

01058



**La contemplación
como fundamento místico
en la teología de
San Buenaventura y Ramón Llull**

Tesis para obtener el grado de Maestra en Filosofía

presenta
Diana Alcalá Mendizábal

Director de Tesis
Dr. Mauricio Beuchot Puente

Universidad Nacional Autónoma de México
Junio de 2004





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAB, situando en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Diana Alcalá
Mendizábal

FECHA: 14 Junio 2004

FIRMA: 

Quiero expresar mi agradecimiento al Dr. Mauricio Beuchot Puente por haberme iluminado el sendero con su profundo y sabio conocimiento.

A la Dra. Elsa Cecilia Frost por su profunda dedicación a mi trabajo y por todo lo que me enseñó.

A la Dra. Elsa Cross por haberme motivado desde hace muchos años a explorar el maravilloso sendero de la interioridad.

A mis padres con todo mi agradecimiento y amor...

A Antonio y Ángel, por haberme enseñado tanto...

A Dixan por haber marcado un nuevo horizonte en mi vida...

A la nueva razón de mi existir...

A Santiago y Uma por su sonrisa...

A Zenia, Julito y Julio por haberme abierto su corazón...

A Yadira y Lilian por sus locuras...

A Javier por su eterno apoyo...

A Lucy y al nuevo sobrino...

A Juliana, Evelyn y Ana...

A Aurea...

A todos los seres que me enseñaron algo...

Índice

Introducción	1
Capítulo I Antecedentes Teológicos de la Escolástica	
1. Distinción entre teología, filosofía y mística	4
1.1 Breve distinción entre la teología del periodo patristico y el periodo escolástico	7
1.2 San Agustín:	11
2. Controversias teológicas carolingias	14
2.1 San Anselmo de Canterbury	18
2.2 La teología del siglo XII	21
2.2.1 Pedro Abelardo	22
2.2.2 La Escuela de San Víctor	24
3. La teología de la primera generación	26
3.1 Inicios de la teología franciscana	27
3.2 San Alberto Magno	31
4. La teología de la segunda generación	31
4.1 San Buenaventura	32
4.1.1 Metafísica y ejemplarismo	36
4.1.2 Cosmología	38
4.1.3 Antropología y ética	41
4.1.4 El problema del conocimiento	43
Capítulo II La contemplación en la teología de San Buenaventura	
1. La triple elevación	44
1.1 Cosas corpóreas, realidades interiores y la mente que se eleva a sí misma	45
1.2 La existencia de Dios y la Trinidad	48
2. Las seis potencias del alma	55
2.1 Las seis formas de conocer	57
3. Los seis grados de ascenso a Dios	
Primer grado: Vestigios de Dios en el mundo sensible	
3.1 Cinco sentidos, cinco puertas al conocimiento	58
3.2 El deleite	60
3.3 El juicio	60
4. Segundo grado: Dios en las potencias naturales del alma	63
4.1 Memoria	65
4.2 Inteligencia	67
4.3 Voluntad	70
5. Tercer grado: Los Dones gratuitos	72
5.1 Fe	76
5.2 Esperanza	78
5.3 Caridad	80
6. Cuarto grado: La unidad en Dios	83
6.1 El Ser	83
6.2 Los Atributos del Ser	89
7. Quinto grado: El Sumo Bien	
7.1 Acto puro de amor	92

7.2 Admiración	96
8. Sexto grado: Unión con Dios por amor	
8.1 La contemplación	98
8.2 El silencio	102

Capítulo III La Contemplación en la teología de Ramón Llull

1. Antecedentes	
1.1 Vida y obra de Ramón Llull	103
1.2 Orígenes y fuentes del pensamiento de Ramón Llull	104
2. El arte Luliano	
2.1 Teoría de los elementos	117
2.2 Macrocosmos-Microcosmos	119
2.3 Dignidades Lulianas o Atributos divinos	121
2.4 Gramática combinatoria	125
3. La mística Luliana	
3.1 Pruebas de la existencia de Dios	131
3.2 Facultades o potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad	135
3.3 Las virtudes y los vicios	137
3.4 El pecado	139
4. La Contemplación	
4.1 Oración, devoción, amor y gracia	141
4.2 Realización de los Nombres de Dios o de los Atributos divinos	143
4.3 Contemplación y predicación	146

