ex-

¹ También se puede leer con provecho: PACHO, 2001.

perencia interior de las almas devotas, como las dos otras formas de la teología [simbólica y sistemática] se basan en las operaciones exteriores” (GERSON, 1992, p. 65). El autor alude a la experiencia de la tiniebla divina que trasciende los conceptos y las metáforas porque es un conocimiento experimental e interior de Dios (*cognitiones experimentales de Deo interius*). Y añade: “ninguna experiencia exterior es más cierta que la experiencia interior, juzgada como ciertísima por el alma que la tiene” (GERSON, 1992, p. 69). Además, es una experiencia “mucho más sublime, placentera más allá de todo decir, más sabrosa y penetrante que todo conocimiento proveniente del exterior” (GERSON, 1992, p. 73). Sin embargo, aunque la teología sistemática sea un conocimiento adquirido por razonamiento y no por experiencia, pues no se ha gustado ni saboreado como en la teología mística, no por eso su estudio deja de tener sentido para Gerson, (GERSON, 1992, p. 77). Los dos modos de hacer teología no se excluyen, pero tampoco se identifican. Precisamente, en la no identificación es donde el autor intenta dar fundamento a su teología mística como una nueva disciplina distinta de la teología sistemática.

Gerson establece al interior de la teología mística, un tratado especulativo y otro práctico (GERSON, 1992, p. 215-217), donde la dimensión especulativa de la mística es precedida por el ejercicio práctico, ascético, pues de otro modo no se comprendería. Esta distinción tendrá consecuencias, como se puede constatar en la reflexión de Gian Battista Scaramelli s.j. (1687-1752), de quien se publica póstumamente en 1754 un *Directorio ascético y otro místico*.

El autor italiano fundamenta la separación entre ascética y mística siguiendo la distinción de san Juan de la Cruz entre meditación y contemplación (SCARAMELLI, 1840, v. 1, p. 24-31; p. 75-79). La meditación, propia de la ascesis, “consiste en algunos actos discursivos orientados a mover los afectos”, mientras que la contemplación, que caracteriza la mística, “consiste en una mirada simple del intelecto, de admiración y de amor hacia una verdad divina” (SCARAMELLI, 1943, v. 1, p. 153-221). Pero, además, el autor establece una segunda división al interior de cada una de estas dos partes: la ascética la divide en especulativa y práctica, y la mística, en doctrinal y experimental.

Respecto a la primera, se medita de manera especulativa cuando se discurre sobre las verdades de la revelación para gustar su verdad, así lo hacen los teólogos sistemáticos; pero se medita prácticamente cuando las mismas verdades son consideradas para mover la voluntad y los afectos con el fin de orientar a los fieles a la perfección moral y cristiana. En cuanto a la contemplación, Scaramelli asume la doble distinción de Gerson sobre la mística, llamándola doctrinal y experimental. La doctrinal tiene por objeto los medios para la unión con Dios, mientras que la experimental es “una noticia pura de Dios, que el alma recibe de ordinario en la niebla

luminosa, o, para decirlo mejor, en el claroscuro de la alta contemplación, junto con un amor experimentado tan íntimamente, que hace que ella se pierda a sí misma para unirla y transformarla en Dios” (SCARAMELLI, 1840, v. 1, 2, p. 19).

La distinción entre ascética y mística queda sancionada y se mantiene, más o menos inalterada, hasta entrado el siglo XX (GARCÍA, 2015, p. 111-187), como lo demuestra la creación, por separado, de las cátedras de teología ascética y teología mística en los centros romanos de estudios de los dominicos y de los jesuitas en los años 1917 y 1918, respectivamente (ASTI, 2003, p. 33-43; PABLO MAROTO, 2001, p. 113-140). Esos son los años en que también se desarrolla la ‘cuestión mística’, esa discusión teológica conocida también como la *querelle mystique* dado que se desarrolló principalmente en Francia, aunque no exclusivamente².

1.2 La primera mitad del siglo XX: la cuestión mística y la teología espiritual

A fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX, se va redescubriendo la experiencia mística y se la toma como objeto de estudio. Mientras continúan proliferando libros piadosos ascéticos-prácticos sin mayor fundamento teológico, crece la edición y traducción de autores místicos clásicos, así como la publicación de experiencias místicas en primera persona, lo cual llama la atención de teólogos (ADNÈS, 1980, 936-1939) y de diferentes ámbitos académicos como el de filósofos, antropólogos, filólogos, psicólogos interesados especialmente en la fenomenología de la experiencia mística (BELDA; SESÉ, 1998, p. 23-24)³.

En este contexto, la publicación de la obra de Auguste Soudreau (1859-1946) *Les degrés de la vie spirituelle* en 1896 es como la cabecera de puente para el inicio de esa discusión teológica sobre la mística que se desarrolla durante las tres primeras décadas del siglo⁴. El mérito de la obra es poner nuevamente sobre la mesa el tema de la mística y de la contemplación al interior de la teología sistemática: si la vida cristiana tiene como finalidad la unión íntima con Dios mediante la cual el fiel se une a Él por las virtudes teologales y esto constituye el camino único de la perfección cristiana ¿cómo abordar el tema frente a la reflexión teológica tradicio-

² C. García (2002, p. 15-61) prefiere hablar de *movimiento místico* para referirse a las tres primeras décadas del siglo XX. Su estudio es una síntesis de la controversia de esos años.

³ Bernard McGinn (1991, p. 265-343) propone una detallada evolución de los estudios místicos en teología, filosofía y psicología/estudios comparativos durante el siglo XX.

⁴ Aunque Soudreau replantea el valor cognoscitivo de la contemplación amorosa frente a la teología especulativa, la discusión posterior no se focalizó sobre este punto, más bien se centró en un debate “en torno a la naturaleza de la mística cristiana y la contemplación, buscando principalmente responder a la pregunta sobre una posible llamada universal a la mística.” (BELDA; SESÉ, 1998, p. 24).

nal? Este fue el mismo problema que se plantearon Gerson y Scaramelli en sus respectivos siglos, y ahora reaparece con renovada fuerza en la primera mitad del siglo XX bajo lo que se conoce históricamente como la ‘cuestión mística’.

En efecto, esa ‘cuestión’ no es ajena al desarrollo secular que ha llevado de la teología tripartita del Pseudo-Dionisio hasta la teología ascética y mística de Scaramelli, es hija de ese desarrollo. Los teólogos sistemáticos de ese tiempo quieren dar cabida académica a la mística, replanteada por Saudreau, asumiendo la división de Scaramelli. Ésta se presenta como el modo de incluir en las universidades eclesiásticas, donde reina la teología sistemática, la dimensión experiencial de la vida teologal. En realidad, la creación de las dos cátedras de ascética y mística, que corresponden a la oración meditativa y a la contemplativa, es el intento de incorporar la dimensión orante de la experiencia cristiana en la academia teológica. Sin embargo, hoy se puede interpretar que las nuevas disciplinas se formulan desde unos principios teóricos y prácticos deducidos del contenido de la revelación para ser aplicados en la orientación de la vida espiritual. Es un planteamiento netamente sistemático deductivo. No abordan la contemplación amorosa de Dios (mística) como fuente de un conocimiento existencial, que se expresa en diferentes lenguajes (SORRENTINO, 2007, p. 122-128) para formular la experiencia del Misterio de Dios y la unión a Él.

La situación parece cambiar durante los años treinta, pues el binomio ascético-místico es repensado académicamente y surge la propuesta, que se convierte en una tendencia con fuerza cada vez mayor para asimilarlas en una unidad superior: la ‘teología espiritual’. Es el paso que da Joseph de Guibert⁵. En sus *Leçons de Théologie Spirituelle* tenidas entre las dos guerras mundiales en la romana universidad Gregoriana, de Guibert (1946, p. 16) constata cómo el uso de los términos ascética y mística se utilizan con una “variedad desconcertante,” pues no hay diferencias reales entre los dos términos, sino diferentes perspectivas desde donde los autores los abordan. Razón por la cual propone considerarlos en sentido amplio e implicar ambos en el camino de perfección, pero bajo aspectos distintos, aunque sin separarlos: uno más activo, la ascética, y el otro más pasivo, la mística. Por eso afirma que la vida espiritual “desde sus inicios hasta su culminación, es a la vez ascética y mística, aunque en distintos grados, según las diferentes etapas” (GUIBERT, 1946, p. 17-18). Constata, además, que algunos autores reúnen ascética y mística en una unidad: *teología espiritual*, designando de este modo “el estudio teológico de las cuestiones relativas a la vida espiritual, entendida en el sentido de una vida cristiana más elevada, más plena, más interior, más perfecta [...]”

⁵ Para una lectura más detallada, cf. WAAIJMAN, 2007, p. 432-450 y ASTI, 2003, p. 52-55.

(GUIBERT, 1946, p. 18). Aunque la fórmula no es nueva por entonces, adquiere popularidad progresivamente después de la segunda guerra mundial y su uso se consagra durante el post-concilio Vaticano II (PABLO MAROTO, 2001, p. 126-134)⁶.

En conclusión, se llega al umbral del siglo XX con el intento de formular una teología mística independiente de la teología sistemática (Gerson) y de darle consistencia teológica (Scaramelli). Durante la primera mitad del siglo se la asume académicamente, primero como teología ascética y teología mística, y luego como teología espiritual (de Guibert). Lo paradójico es que el secular intento se realiza desde la teología sistemática, con sus medios e instrumentos conceptuales. Por esta razón, es de suma importancia no confundir la teología negativa/mística de la tradición cristiana con las teologías ascética, mística y espiritual que se desarrollan durante el siglo XX, pues éstas son formulaciones teórico/prácticas de principios que deben orientar la guía de las 'almas' hechas desde la teología positiva/sistemática⁷. No se trata del conocimiento contemplativo/ amoroso, experiencial y 'negativo' de Dios. Pero antes de seguir adelante es conveniente recordar brevemente el tema de la crisis modernista, pues es un precedente del intento actual de reflexionar sobre la vivencia del misterio cristiano.

A principios del siglo pasado se hace sentir fuertemente la necesidad de abordar la asimilación subjetiva del dato objetivo revelado, pero se precisaba para ello de un nuevo método y una nueva manera de entender teológicamente la relación entre experiencia y reflexión. Pero como es sabido, el intento se frustró.⁸ Por esta razón, se puede interpretar el desarrollo de la teología espiritual durante la segunda mitad del siglo XX como la heredera de esa problemática, como se propone en la próxima sección.

⁶ "Existen dos períodos claramente diferenciados. Con anterioridad a los años treinta, predomina la titulación de *ascética* y *mística*, dentro de una ambigüedad de los temas tratados por los distintos autores. A partir de esa fecha, comienza a aparecer la *Teología espiritual* o términos parecidos. Se hace común en los años sesenta, con raras excepciones, y es infrecuente el de *ascética* y *mística*. Eso es lo que demuestran los títulos de los manuales, revistas y diccionarios citados en los dos períodos" (PABLO MAROTO, 2001, p. 136).

⁷ Al final de la controversia, como afirma Pierre Adnès: "Des arêtes vives s'émoüssèrent, des points de vue se rapprochèrent. Mais il s'agissait en fait de positions inconciliables. La controverse finit moins par un accord de principe que par défaut de combattants. La mort avait éclairci leur rang. De nouvelles préoccupations sollicitaient les esprits. L'intérêt pour ce genre de théologie avait baissé. Et il faut avouer que les problèmes demeurent" (ADNÈS, 1980, col. 1937).

⁸ "Después de la oposición de la Iglesia al jansenismo, al quietismo, al fideísmo y al modernismo, se comprende que quien hubiera osado introducir la *experiencia* en el discurso teológico habría chocado no solo con una actitud de desconfianza por parte de la Iglesia, sino también con una dura condena. El Magisterio veía la raíz de todas las desviaciones del modernismo en el agnosticismo, que propugnaba la incapacidad del conocimiento humano para superar el mundo de los fenómenos, y en el inmanentismo, que colocaba el concepto de fe en el más puro subjetivismo" (GARCÍA, 2015, p. 194).

1.3 El desarrollo de la teología espiritual durante la segunda mitad del siglo XX

La superación de la distinción entre teología ascética y teología mística en la teología espiritual ha dado vida a una concepción unitaria de la reflexión sobre el desarrollo de la vida cristiana y de la vocación de todo fiel a la unión con Dios. Con ella se sigue profundizando en la relación entre experiencia cristiana y reflexión teológica. Pero como es imposible presentar en detalle el itinerario de la disciplina desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta inicios del siglo XXI, se reseñan a continuación algunos trabajos que muestran su evolución. Son divididos en dos apartados teniendo como criterio de separación el año 2000. En este año la Facultad de Espiritualidad del *Teresianum* (Roma), de los padres carmelitas, organiza un simposio internacional sobre la teología espiritual que marca el final de una etapa y el inicio de otra (GARCÍA, 2019, p. 19).

1.3.1 Desde los años '50 al final de siglo

Uno de los primeros trabajos que evalúan el desarrollo de la naciente disciplina después del último conflicto mundial es el de Teófilo Urdanoz (1957). Cuando Casiano Floristán (1983) escribe su balance y perspectivas de la espiritualidad, han pasado 26 años del precedente de Urdanoz, constatándose un desarrollo dinámico en la reflexión. Desde los años '80 hasta el final de siglo la investigación académica crece notablemente (ZAS FRIZ DE COL, 2020b, p. 661-663).

En los años ochenta, aparece en escena lo que se ha definido en el área de influjo anglófono como la *Christian spirituality*⁹. Las reseñas de Eugene Megyer (1981) y de Ernest Cousins (1999) ayudan a tener una idea de este período.

Durante este medio siglo el interés se centra en la búsqueda de identidad de la nueva disciplina en el concierto académico de los estudios universitarios. La mística y la contemplación entran a formar parte del nuevo tratado de espiritualidad, pero no se aborda directamente la relación entre la teología positiva y la negativa, aunque se ha superado ya, y olvidado, la distinción entre teología ascética y teología mística. Es clara la tendencia a continuar en la tradición de Gerson, Scaramelli, y de Guibert, es decir, tratar el tema de la relación entre reflexión y experiencia de la revelación

⁹ La *Christian spirituality* es una nueva disciplina que comienza a desarrollarse en las universidades estadounidenses hacia la mitad de los años setenta del siglo pasado, independientemente de la teología espiritual europea. El primer programa de doctorado (Ph.D.) en espiritualidad fue fundado en 1976 en la *Graduate Theological Union* (GTU) de Berkeley (California). "They saw spirituality as phenomenological (studying human experience), hermeneutic, and interdisciplinary (rather than exclusively theological). Their decision still broadly distinguishes the Anglo-American approach to the discipline" (LESCHER, 2015, p. 141).

cristiana desde una óptica propia de la teología sistemática. La razón es muy sencilla: falta un método para investigar la *experiencia* cristiana. Una situación que comienza a cambiar en las décadas siguientes.

1.3.2 El siglo XXI

Como se ha señalado, el año 2000 representa el inicio de una evolución que pone fin a la etapa precedente, centrada en la búsqueda de identidad académica de la teología espiritual. El hito de tal cambio se encuentra en el Simposio Internacional del *Teresianum*, que se focaliza en cinco áreas: historia de la espiritualidad, renovación reciente de la teología espiritual, principios fundamentales, delineamiento de su estructura temática y apertura al futuro (*La teologia spirituale* 2001). Es la primera mirada global al desarrollo histórico y sistemático de la disciplina en la que, considerando su pasado y situación presente, se mira al futuro con una participación a pleno título en la academia teológica.

Sin pretender ofrecer una detallada exposición del desarrollo de la disciplina después del Simposio, cabe indicar el trabajo de Ciro García del año 2002, así como también las investigaciones publicadas después del 2010: Virginia Azcuy (2011), Mario Torcivia (2014), Jesús Manuel García (2015), Rossano Zas Friz De Col (2018, 2020b), entre otros.

Ahora bien, en la década del 2010 aparecen propuestas metodológicas que van a producir un cambio cualitativo en la manera de plantear la disciplina. El surgimiento de diferentes métodos de investigación aplicados a la experiencia cristiana muestra no solo la madurez metodológica que se ha ido alcanzando, sino también la sólida delimitación de su área de competencia: reflexionar lo vivido de la revelación cristiana desde las virtudes teologales¹⁰.