Capítulo IV Itinerario hermenéutico de la mente hacia la comprensión de la contemplación en San Buenaventura y Ramón Llull

1. El ejercicio filosófico reflexivo es hermenéutico	
1.1 Breve introducción a la hermenéutica	148
1.2 Elementos del acto hermenéutico	149
1.3 La hermenéutica analógica en Beuchot	150
2. Aproximaciones a una hermenéutica analógica-teológica en San Buenaventura y Ramón Llull	
2.1 Ubicación de la alegoría, la metáfora y el símbolo	154
2.2 El símbolo religioso	159
2.3 Aproximación hermenéutica de los símbolos cristianos en San Buenaventura y Raimundo Lulio	162
3. Aproximaciones hacia la comprensión de la contemplación desde la filosofía de la religión	170
3.1 Estructura del fenómeno místico	173
3.2 Hacia el esclarecimiento del método para la comprensión de la contemplación	179

Conclusiones	181
--------------	-----

Bibliografía	188
--------------	-----

INTRODUCCIÓN

Del afán filosófico nace la inquietud por esclarecer un ámbito humano que puede ser muy criticado y controvertido, éste es la experiencia mística de la contemplación. Este afán de discernimiento y clarificación centra su mirada en dos autores franciscanos del siglo XIII, San Buenaventura y Ramón Llull (Raimundo Lulio). Quienes a su vez movidos igualmente por el espíritu de la reflexión hicieron una grandiosa exégesis de los símbolos y metáforas bíblicas; para concebir cada uno de ellos una completa y peculiar filosofía, constituyendo una unidad en su pensamiento de los distintos saberes como los conocemos hoy en día: teología, filosofía y mística.

Este trabajo constituye el intento hermenéutico por escudriñar y comprender los momentos por los que pasa la mente humana en el camino hacia la contemplación; que a su vez analizan San Buenaventura en su *Itinerario de la mente a Dios* y Ramón Llull en el *Libro del ascenso y descenso del entendimiento* y en otras de sus obras.

Este análisis está guiado por el método de la hermenéutica que va paso a paso intentando ascender del nivel de interpretación más simple llamado literal, al más complejo, alegórico y luego anagógico de los símbolos cristianos.

Así el primer capítulo se asomará brevemente a los antecedentes teológicos de la escolástica que son fundamentales para definir el contexto y las ideas que influyeron en el siglo XIII con respecto a la visión del hombre, del mundo y de Dios.

Iniciando con una somera distinción entre teología, filosofía y mística para esclarecer tres saberes que en la actualidad están separados e incommunicables. Pero que tanto en el periodo patrístico como en la escolástica fungen como una unidad del saber.

Luego se da una mera visión panorámica de los autores que se pueden considerar como antecesores del pensamiento tanto bonaventuriano como luliano.

En el segundo capítulo se aborda específicamente el pensamiento de San Buenaventura, tratando de interpretar y analizar los distintos pasos o grados por los que pasa la mente en su ascenso a la contemplación.

Buenaventura habla de las seis potencias del alma, que son las capacidades del individuo que le permitirán el ascenso. De las potencias naturales del alma: memoria, inteligencia y voluntad; de los dones gratuitos: fe, esperanza y caridad; y de los atributos del Ser. Lo anterior explicado a través de seis etapas o grados de ascenso hasta llegar a la contemplación.

El tercer capítulo está dedicado a Ramón Llull o Raimundo Lulio, en la primera parte se dan algunos antecedentes de su pensamiento para poder entrar al esclarecimiento de su arte en su gramática combinatoria que no nada más se puede entender como un arte de la lógica y de la memoria; si no como un arte místico, por llamarle de alguna manera; tesis que se sustentará y explicitará en este trabajo.

Así como los distintos aspectos por los que pasa el ser humano para llegar a la contemplación. Todo esto implica la realización de los nombres de Dios y la predicación como la última actividad del místico.

El cuarto capítulo es una explicitación del itinerario hermenéutico de la mente hacia la comprensión de la contemplación. En otras palabras es un ejercicio interpretativo de la hermenéutica analógica que se considera idónea para la reflexión del pensamiento medieval, en este caso de San Buenaventura y Ramón Llull. Ya que la analogía es la llave que permitirá una interpretación adecuada y cada vez más profunda de los símbolos cristianos como el de la Trinidad y el amor. Los cuales son fundamentales para el entendimiento de la contemplación en los dos franciscanos.