Antes de concluir esta sección, es importante hacer una referencia a la evolución de la espiritualidad en el mundo de habla inglesa y, a continuación, a la reaparición de la reflexión sobre la experiencia mística en la academia teológica. Respecto a lo primero, en el Simposio del año 2000 Steven Payne desarrolla el tema de la enseñanza de la teología espiritual en los Estados Unidos (PAYNE, 2001, p. 319-329) y, años después, en el 2015, Bruce Lescher expone la evolución de los estudios de espiritualidad en ese campo. Focalizando la atención en el ámbito anglófono en lo que va del siglo XXI, la producción académica se ha incrementado progresivamente alcanzando un desarrollo considerable¹¹.

¹⁰ Baste mencionar algunos los trabajos en esta área: GARCÍA, 2013, 2019; GARCÍA, 2015; CAVAZOS-GONZÁLEZ, 2018; CAVAZOS-GONZÁLEZ y ZAS FRIZ DE COL, 2023; ZAS FRIZ DE COL, 2019; 2021a.

¹¹ Como rápida muestra de ese desarrollo, se señalan solamente algunas de los libros más relevantes: WAAIJMAN, 2002; SHELDRAKE (ed.), 2005; DREYER y BURROWS, 2005; LESCHER y

En cuanto a lo segundo, la reaparición de la teología mística, tanto en el mundo latino-europeo como anglófono, puede tener una implicación muy importante para nuestro tema. En efecto, a principios de los años 90, la preocupación de los teólogos espirituales se centra en el estatuto científico de la disciplina, pero se percibe un creciente interés por la mística y la mistagogía. De hecho, desde la segunda mitad del siglo pasado los estudios teológicos sobre la mística crecen constantemente¹² y, hacia el final del siglo, la tendencia se hace mucho más pronunciada¹³. Pero será a partir del nuevo milenio, y cada vez con mayor fuerza conforme va avanzando el siglo, que, entre nuevos programas universitarios¹⁴, conferencias y publicaciones especializadas en el tema, se comienza a percibir que, aunque exista una disciplina académica como la teología espiritual, sin embargo, el interés y los estudios sobre la mística se entienden cada vez más como independientes de esa disciplina¹⁵.

La teología mística, después del siglo XIII, es el fruto de un proceso secular de desarrollo que tiene su raíz en la progresiva separación entre teología positiva y teología negativa. A la teología mística se añade la teología ascética de mediados de siglo XVIII, para unificarse ambas en la teología espiritual de la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XX y especialmente después del paso al nuevo milenio, la teología espiritual ha visto crecer a su lado un renovado interés por la mística y recientemente por la teología mística, independientemente de ella. La sospecha de fondo es: ¿no se está reformulando, más o menos implícitamente, la vieja dualidad ascético-mística en la post-cristiana dualidad

LIEBERT, 2006; PERRIN, 2007; HOWARD, 2008; SHELDRAKE, 2010; TYLER y WOODS, 2012; HOLDER, 2011; CAVAZOS-GONZÁLEZ, 2015; FROHLICH, 2019a. Para una interpretación del desarrollo y significado de los estudios en esta área, desde una perspectiva global, cfr. ZAS FRIZ DE COL, 2016 y 2018.

¹² Para una revisión bibliográfica desde el inicio de los años '90 hasta fines del primer decenio del nuevo siglo, cfr. ZAS FRIZ DE COL, 2005, 2010.

¹³ Por ejemplo, en una búsqueda bibliográfica en la página web de la *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis* sobre la palabra 'mística' en castellano, italiano e inglés entre los años 2012 y 2022 arroja, respectivamente, 951, 400 y 259 títulos entre libros y artículos. Resultan todavía actuales estas palabras: "No cabe duda de que se asiste a un cambio *in progress*: un progresivo retorno a la mística, a la consideración tradicional de la experiencia del misterio como misterio" (ZAS FRIZ DE COL, 2010, p. 67).

¹⁴ En el año académico 1997-1998 se inaugura en la Facultad de Filosofía del Pontificio Ateneo San Anselmo un curso bienal de especialización en 'Filosofía y Mística'.

¹⁵ El mejor ejemplo que cristaliza la tendencia son las palabras de Ciro García en su lección inaugural del curso académico en la Facultad de Teología del Norte de España en 2003. El autor retoma, profundizándolo, el estatuto de la mística cristiana, su relación con la espiritualidad y la teología. Para él, la mística "es el núcleo central de la *fe cristiana*, de la *espiritualidad* y de la *teología*" y solamente a través de ella las otras alcanzan su expresión plena. Además, en la mística convergen las tres "por su referencia esencial al 'Misterio' fundante, acogido por la fe, contemplado en la historia, experimentado en la vida y reflexionado en la teología. En ella se asegura la circularidad entre la *fides quae* y la *fides qua*, en la que alcanza su expresión plena el misterio revelado" (GARCÍA, 2003, p. 46).

teología espiritual – teología mística? ¿no hay una teología mística paralela a la teología espiritual? Este es precisamente el último punto que faltaba formular antes de plantear la cuestión de fondo en el próximo párrafo.

1.4 El planteamiento de la cuestión

Al final del itinerario recorrido en esta primera parte del artículo, la pregunta pertinente para continuar con la investigación es: la teología espiritual, tal como se ha desarrollado durante la segunda mitad del siglo XX, heredera de la *cuestión mística* de la primera parte del siglo, ¿se puede adjetivar como sistemática/positiva o como mística/negativa? En otras palabras, ¿se podría afirmar que la analogía que establece San Juan de la Cruz entre las dos teologías en relación al saber/saborear de la Madre Ana, es la misma relación que los teólogos espirituales establecen con sus lectores? La respuesta parece más bien negativa, pues el desarrollo de la teología espiritual, y de su melliza la *Christian spirituality* del mundo anglófono, heredan el problema no resuelto de la *cuestión mística*, pero sin resolverlo tampoco durante el post-concilio Vaticano II porque se han centrado en un planteamiento metodológico propio de la teología sistemática/positiva: no se ha asumido metodológicamente la experiencia personal propia de la teología negativa. Se trata aquí de la participación en primera persona en la relación amorosa con Dios y en su expresión, no de la implicación personal del investigador en el objeto de su investigación. La diferencia radica en que los métodos en primera persona se aplican sobre la experiencia personal, directa e inmediata del Misterio divino, mientras que la *self-implication* se refiere a las resonancias personales que producen los contenidos teológicos — es lo que Scaramelli definía como teología ascética especulativa. Entonces el problema se plantea en estos términos: ¿es posible acceder a las experiencias en primera persona desde la reflexión académica?

En efecto, los teólogos sistemáticos y espirituales del siglo XXI no elaboran sus reflexiones a partir de lo vivido en primera persona, sino desde lo pensado en el ámbito de la reflexión académica. En cambio, San Juan de la Cruz utiliza la teología sistemática como medio de expresión de lo vivido para quien experimenta el misterio divino, como sucede con la Madre Ana, y por eso hace teología mística. Un ejemplo de esta perspectiva se encuentra en la manera en que el Santo trata el tema del silencio.

En el aviso 17 recogido en la edición de Gerona, exclama él, contemplando al Verbo encarnado: “Mire aquel infinito saber y aquel secreto escondido. ¡Qué paz, qué amor, qué silencio está en aquel pecho divino, qué ciencia tan levantada es la que Dios allí enseña!, que es lo que llamamos actos anagógicos, que tanto encienden el corazón” (JUAN DE LA CRUZ, *Avisos espirituales*, 1998, p. 114). La contemplación “en silencio divino” (JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, 1998, p. 96) inflama de amor al creyente y silencia en él, al mismo tiempo, todo gusto por lo sensible, quedando a

oscuras y privado de todo (JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, I, 1998, p. 165-166). En esa condición, Dios lo purifica e instruye secretamente en la noche oscura para purgar su ignorancia e imperfecciones habituales, naturales o espirituales “que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo”, la cual sabiduría amorosa de Dios produce dos efectos en el alma: “la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios” (JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura*, II, 1998, p. 599). Así, “por esta teología mística y amor secreto, se va el alma saliendo de todas las cosas y de sí misma y subiendo a Dios” (JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura*, II, 1998, p. 666).

El creyente, iluminado y purificado por esa ciencia enamorada en la que brilla el conocimiento de la oscura luz divina, percibe la presencia de la Sabiduría en la creación toda y cómo ésta depende de ella en cada una de sus partes

de suerte que le parece una armonía de música subidísima que sobrepuja todos los saraos y melodías del mundo. Y llama a esta música callada porque, como hemos dicho, es inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces, y así, se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio. Y así, dice que su Amado es esta música callada, porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual. Y no sólo eso, sino que también es *la soledad sonora*.

Lo cual es casi lo mismo que la música callada, porque, aunque aquella música es callada cuanto a los sentidos y potencias naturales, es soledad muy sonora para las potencias espirituales; porque estando ellas solas y vacías de todas las formas y aprehensiones naturales, pueden recibir bien el sonido espiritual sonorísimamente en el espíritu de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas (JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual B*, 1998, p. 793).

La música silenciosa se oye en el silencio de la fe oscura “que es un hábito del alma cierto y oscuro”, y lo es porque “hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción” (JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, p. 226). La fe es una luz que enceguece, pero una ceguera en la que se escucha la música callada en la soledad sonora. Así, el creyente, ciego, sordo y solo, se inflama enamorado sin saber cómo ni por qué, en silencio, silenciosamente.

2 Interdisciplinaridad, contemplative studies e investigación en primera persona

La relación entre contemplación silenciosa y reflexión amorosa, por un lado, frente a la reflexión teológica académica, por otro, es todavía una relación problemática, como se ha constatado en la primera parte del tra-

bajo. La teología espiritual y la *Christian spirituality* se han impostado sobre el mismo esquema de la teología ascética y la teología mística del siglo pasado que, a su vez, reposaba en los cimientos de la teología académica/especulativa con sus métodos 'científicos' en tercera persona, excluyendo las experiencias en primera persona del investigador. Sin embargo, la situación actual podría cambiar.

En primer lugar, está ampliamente aceptado y fuera de discusión el planteamiento interdisciplinar de base sobre el que se aborda la reflexión de la experiencia vivida de la revelación cristiana; en segundo lugar, la aparición y desarrollo de una nueva disciplina como la de los estudios contemplativos (*contemplative studies*) abre la expectativa de un estudio académico de 'lo' subjetivo; y, en tercer lugar, precisamente esta perspectiva abierta desarrolla de nuevos métodos que implican la experiencia en primera persona del investigador.

En la segunda parte del artículo se desarrollan los tres puntos mencionados en el párrafo precedente, con la finalidad de mostrar cómo ellos ofrecen una nueva posibilidad para estudiar la teología negativa con metodología propia, sin por ello asimilarla a la teología positiva. Ello conlleva, también, una nueva idea de teología, como lo enseña la experiencia de los teólogos modernistas: no se puede abordar la experiencia cristiana sin replantear en manera plural el modo de reflexionar lo vivido de la revelación cristiana.

2.1 La interdisciplinaridad en la reflexión creyente sobre lo vivido de la Revelación

El tema se afronta desde la perspectiva de tres autores. En primer lugar, Kees Waijman (2002), quien desde la publicación de su obra sobre los fundamentos, formas y métodos de la espiritualidad a principios de milenio ha ahondado progresivamente en plantear un enfoque interdisciplinar en el estudio de la experiencia cristiana. En la mencionada obra, Waijman formula su posición metodológica sosteniendo que el estudio de la espiritualidad, como experiencia de la revelación cristiana, se formaliza en un proceso en el que intervienen la experiencia del creyente en diálogo con la interpretación teológica e interdisciplinar propia del contexto cultural de referencia. Así se aborda la interrelación humano-divina desde diferentes niveles (WAAIJMAN, 2002, p. 424).

El autor prosigue su reflexión en dos largos artículos (WAAIJMAN, 2007 y 2011). En el primero propone pasar de una aproximación multi-disciplinar de la espiritualidad, donde cada disciplina no-teológica propone su noción de espiritualidad, a una red inter-disciplinar en la que la teología está al centro en relación dialógica con esas disciplinas. En el segundo artículo, retoma lo dicho en el primero y establece su planteamiento de la espiri-

tualidad como teología dividiéndola en tres áreas: espiritualidad bíblica, fundamental y práctica. Imposible realizar este proyecto sin una estrecha interrelación con las disciplinas no-teológicas.

Francesco Asti, el segundo autor, dedica dos capítulos de su libro sobre los desafíos actuales de la mística cristiana a los mismos escenarios de Waaijman, es decir, a la relación de la espiritualidad/mística con las disciplinas teológicas y no-teológicas (ASTI, 2015, p. 143-199; 201-281, respectivamente). Reconoce ampliamente el interés actual de las ciencias humanas por el encuentro del hombre con Dios y la originalidad de la experiencia espiritual cristiana.

El último autor a ser considerado es Jesús Manuel García, muy asertivo con el tema de la interdisciplinariedad en el estudio de la experiencia cristiana: desde el subtítulo de su manual de teología espiritual aparece el tema -epistemología e interdisciplinariedad- al que le dedica el capítulo quinto de la obra (GARCÍA, 2015, p. 296-326). En él toca el tema en relación con las disciplinas teológicas y no-teológicas, formulando la autonomía de la teología espiritual respecto de las primeras y precisando la relación con las segundas. En un artículo posterior, el autor desarrolla ampliamente la evolución del método en lo que él caracteriza como una *teología de la vivencia cristiana* en Occidente, afirmando que el teólogo espiritual está llamado a mantener “una apertura intelectual a lenguajes y aparatos conceptuales de naturaleza pluridisciplinar, una disposición a valorizar, cuando sea útil y necesario, perspectivas e integraciones de puntos de vista científicos diferentes al propio ámbito conceptual” (GARCÍA, 2019, p. 170).

Como conclusión, queda clara la diferencia fundamental de la actitud intelectual de fondo entre el método empleado por los teólogos de principios del siglo XX con la que se ha abierto camino durante el post-concilio Vaticano II: no se trata de pensar ‘lo’ vivido a partir de una teología, sino más bien de reflexionar la vida cristiana desde una actitud teologal que esté abierta desde su raíz a la interdisciplinariedad y también a las disciplinas no-teológicas.

2.2 *Contemplative studies*

Louis Komjathy (2018, p.1) afirma que su libro es la primera introducción detallada a una nueva disciplina¹⁶, “un emergente campo interdisciplinar dedicado a la investigación y educación en la práctica de la contemplación y en la experiencia contemplativa, sin dejar de lado su posible relevancia y aplicación a una grande variedad de actividades”. Por razones de es-

¹⁶ El libro está dividido en ocho capítulos dedicados a diferentes aspectos de la contemplación: teoría, práctica, experiencia, tradiciones, pedagogía, enfoques y perspectivas.

pacio aquí sólo es posible ofrecer una breve información general sobre la nueva disciplina, como programas de estudio, instituciones, encuentros y publicaciones dedicados al estudio sobre la contemplación¹⁷.

En el año 2010 se fundó el *Contemplative Studies Unit*, afiliado a la *American Academy of Religion* (AAR). Desde entonces ha crecido el interés en el área y actualmente existen diferentes programas académicos de estudios sobre el tema¹⁸. Merece particular atención el de la Brown University, con su *Contemplative Studies Initiative* (CSI).

El programa se inició en el 2006¹⁹ y en el 2014 se formalizó como una especialización de la universidad concentrando el interés en la investigación de las bases filosóficas, psicológicas y científicas de la contemplación. Se ofrece a los estudiantes métodos tradicionales de investigación en ‘tercera persona’ propios de las ciencias humanas y sociales para analizar las experiencias contemplativas en la religión, las artes, etc. Estos procedimientos, que neutralizan metodológicamente la injerencia de la subjetividad del investigador, son combinados con métodos críticos de primera-persona “basados en la experiencia práctica de técnicas contemplativas a fin de tener una comprensión integrada de la teoría y práctica de la contemplación en las sociedades y en los individuos que las constituyen”²⁰.

Además del ejemplo citado de la Brown University, existen otras instituciones que se dedican al estudio y difusión de la nueva disciplina²¹, así

¹⁷ ‘Estudios sobre la contemplación’ parece traducir mejor *contemplative studies*. Una traducción literal castellana como ‘estudios contemplativos’ adjetiva el sustantivo ‘estudios’ como ‘contemplativos’, cuando el objeto de estudio es la contemplación y no que el estudio sea contemplativo.

¹⁸ Por ejemplo: UNIVERSITY OF NAROPA. *Center for the Advancement of Contemplative Education*. Disponible en: <https://www.naropa.edu/academics/schools-centers/cace/>. Acceso en: 17 dic. 2022; UNIVERSITY OF MICHIGAN. *Program in Creativity & Consciousness Studies*. Disponible en: <https://smt.d.umich.edu/research-collections/pccs/>. Acceso en: 18 dic. 2022.