Brevemente en esta parte también se contempla a la fenomenología y a la filosofía de la religión como posible ciencia que podría alumbrar la comprensión de la experiencia mística.

Cada vez que se aborde un concepto o algún símbolo propuesto por San Buenaventura y Ramón Llull se intentará ir cada vez más a fondo, esto significa que el trabajo de esta tesis no sólo es un ejercicio descriptivo de lo planteado por los autores, sino que es un ejercicio reflexivo interpretativo o hermenéutico analógico.

Y justamente ésta es la tesis, que la concepción bonaventuriana y luliana es una hermenéutica ontológico-poética en un caso y en el otro es una hermenéutica combinatorio-parabólica; que no están acabadas, terminadas. Sino que se siguen construyendo cuando son reinterpretadas, la hermenéutica ontológico-poética bonaventuriana es cada vez más profunda en la interpretación cuando se reinterpretan los símbolos que la sustentan.

En este sentido este trabajo no es una descripción de la hermenéutica combinatorio-parabólica sustentada por Llull, sino que es una hermenéutica analógica de la exégesis luliana. Es como decir que la reinterpretación de la interpretación le da continuidad en la vida al símbolo.

La razón de haber puesto los ojos precisamente en San Buenaventura y Ramón Llull obedece a que en ambos franciscanos coincidentemente confluyen varias corrientes del pensamiento, y esto los hace ser de alguna manera la síntesis de la época.

La idea de Dios, tanto de San Buenaventura como de Ramón Llull, como unidad y trinidad contrasta fuertemente con la filosofía griega y ofrece una nueva perspectiva hermenéutica del universo, un nuevo horizonte de comprensión del pensamiento cristiano.

Capítulo I

Antecedentes Teológicos de la Escolástica

1. Distinción entre teología, filosofía y mística

El ser humano ha tratado de encontrar la verdad y ha intentado explicar su mundo, el filósofo impulsado por su natural curiosidad y por el amor al conocimiento se ha preguntado por todo aquello que su mente no ha podido comprender. Han surgido verdades y éstas han permitido el nacimiento y evolución de las ciencias; pero aún existen infinitud de interrogantes. El ser humano todavía no sabe y no se da cuenta de cuál es su razón de ser, tampoco ha podido explicar y comprobar cuál es nuestra fuente de creación. Aunque la química explique en detalle que todo lo que existe se dio a partir de la combinación de los elementos, la gran pregunta es y ¿quién creó esos elementos?, acaso ¿de la nada puede generarse algo?

Tanto la ontología como la teología han enfocado su reflexión a responder a infinitud de cuestiones que no tienen una respuesta evidente e inmediata, que no tienen que ver con lo tangible, con lo material. Los teólogos han hecho entrar en diálogo su razón y su fe para validar las experiencias que se escapan a toda lógica y a la cotidianidad. A esas experiencias se les ha llamado místicas o religiosas a través de la historia y han constituido pilares fuertes en la existencia de la humanidad.

La religión siempre ha permeado la vivencia humana, constituye un importante aspecto individual y social. “Tanto la filosofía como la ciencia, e incluso la misma religión, son importantes para el hombre en la medida que ellas son capaces de ofrecer una visión peculiar y válida del hombre y de la vida, es decir, una cosmovisión que pueda orientar la existencia humana y clarificar el puesto del hombre en el mundo.”¹

La teología surgió en la edad media respondiendo al afán de reflexión del ser humano apoyándose en la fe cristiana. Los teólogos han reflexionado sobre las verdades que creen, operan siempre desde el interior de la fe para comprender el mensaje de Dios y compatibilizarlo con los postulados de la razón. Intentan reconciliar lo que ellos llaman las dos fuentes del conocimiento, la razón y la revelación; ya que la verdad es obra no sólo del

¹ Merino, José Antonio, *Historia de la Filosofía Medieval*, colección Sapientia Rerum, Madrid, BAC, 2001, p.4

logos en acción pensante; sino también en su manifestación. La razón y la fe son entonces para los teólogos dos focos de luz que brotan de la misma fuente: Dios.