¹⁹ Harold Roth explica así el proyecto: “A new field of academic endeavor devoted to the critical study of contemplative states of experience is developing in North America. It focuses on the many ways human beings have found, across culture and across time, to concentrate, broaden and deepen conscious awareness. Contemplative studies is the rubric under which this research and teaching can be organized. In the field of contemplative studies we attempt to: 1. *Identify the varieties of contemplative experiences of which human beings are capable*; 2. *Find meaningful scientific explanations for them*; 3. *Cultivate first-person knowledge of them*; 4. *Critically assess their nature and significance* (ROTH, 2008, p. 19, cursivas del original; ROTH, 2006)!

²⁰ BROWN UNIVERSITY. *Contemplative Studies*. Disponible en: <https://www.brown.edu/academics/contemplative-studies/>. Acceso en: 17 dic. 2022.

²¹ Como, por ejemplo: el MIND & LIFE INSTITUTE. Disponible en: <https://www.mindandlife.org/>. Acceso en: 17 dic. 2022; el MINDFULNESS IN EDUCATION NETWORK. Disponible en: <http://www.mindfuled.org/>. Acceso en: 17 dic. 2022; el SANTA BARBARA INSTITUTE FOR CONSCIOUSNESS STUDIES. Disponible en: <https://sbinstitute.com/>. Acceso en: 17 dic. 2022; y el CALIFORNIA INSTITUTE OF INTEGRAL STUDIES. Disponible en: <https://www.ciis.edu/>. Acceso en: 17 dic. 2022.

como instituciones que organizan encuentros periódicos²², sin olvidar, para completar este panorama informativo, las publicaciones periódicas sobre el tema²³.

Jacob H. Sherman señala que los estudiosos de la espiritualidad cristiana y los de la contemplación comparten la difícil situación de afrontar un 'imperialismo cognitivo' (*cognitive imperialism*): "el más o menos sutil etnocentrismo implicado en considerar las concepciones religiosas, filosóficas y científicas europeas como normativas" (SHERMAN, 2014, p. 212). Harold Roth (2008, p. 3), creador de la expresión, opina que hay un 'imperialismo cognitivo' sutil entre los estudiosos de la religión, que califica de 'etnocentrismo irreflejo'. Impide pensar fuera de los esquemas establecidos, con lo cual los académicos (*scholars*) de la religión "no han escapado ni neutralizado sus prejuicios etnográficos; ellos, simplemente, los han ocultado desde donde continúan a operar" (SHERMAN, 2014, p. 214). Roth y Sherman se explican por esta razón el influjo que sigue ejerciendo hoy la tendencia a reducir la experiencia religiosa a una perspectiva histórica y objetiva propia de los estudios de tercera persona.

A juzgar por lo expuesto, la propuesta metodológica de ruptura con el sistema cognitivo imperante que se avanza desde el frente de los *contemplative studies* se da utilizando métodos de investigación en primera persona, combinados con los tradicionales de tercera persona, pero sin excluir los de segunda persona²⁴. El próximo párrafo ofrece apenas una idea de lo que son esos métodos de primera persona, como introducción a un estudio posterior más detallado para considerar su aplicación al estudio de la contemplación amorosa de la revelación cristiana.

2.3 Métodos de investigación en primera persona

Mary Frohlich, profesora emérita de la *Chicago Theological Union*, enseñó durante muchos años la disciplina de espiritualidad en el mencionado centro de estudios. Un primer artículo suyo del 2001, seguido por otro del 2007, muestran su interés y maestría en centrar el estudio de la espiritualidad en la experiencia vivida (*lived experience*) y también su empeño por darle un método adecuado, que ha ido delineándolo como 'interioridad

²² Encuentros periódicos como las conferencias de la THE ASSOCIATION FOR CONTEMPLATIVE MIND IN HIGHER EDUCATION. Disponible en: <https://acmhe.org/>. Acceso en: 17 dic. 2022; la SUMMER RESEARCH INSTITUTE. Disponible en: <https://barnard.edu/summer-research-institute>. Acceso en: 17 dic. 2022; y los encuentros del INTERNATIONAL SOCIETY FOR CONTEMPLATIVE STUDIES. Disponible en: <https://www.contemplativeresearch.org/>. Acceso en: 17 dic. 2022.

²³ JOURNAL OF CONTEMPLATIVE STUDIES. Disponible en: <https://contemplativejournal.org/about/>. Acceso en: 18 dic. 2022 y el THE JOURNAL OF CONTEMPLATIVE INQUIRY. Disponible en: <https://www.contemplativemind.org/journal>. Acceso en: 18 dic. 2022.

²⁴ Para los métodos de investigación en segunda persona se puede consultar GUNNLAUGSON, 2009.

crítica' (*critical interiority*). Recientemente ha publicado un libro, *Breathed into Wholeness: Catholicity and Life in the Spirit* (2019a) y un artículo *Spirit, Spirituality and Contemplative Method* (2019b).

En el libro propone un cambio de paradigma: pasar de los tradicionales esquemas teológico 'desde arriba' y científico 'desde abajo' a uno desde 'dentro' (*within*): "Teológicamente esta perspectiva se basa en la convicción que el Espíritu de Dios ha sido y está activo siempre y en cualquier lugar de la creación" (FROHLICH, 2019a, p. 11). La ventaja de esta propuesta es que, según la autora, la acción divina en el mundo a través del Espíritu se encuentra tanto en la naturaleza como en los seres humanos, prescindiendo de cualquier particular afiliación religiosa.

Focalizando la atención en los seres humanos, el Espíritu de Dios mora en ellos y "alimenta el impulso espiritual de encontrar y participar en dimensiones cada vez más profundas de comunión con lo que uno percibe como digno de amor. Esto es verdad en todos los seres humanos, incluso antes de que tomen consciencia de ello o busquen explícitamente a Dios" (FROHLICH, 2019a, p. 18). Lo cual tiene, para Frohlich, dos implicaciones metodológicas.

Por un lado, todas las experiencias espirituales humanas pueden ser tomadas como fuente para entender la acción del Espíritu y, por otro lado, esa acción puede enriquecerse con el aporte de las ciencias humanas desde sus metodologías e investigaciones particulares. Aquí es donde la autora recurre a los métodos de estudio en primera persona, pues ofrecen la posibilidad de rigurosidad metodológica para estudiar críticamente la interioridad humana, pero reconoce que se encuentran actualmente poco desarrollados como fuente de datos para el estudio académico de la espiritualidad²⁵. No es posible entrar ahora en detalles sobre la propuesta de Frohlich, pero si conviene presentar una muy breve reseña del desarrollo de estas metodologías.

Desde la década de los noventa esos métodos se están desarrollando y aplicando a diversas disciplinas. El libro editado por Francisco Varela y Jonathan Shear en 1999, *The View from Within. First-person Approaches to the study of Consciousness*, especialmente su artículo en colaboración, *First-person Methodologies: What, Why, How?* marca un hito en la academia. En el 2009 Claire Petitmengin edita una colección de contribuciones en referencia a la publicación de Varela – Shear (*Ten Years of Viewing from Within: The Legacy of Francisco Varela*) y en el 2011 aparece *Re-Viewing from Within*:

²⁵ "What I realize much more clearly now is that what still remains underdeveloped in the academic discipline of spirituality is intensive thought about what is actually involved in accessing lived experience not just randomly or naively, but as a resource that can credibly contribute to academic scholarship. This is the realm of "first-person" and "second-person" methodologies – that is, procedures and skills for systematically accessing lived experience and validating it in a way that is academically credible" (FROHLICH, 2019b, p. 136).

A Commentary on First- and Second-Person Methods in the Science of Consciousness (FROESE; GOULD; BARRETT, 2011). Esto solamente como muestra de un progreso que se consolida y que abre expectativas en el campo del estudio de la experiencia cristiana vivida, pues se trata de métodos que van siendo convalidados por la reflexión académica para acceder a las experiencias subjetivas de un modo lo menos sesgado posible. Por ejemplo, en la reciente publicación de A.-L. Lumma y U. Weger, *Looking From Within: Comparing first-person approaches to studying experience* (2021) los autores ofrecen una visión general y comparativa de los métodos en primera persona para ayudar a los investigadores a escoger el más adecuado para su trabajo.

2.4 Una hipótesis de trabajo futuro

¿Será posible enriquecer los clásicos estudios sobre la experiencia cristiana en tercera persona, propios del ámbito académico (teología positiva) con los más personales y subjetivos métodos en primera persona (teología negativa), como lo hace San Juan de la Cruz, e integrarlos en una unidad? Una propuesta en este sentido es la de M. Visse, F. T. Hansen y C. J. W. Leget en su artículo *Apophatic Inquiry: Living the Questions Themselves* (2020, p. 1). Sostienen una perspectiva apofática (*apophatic approach*) en la investigación, lo cual implica una actitud de no querer comprender el fenómeno directamente, pues es una actitud ligada al deseo de conocer y a su proceso, sino más bien de “estar-con un fenómeno en un estado de no-saber que es como ver-con-el-corazón” desprendiéndose metodológicamente de una necesidad del saber (científico), más bien manteniendo una actitud de silencio y receptividad para mencionar lo que no se puede mencionar. El arte, o los ejercicios espirituales o contemplativos son como indicadores de aquello que nunca se podrá conocer completamente y expresar exhaustivamente, pero a lo que solamente es posible asomarse de manera indirecta y en modo negativo, es decir, dando prioridad a lo que no-es y no a lo que es.

En este punto de la argumentación conviene recordar el texto del prólogo del *Cántico espiritual B* de San Juan de la Cruz citado en la introducción del trabajo. Allí el Santo afirma que si bien la Madre Ana de Jesús no esté familiarizada con “algunos puntos de teología escolástica [sistemática] acerca del trato interior del alma con su Dios” (JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual B*, 1998, p. 693), sin embargo, el Santo espera, hablando “a lo puro del espíritu”, que ella podrá entender igualmente de lo que se trata. La razón es simple: si bien las verdades divinas se entienden por medio de la teología sistemática, que ella no posee, sin embargo, no le falta el conocimiento que proviene del amor, en el cual las verdades divinas no sólo se saben, sino que se saborean en la teología mística. Precisamente, la relación entre ‘saber’ (sistemático) y ‘silencioso saborear’ (amoroso/místico)

es donde se plantea la relación entre teología positiva y negativa. Ellas no se excluyen, pero las verdades divinas se pueden entender y saborear en silencio, sin la reflexión académica, aunque ésta se puede realizar sin el saborear místico. Ese silencioso conocimiento amoroso ¿aporta algún dato al conocimiento teológico académico?

En el ámbito de la teología positiva el conocimiento se expresa y se transmite en la mediación del contenido de los conceptos que se entienden o se deben entender rigurosamente. La atención y el esfuerzo intelectual se concentran en delimitar bien qué se entiende con las palabras que se usan. En la teología negativa, que es siempre una experiencia personal positiva de la Presencia divina, lo que se expresa y se transmite es también un concepto o una imagen, pero lo que se quiere comunicar, en el contenido de los conceptos o en las imágenes que se utilizan, es la resonancia subjetiva de la experiencia del Misterio de la Presencia. Si la comunicación fuese a través del lenguaje académico, la experiencia vivida cabría dentro de los límites de la razón discursiva, cuando, precisamente, la primera nota que la caracteriza es la toma de conciencia del Misterio es que escapa a cualquier delimitación racional.

La Presencia se comunica en el silencio, sin conceptos; quien la experimenta está callado.

En el encuentro inmediato con el Misterio de la Presencia, la mediación a través la cual se da la comunicación no es el contenido de un concepto que se entiende o de una imagen que se percibe, sino la percepción del Misterio divino sin mediaciones de conceptos ni de imágenes en el silencio de la elaboración intelectual. Pero, obviamente, cuando se expresa la experiencia se necesitan los conceptos o las imágenes que manifiestan una actividad mental, sin la cual la expresión sería imposible. Quien narra su experiencia la conceptualiza o la representa plásticamente de alguna manera, pero no dice nada de la Presencia misma, que ha producido la experiencia subjetiva.

Los oyentes, cuando descifran esos conceptos o imágenes, descifran la experiencia subjetiva de quien ha percibido la Presencia, no la Presencia misma. Por eso, la experiencia de la revelación cristiana es mística, porque es experiencia de un misterio que se vive, se razona sobre él, pero que no se puede explicar. Cuando se habla de teología mística lo que hay son conceptos o imágenes que expresan el conocimiento estrictamente experiencial, pero expresan tanto la experiencia misma en su inefable silencio (negativo) como su expresión conceptual (positiva). Por esta razón, en la teología mística del Pseudo-Dionisio no hay algo 'teórico' que sobrepasa el conocimiento estrictamente experiencial, más bien hay algo 'divino' que sí sobrepasa no sólo el conocimiento estrictamente experiencial y teológico, sino la realidad misma.

La unidad de la teología depende de la manera en que se logre una unidad plural en la distinción entre teología negativa y teología positiva, en otras palabras, entre la silenciosa contemplación amorosa que reflexiona y la teología académica. Son dos reflexiones con contenidos y métodos diversos. Seguir planteando la cuestión desde la relación entre la teología monástica y la teología sistemática ayuda a describir la situación, pero no ayuda a la solución. Una nueva teología monástica siglo XXI es pensable si armoniza contemplación y reflexión, pero no desde la actual teología académica, sino desde una teología negativa que tenga un método propio de conocimiento. Por eso ayuda más bien volver la atención a cómo se produce la pluralidad teológica en el Pseudo-Dionisio y en San Juan de la Cruz, en quienes se incorpora el conocimiento obtenido en la niebla divina al conocimiento sistemático de la Revelación. No se trata sólo de reflexionar la revelación de rodillas, sino contemplar amorosa y silenciosamente 'lo' revelado, y reflexionarlo también amorosa y silenciosamente de rodillas.

La separación entre teología negativa y teología positiva implica que la segunda tiene un método para conocer, mientras la primera no. La razón discursiva encuentra recursos y medios para profundizar metódicamente, desde la academia, el contenido de la revelación. Pero ¿hay un método en la academia para profundizar en el conocimiento producido por el amor que contempla silencioso? Aún más ¿es posible afirmar que el amor contemplativo conoce en silencio? Y si conoce silenciosamente ¿de qué tipo de conocimiento se trata? ¿Es asimilable al de la teología sistemática? Este es el punto crucial de la relación entre teología negativa y positiva: ¿qué relación existe entre la silenciosa contemplación que reflexiona amorosamente (teología negativa) y la reflexión teológica que busca comprender para creer (teología positiva)? El equívoco está en plantear la relación entre teología negativa y positiva como la relación entre espiritualidad y teología. Éstas, espiritualidad y teología, en realidad pertenecen al ámbito de la teología positiva. No cabe duda de que en ese sentido se ha desarrollado la teología espiritual, con sus predecesoras las teología ascética y mística, desde fines del siglo XIX.

Ahora bien, un intento de respuesta a la cuestión planteada se bosqueja desde otra cita de San Juan de la Cruz tomada de sus *Puntos de amor*: “Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma” (JUAN DE LA CRUZ, *Puntos de amor*, 1998, p. 104; ZAS FRIZ DE COL, 2020a).

El Hijo es la palabra del Padre, pero esa Palabra “habla siempre en eterno silencio” y “en silencio ha de ser oída del alma.” El hablar del silencio es la luz que ilumina en la noche de la contemplación, que, como dice el Santo en la canción 39, 12 del *Cántico espiritual* B, es noche porque es oscura y por eso la llama teología mística. Sin embargo, en ella se revela la sabiduría secreta y escondida de Dios que sin palabras ni participación de los

sentidos corporales o espirituales “como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo, lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo” (JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual B*, 1998, p. 931-932).

El silencio de la contemplación revela a Dios en la teología mística, “por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios [...], que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe y por eso, la llama san Dionisio *rayo de la tiniebla*” (JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, 1998, p. 258-259). Es un conocimiento que revela la “sabiduría de Dios secreta” (JUAN DE LA CRUZ, 1998, p. 258). La teología mística

es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso. Y, por cuanto Dios le comunica esta ciencia e inteligencia en el amor con que se comunica al alma, esle sabrosa para el entendimiento, pues es ciencia que pertenece a él; y esle también sabrosa a la voluntad, pues es en amor, el cual pertenece a la voluntad (JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual B*, 1998, p. 866).