¿Cómo se vinculan la razón y la fe? El objetivo de los teólogos medievales es hacer explícita esta relación; quehacer irremediablemente necesario, ya que “si la tarea de toda filosofía es interpretar lo que hay, resulta evidente que la religión, hecho específico del ser humano, debe ser pensada.”²

Por tanto, “la filosofía aplica en su interpretación del hecho religioso un criterio nacido de las exigencias de la mente. Es más crítica y hermenéutica que aceptativa y restauradora. La teología, en cambio, opera siempre desde el interior de la fe”.³

Pero la teología también usa como instrumento la capacidad racional que genera argumentos válidos. De hecho el desarrollo de la lógica en la época medieval es muy significativo.

Las palabras mística, místico vienen de la misma etimología de las palabras misterio, misterioso; cuando en la actualidad escuchamos estas palabras, entendemos lo oculto, lo desconocido e incluso lo incognoscible. En realidad éstos son los significados finales de la evolución semántica de la palabra ‘misterio’, derivada de la latina *mysterium*, como ésta lo es del griego: *μυστηριον*, transl. *Mysterion*. Pero éste no es su significado originario. Su componente básico: *my* es una onomatopeya o sonido imitativo del sonido con la boca cerrada, o casi cerrada, del gemido. Significa ‘tener cerrados la boca y también los ojos’ (piénsese en sus derivados: miopía, miope, etc. En los misterios el *mystés* o iniciado era el invidente, por contraste con el *epoptés*= ‘el que ha visto, vidente’, a saber, el que había superado el tercer grado de iniciación eleusina). Aunque resulte paradójico, en los momentos de más profunda emoción la palabra más elocuente es el silencio. Abatidos por el dolor, exultantes por la alegría o dominados por la ira, el amor o por cualquiera otra pasión, somos incapaces de articular palabras con sentido, a lo sumo emitimos gemidos, tal vez gritos, sin más sentido directo que el emotivo. La modalidad suprema de la *experimentalis Dei Cognitio*, o ‘conocimiento experiencial/vivencial de Dios’, la de los fenómenos místicos, está marcada por la infabilidad o incapacidad de ser comunicada a otros. Como al sol, a Dios sólo se le puede ver a través de su misma luz, en y desde Dios mismo. Pero quien se acerca demasiado al sol o al Misterio/Luz divino corre el riesgo de quedarse invidente y mudo no por falta, sino por sobra o exceso de luz. Es lo que acaecía en algunos ritos iniciáticos de los misterios vigentes en los siglos

² Sahagún Lucas, Juan, *Fenomenología y filosofía de la religión*, colección Sapientia Fidei, BAC, Madrid, 1999, p.62

³ *Ibid.* P. 69

inmediatamente anteriores y posteriores a Jesucristo. Por ello, no extraña que el mismo radical se halle en las palabras: misterio, misterioso, mística, místico.⁴

La mística o lo místico narra la experiencia de un hecho sagrado, como Mircea Eliade le ha nombrado. Pero, ¿qué es lo sagrado? Eliade dice: “Lo sagrado se manifiesta siempre dentro de una situación histórica determinada. Las experiencias místicas, aún las más personales y más trascendentes, están influidas por el momento histórico.”⁵ Aunque Eliade sitúa las experiencias místicas en la historia revelando la situación del hombre respecto a lo sagrado, no quiere decir con lo anterior que cualquier experiencia religiosa sea un momento único, sin repetición posible; algunas experiencias místicas tienen una modalidad universalista, ya que repitiendo la forma en que se realizaron, es posible volverlas a vivenciar. En cambio otras, considera Eliade, pueden ser experiencias religiosas locales, inaccesibles a las demás culturas; porque tal vez no se pudo repetir la forma en que se pudieron realizar, o no se transmitió la experiencia. De cualquier manera, las experiencias místicas se caracterizan por tener, ser o vivenciar la comunión divina pura.

¿Qué significa tener la comunión divina pura?, ¿esto se puede comunicar?, ¿se puede articular con palabras esta experiencia?

Justamente la teología nace de la necesidad de contestar a estas cuestiones o de explicitar racionalmente la experiencia mística. La cual viene de la vivencia humana, pero como es tan personal, tan íntima no es sencillo develar, narrar y mucho menos explicitar, explicar y entender. Pero al fin de cuentas constituye un hecho religioso que se presenta en todas las culturas y debe ser pensado.