La relación entre la teología negativa y la positiva se interpreta desde el silencio del Hijo: el Hijo habla desde el silencio, en silencio, secretamente (la teología mística/negativa) mientras la teología sistemática/positiva se comunica con palabras o imágenes (teología sistemática y simbólica, Pseudo-Dionisio). Amor silencioso que contempla y reflexiona en silencio, por un lado, y, por otro, la razón que discurre buscando entender para formular y comunicar las verdades que entiende.

Conclusión

La primera parte del artículo demuestra que la teología espiritual y la *Christian spirituality* del mundo anglófono, desarrolladas durante el post-concilio Vaticano II, pertenecen al ámbito de la teología positiva propia de la academia teológica. Por esa razón, el camino trillado de poner en diálogo ‘teología y espiritualidad’ al interior de la teología positiva excluye la experiencia personal transformativa del misterio en cuanto tal, propia de la teología negativa.

En la segunda parte se demuestra la emergente novedad de hoy: la posibilidad de intentar, al menos como hipótesis de trabajo futuro, una investigación metodológicamente seria sobre la experiencia subjetiva del apofático Misterio cristiano. Este es el aporte del presente trabajo, gracias a la perspectiva interdisciplinaria abierta por la investigación sobre la práctica contemplativa con métodos en primera persona. De ser comprobada por

estudios posteriores, puede significar la incorporación de la dimensión subjetiva en la reflexión académica y la superación de la crisis modernista y sucesivas, pues la dimensión discursiva catafática de la teología se reconciliaría con la silenciosa apofática, unidas en la distinción y distintas en la unidad.

Referencias

ADNÈS, P. Mystique. In: AA. VV. *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique; doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1980. t. 10, col. 1919-1939.

ASTI, F. *Spiritualità e Mistica: questioni metodologiche*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003.

ASTI, F. *Le odierne sfide della mistica cristiana*. Roma: Aracne, 2015.

AZCUY, V. R. La espiritualidad como disciplina teológica: panorama histórico, consensos y perspectivas actuales. *Teología* (Bs. As.), Buenos Aires, v. 47, n. 105, p. 251-280, ago. 2011.

BARDSLEY, L. J., Creatively Exploring Self: Applying Organic Inquiry, a Transpersonal and Intuitive Methodology. *The Qualitative Report*, v. 25, n. 7, p. 1996-2010.

BELDA, M.; SESE, J. *La "Cuestión mística": estudio histórico-teológico de una controversia*. Pamplona: EUNSA, 1998.

BIBLIOGRAPHIA INTERNATIONALIS SPIRITUALITATIS. Disponible en: <https://www.teresianum.net/en/altre-pubblicazioni/bis-bibliographia-internationalis-spiritualitatis/>. Acceso en: 4 dic. 2022.

BROWN UNIVERSITY. Contemplative Studies. Disponible en: <https://www.brown.edu/academics/contemplative-studies/> Acceso en : 17 dic. 2022.

CALIFORNIA INSTITUTE OF INTEGRAL STUDIES. Disponible en: <https://www.ciis.edu/>. Acceso en: 17 dic. 2022.

CAVAZOS-GONZÁLEZ, G. The Study of Spirituality. In: ESPÍN, O. O. (Ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Latinola Theology*. Edited by Orlando O. Espin. Malden, MA-Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2015. p. 421-438.

CAVAZOS-GONZÁLEZ, G. The Socio-Spiritual Method for the Study of Christian Spiritual Classics. [A work in progress, 9 apr. 2018] 2018. Disponible en: https://www.academia.edu/3445684/Socio_Spiritual_Method_for_the_Theological_Study_of_Christian_Spirituality_Updated_April_2018. Acceso en: 23 dic. 2022.

CAVAZOS-GONZÁLEZ, G.; ZAS FRIZ DE COL, R. *Evolving Methodologies in the Study of Spirituality*. Acts of the Joint Conference between the Society for the Study of Christian Spirituality (SSCS) and the Forum of Professors of Spiritual Theology in Italy (FPSTI). *Antonianum Pontifical University, Rome, September 25-28, 2019*. Peeters, Leuven – Paris – Bristol (CT), 2023 (en proceso de edición).

COUSINS, E. Spirituality on the Eve of the New Millennium: An Overview. *Chicago Studies*, Chicago, v. 38, p. 5-14, 1999.

- DELLA CROCE, G. Linee di forza della spiritualità contemporanea. *Rivista di Vita Spirituale*, Roma, v. 39, p. 547-559, 1985.
- DREYER, E. A.; BURROWS, M. S. (Eds.). *Minding the Spirit: the Study of Christian Spirituality*. Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 2005.
- FLORISTÁN, C. Spiritualità: bilancio e prospettive. *Concilium*, v. 19, n.10, p. 1627-1640, nov. 1983.
- FROESE, T.; GOULD, C.; BARRETT, A. Re-Viewing from Within: A Commentary on First- and Second-Person Methods in the Science of Consciousness. *Constructivist Foundations*, Brussel, v. 6, n. 2, p. 254-269, 2011.
- FROHLICH, M. *Breathed into Wholeness: Catholicity and Life in the Spirit*, Foreword by Ilia Delio. New York: Orbis, 2019a.
- FROHLICH, M. Spirit, Spirituality, and Contemplative Method. *Mysterion*, Roma, v. 12, n. 2, p. 129-139, 2019b.
- GARCÍA FERNANDEZ, C. *Teología espiritual contemporánea: corrientes y perspectivas*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- GARCÍA, C. *Mística, Misterio y Teología: Historiografía y criteriología de la mística*. Lección Inaugural del curso académico 2003-2004. Burgos: Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos), 2003.
- GARCÍA, C. Il metodo fenomenologico della Teologia spirituale: Conclusioni del Simposio del *Teresianum*. *Mysterion*, Roma, v. 6, n. 2, p. 172-186, 2013.
- GARCÍA, C. Evolución del método de Teología Espiritual en las últimas décadas. *Mysterion*, Roma, v. 12, n. 1, 2019, p. 15-26, 2019.
- GARCÍA, J. M. *Manual de Teología Espiritual: epistemología e Interdisciplinariedad*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, J. M. Evoluzione del metodo della teologia del vissuto cristiano in Occidente. *Mysterion*, Roma, v. 12, n. 2, p. 140-172, 2019.
- GERSON, J. *Teologia mistica*. Versione italiana con testo latino a fronte a cura di Marco Vannini. Cinisello Balsamo: Paoline, 1992.
- DE GUIBERT, J. de. *Leçons de Théologie Spirituelle*. Toulouse: Editions de la Revue d'Ascétique et de Mystique et de l'Apostolat de la Prière, 1946. v. 1.
- GUNNLAUGSON, O. Establishing Second-Person Forms of Contemplative Education: An Inquiry into Four Conceptions of Intersubjectivity. *Integral Review*, Kings Mills (Ohio), v. 5, n. 1, p. 25-50, jun. 2009.
- HOLDER, A. G. (Ed.). *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Oxford-Malden (MA): Blackwell, 2011.
- HOWARD, E. B. *The Brazos Introduction to Christian Spirituality*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.
- INTERNATIONAL SOCIETY FOR CONTEMPLATIVE STUDIES. Disponible en: [https://www. contemplativeresearch.org/](https://www.contemplativeresearch.org/). Acceso en: 17 dic. 2022.
- JOURNAL OF CONTEMPLATIVE STUDIES. Disponible en: <https://contemplative-journal.org/about/>. Acceso en: 18 dic. 2022.