⁴ Guerra Gómez, Manuel, *Historia de las religiones*, colección Sapientia Fidei, BAC, Madrid, 1999. p.133

⁵ Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad, 2000. p. 65

1.1 Breve distinción entre la teología del periodo patrístico y el periodo escolástico

Este estudio estará concentrado en el esclarecimiento del concepto de contemplación en la teología de San Buenaventura y de Ramón Llull. Pero antes de asomarse a su pensamiento, se tocarán algunos puntos fundamentales de la teología anterior a estos dos franciscanos.

Así de manera muy breve relataré lo que algunos historiadores de la teología narran. En cada periodo se puede profundizar mucho, pero aquí no se hará esto, solo se retomarán los aspectos teológicos realmente importantes para poder abordar y entender a San Buenaventura y Ramón Llull.

Algunos historiadores han periodizado a la historia de la teología a partir de la generación apostólica y se habla con frecuencia de teología bíblica, teología neotestamentaria, teología paulina, etc. Esta es la etapa fundacional de la historia de la Iglesia cristiana, ya que de aquí surge el intento de la reflexión de los libros sagrados, de las escrituras, escritos bajo la inspiración del espíritu santo.

Los cristianos, recibiendo el legado de los apóstoles y dejándose iluminar por él, pusieron en juego todos los recursos de su inteligencia para profundizar en ese depósito, con el deseo de asimilarlo plenamente, de defenderlo frente a críticas o equívocos, de plasmarlo en obras y transmitirlo eficazmente a las generaciones sucesivas.⁶

A partir de estas especulaciones sobre los libros sagrados, se puede dividir la historia de la teología en tres partes: el periodo patrístico, el periodo escolástico y el periodo moderno y contemporáneo. Para nuestro propósito, aquí sólo se tocarán los dos primeros periodos.

En el periodo patrístico se encuentran los primeros autores cristianos, en otras palabras, los padres apostólicos. Ellos se expresaron mediante cartas u homilías.

La autoridad de los Padres de la Iglesia será otro criterio de verdad y de certeza en toda la Escolástica, pues la tradición y la autoridad representan los presupuestos y la garantía de estar en la verdad.

⁶ Illanes, José Luis, Saranyana, Joseph Ignasi, *Historia de la teología*, colección Sapientia Fidei, Madrid, BAC, 1996, p. XVII.

Pero los paganos dirigían constantemente fuertes críticas al pensamiento cristiano y esta situación provocó la necesidad de que los padres apostólicos respondiesen a las críticas de la fe; de esta manera aparece la literatura apologética o de defensa, que desembocó en un vibrante diálogo entre fe y razón. Esto surge a mediados del siglo II.

Se inició un proceso de cristianización del mundo helenístico y romano que se extendió a lo largo de varios siglos, hasta culminar en los siglos III a V.

Cada vez fue más indispensable profundizar en la reflexión y explicación de la fe cristiana, ya que la aparición de las sectas y herejías exigía fundamentación del verdadero camino a Dios.⁷

A su vez se divide el periodo patrístico en tres etapas fundamentales: la etapa de iniciación o formación de la teología patrística que se extiende desde fines del siglo I hasta comienzos del siglo IV, es la época de los Padres apostólicos, de los Padres apologistas, de los primeros escritos antiheréticos y de las primeras discusiones teológicas.

La segunda etapa abarca los siglos IV y V, es la verdadera edad de oro de la Patrística, hecha posible por la conjunción de la paz que se disfruta desde principios del siglo IV, al cesar las persecuciones y la maduración ya alcanzada por el pensar cristiano.

La tercera etapa, la final, se extiende hasta el siglo VIII, en el periodo de transición entre la antigüedad tardía y la Edad Media.

Autores del periodo patrístico: San Atanasio, San Basilio, San Cirilo de Jerusalén, Clemente de Alejandría⁸, Orígenes, San Gregorio de Nisa⁹, San Justino, Tertuliano, Eusebio de Cesarea, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín.