- JUAN DE LA CRUZ, Santo. *Obras Completas*. 6.ed. Burgos: Monte Carmelo, 1998.
- LA TEOLOGIA SPIRITUALE. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000. Roma: Edizioni del Teresianum – Edizioni OCD, 2001.
- KOMJATHY, L. *Introducing Contemplative Studies*. Hoboken (NJ): Willey-Blackwell, 2018.
- LECLERCQ, J. *Esperienza spirituale e teologia: alla scuola dei monaci medievali*. Milano: Jaca Book, Milano, 1990.
- LESCHER, B. H. Spirituality in the English-Speaking World Since Vatican II: An Overview. *Mysterion*, Roma, v. 8, n. 2, p. 140-152, 2015.
- LESCHER, B. H.; LIEBERT, E. (Eds.). *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra Schneiders, IHM*. New York: Paulist Press, 2006.
- LUMMA, A.-L.; WEGER, U. Looking from Within: Comparing first-person approaches to studying experience. *Current Psychology, Heidelberg – New York, sin numeración en las páginas*. 30 sept. 2021. Advance online publication (2021). Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s12144-021-02277-3>. Acceso en: 5 dic. 2022.
- MCGINN, B. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. In: *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad. 1991. p. 265-343. v. 1.
- MEGYER, E. Theological Trends: Spiritual Theology Today. *The Way*, Oxford, v. 21, n.1, p. 55-67, enero. 1981.
- MIND & LIFE INSTITUTE. Disponible en: <https://www.mindandlife.org/>. Acceso en: 17 dic. 2022.
- MINDFULNESS IN EDUCATION NETWORK. Disponible en: <http://www.mindful.org/>. Acceso en: 17 dic. 2022.
- PABLO MAROTO, D. de. Evolución de la teología espiritual: Siglo XX — de la Teología ascética a la Teología espiritual. In: *La teología spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000, Roma: Edizioni del Teresianum – Edizioni OCD, 2001, p. 113-140.
- PACHO, E. Místicos y teología mística: del siglo XVI al siglo XX. In: *La teología spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000, Roma: Edizioni del Teresianum – Edizioni OCD, 2001. p. 93-111.
- PAYNE, S. The Teaching of Spiritual Theology in the United States of America. In: *La teología spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000. Roma: Edizioni del Teresianum – Edizioni OCD, 2001. p. 319-329.
- PERRIN, D. B. *Studying Christian Spirituality*. New York-London: Routledge, 2007.
- PETITMENGIN, Cl. (Ed.). *Ten Years of Viewing from Within: The Legacy of Francisco Varela*. Exeter: Imprint Academic, 2009.
- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. *Obras Completas*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Presentación de Olegario González de Cardedal. Madrid: BAC, 2007.
- ROTH, H. D. Contemplatives Studies: Prospects for a New Field. In: *Teachers College Records*. New York, v. 108, n. 9, p. 1787-1815, sept. 2006.

ROTH, H. D. Against Cognitive Imperialism: a Call for a Non-Ethnocentric Approach to Cognitive Science and Religious Studies. *Religion East & West*, Ukiah (CA), v. 8, p. 1-26, oct. 2008. Disponible en: https://issuu.com/drbu/docs/issue8_art1_agt_cog_imp/1. Acceso en: 15 dic. 2022.

SANTA BARBARA INSTITUTE FOR CONSCIOUSNESS STUDIES. Disponible en: <https://sbinstitute.com/>. Acceso en: 17 dic. 2022.

SCARAMELLI, G. B. *Il Direttorio mistico*: Indirizzato a' direttori di quelle anime, che Iddio conduce per la via della contemplazione. Bassano: Tipografia Giuseppe Remondini, 1840.

SCARAMELLI, G. B. *Direttorio ascetico*. Edizione curata con rifacimento linguistico dal P. Lorenzo Tognetti S. I. Roma: Istituto Missionario – Pia Società San Paolo, 1943. v. 1-4.

SHELDRAKE, Ph. (Ed). *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*. London: SCM Press, 2005.

SHELDRAKE, Ph. *Explorations in Spirituality: History, Theology, and Social Practice*. New York-Mahwah, NJ: Paulist Press, 2010.

SHERMAN, J. H. On the emerging field of Contemplatives Studies and Its Relationship to the Study of Spirituality. *Spiritus*, Baltimore (MD), v. 14, n. 2, p. 208-229, sept./dic. 2014.

SORRENTINO, D. *L'esperienca L'esperienza di Dio*: Disegno di teologia spirituale. Assisi: Cittadella, 2007. (Convivium Assisiense).

SUMMER RESEARCH INSTITUTE. Disponible en: <https://barnard.edu/summer-research-institute/>. Acceso en: 17 dic. 2022.

THE ASSOCIATION FOR CONTEMPLATIVE MIND IN HIGHER EDUCATION. Disponible en: <https://acmhe.org/>. Acceso en: 17 dic. 2022.

THE JOURNAL OF CONTEMPLATIVE INQUIRY. Disponible en: <https://www.contemplativemind.org/journal>. Acceso en: 18 dic. 2022.

TORCIVIA, M. La teologia spirituale nel Magistero postconciliare. *Mysterion*, Roma, v. 7, n. 2, p. 244-260, 2014.

TYLER, P. WOODS, R. (Eds.). *The Bloomsbury Guide to Christian Spirituality*. London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury, 2012.

UNIVERSITY OF MICHIGAN. *Program in Creativity & Consciousness Studies* Disponible en: <https://smt.d.umich.edu/research-collections/pccs/>. Acceso en: 18 dic. 2022.

UNIVERSITY OF NAROPA. *Center for the Advancement of Contemplative Education*. Disponible en: <https://www.naropa.edu/academics/schools-centers/cace/>. Acceso en: 17 dic. 2022.

URDANOZ, T. Estados actuales de los estudios de teología espiritual. Teología dogmática y teología espiritual. In: VV.AA. *Estado actual de los estudios de Teología Espiritual*: Trabajos del I Congreso de Espiritualidad. Salamanca: Pontificia Universidad Eclesiástica, 1957. p. 137-186.

VARELA F.; SHEAR, J. (Eds.). *The View from Within: First-person Approaches to the study of consciousness*. Bowling Green (OH): Imprint Academic, 1999.

VISSE, M.; HANSEN, F. T.; LEGET, C. J. W. Apophatic Inquiry: Living the Questions Themselves. *International Journal of Qualitative Methods*, Edmonton, v. 19, p. 1-11, 2020.

WAAIJMAN, K. *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*. Leuven-Paris-Dudley (MA): Peeters, 2002.

WAAIJMAN, K. Spirituality – A Multifaceted Phenomenon: Interdisciplinary Explorations. *Studies in Spirituality*, Nijmegen, v. 17, p. 1-113, 2007.

WAAIJMAN, K. Spirituality as Theology. *Studies in Spirituality*, Nijmegen, v. 21, p. 1-43, 2011.

ZAS FRIZ DE COL, R. Verso una nuova teologia mistica? *Rassegna di Teologia*, Napoli, v. 46, p. 586-607, 2005.

ZAS FRIZ DE COL, R. *Teologia della vita cristiana: contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010.

ZAS FRIZ DE COL, R. Christian Spirituality and Spiritual Theology in a Globalized World. *Spiritus*, Baltimore (MD), v. 16, n. 2A, p. 118-135, 2016.

ZAS FRIZ DE COL, R. The Future of the Study of Spirituality. *Studies in Spirituality*, Nijmegen, v. 28, p. 5-18, 2018.

ZAS FRIZ DE COL, R. *The Transforming Presence of Mystery: a Perspective of Spiritual Theology*. Leuven-Paris-Bristol (CT): Peeters, 2019.

ZAS FRIZ DE COL, R. “La parola parla sempre in eterno silenzio”. L’approccio di San Giovanni della Croce. In: *Silenzio, polifonia di Dio*. Atti del Convegno. Pontificia Università Gregoriana, Roma-Civita di Bagnoregio, 2-9 Marzo 2019. Roma: G&B Press, 2020a. p. 133-147.

ZAS FRIZ DE COL, R. Lo sviluppo della teologia spirituale: tra la Cost. Ap. “Sapientia Christiana” (1979) e la Cost. Ap. “Veritatis Gaudium” (2018). *Gregorianum*, Roma, v. 101, n. 3, p. 657-676, 2020b.

ZAS FRIZ DE COL, R. (Ed.). *Il vissuto di Santa Teresa di Lisieux alla luce del metodo teologico-decisionale*. Roma: G&B Press, 2021a.

ZAS FRIZ DE COL, R. La relación entre espiritualidad y teología desde la relación entre lo vivido y lo pensado”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 53, n. 2, p. 325-352, mayo/ago. 2021b.

Artículo sometido en 22.01.2023 y aprobado en 03.04.2023.

Rossano Zas Friz De Col s.j., Doctor en teología y profesor de espiritualidad cristiana e ignaciana en la Jesuit School of Theology of Santa Clara University (Berkeley, California) y profesor invitado en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). [Orcid.org/0000-0003-4263-1591](https://orcid.org/0000-0003-4263-1591). E-mail: zasfriz.r@gesuiti.it

Dirección: 1735 Le Roy Avenue, Berkeley, California
94709 – United States