⁷ Las sectas gnósticas se presentan en el mundo cristiano como herejías o grupos separados que afirman ser poseedores, frente a la fe común, de una sabiduría –gnosis- de salvación. No tienen su origen en la tradición bíblica, si no que utilizan expresiones y términos de aquélla al servicio de sus propias concepciones. Se ha querido ver en ellas a veces el resultado de una helenización radical del cristianismo, pero en realidad la teosofía mágica y esotérica de las gnosis parece proceder de raíces orientales, revestidas por términos de la filosofía griega en su penetración en el mundo cultural del helenismo. Carnals, Vidal, *Historia de la Filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1980, p. 19

⁸ El ideal del gnóstico cristiano Clemente: “conócete a ti mismo” es el punto de partida, y quien alcanza a conocerse a sí mismo conocerá a Dios: “el hombre en el que habita el *logos*, no varía ni finge, tiene la forma del *logos* y se hace semejante a Dios” *Ibid.*, p.29

⁹ En San Gregorio de Nisa se introduce la interpretación, que pasó a los otros padres capadocios y a los padres latinos del siglo IV, del texto de Moisés “Yo soy el que soy”, como punto de partida para una definición ‘ontológica’ de la divinidad. En San Gregorio de Nisa la influencia del neoplatonismo le lleva a insistir también en la metafísica del bien difusivo, no como una superioridad del bien sobre el ente, sino como la afirmación extática y efusiva del ser. Su teología trinitaria da así razón del origen eterno del *logos* y del Espíritu Santo. *Ibid.*, p. 36

escolástica propugnó un método analítico y discursivo que dio un amplio campo a la especulación racional iluminada por la fe.”¹³

Es evidente que la evolución del pensamiento en esta época se ve sustentado de alguna manera por la mejoría en las condiciones sociales, por el aumento del nivel cultural del clero secular y por la aparición de las órdenes mendicantes con mayor movilidad apostólica, por los pensadores árabes, la filosofía aristotélica y platónica.

Las exigencias didácticas de las especulaciones y enseñanzas de la filosofía escolástica generaron un nuevo tipo de argumentación: las *Summae*.

Dentro de la escolástica se pueden ver cuatro fases: la alta escolástica que va del 1100 al 1300, las figuras más representativas: Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y el beato Juan Duns Escoto.

La baja escolástica, del 1300 al 1500, época en parte creadora y en parte decadente en cuanto a su reflexión, las disquisiciones se pierden de los núcleos centrales de la fe.

La escolástica renacentista, de comienzos a mediados del siglo XVI, surgen obras literarias e históricas provenientes del humanismo renacentista, como los dominicos Tomás de Vío y Melchor Cano. Y la escolástica barroca que se extiende desde mediados del siglo XVI hasta el siglo XVII en el que se inicia un periodo de fuerte decadencia después de Domingo Báñez y Francisco Suárez.

Una vez entendido el panorama histórico de la teología escolástica, se procederá a vislumbrar algunos elementos teológicos importantes.

En la teología monástica, el maestro vertía en los discípulos el fruto de su experiencia espiritual, construyendo la teología no como una ciencia en sentido estricto, sino desde el corazón, por eso había cantos. Un filósofo que pretende entender con su razón esto de “desde el corazón”, realmente es algo que se sale de todo entendimiento. ¿Cómo va a ser teología, algo que brota del corazón?

He aquí la diferencia metódica entre el filósofo que enseña desde la razón y el teólogo cristiano que enseña desde el corazón. Uno genera argumentos, el otro desde su fe fundamenta su creencia y también genera argumentos. Ahora ¿qué puede transmitir un canto que no puede mostrar un discurso argumentativo?

¹³ *Ibid.*, p. XX

Este método de la sola fe ya no podía sostenerse tan fácil en las escuelas, ya que el pensamiento en las escuelas se desarrolló bastante y había que seguir debatiendo las herejías, había que seguir evangelizando, había que seguir respondiendo a las preguntas; así, a raíz del desconocimiento casi absoluto de las grandes cuestiones metafísicas, se produjo un hiperdesarrollo de la lógica. En la obra de San Anselmo de Canterbury se puede observar este desarrollo del pensamiento como herramienta para defender su verdad.

La filosofía medieval se caracteriza y se distingue específicamente por su contenido doctrinal y por su horizonte espiritual, que, desde San Agustín, y más concretamente, desde San Anselmo, sigue la máxima: 'entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender' (*Intellige ut credas; crede ut intelligas*) (San Agustín, *Sermo* 43 c.7 n.9). Sobre esta base se apoyará y se desarrollará la filosofía cristiana medieval. Si antiguamente el filósofo trataba de afrontar, con las solas fuerzas de la razón, los grandes problemas existenciales sobre Dios, el mundo, la historia, etc., a partir de ahora, la fe se alía con la razón para ver, justificar y presentar racionalmente esos mismos problemas. Fe y razón se conjugan y se hermanan simultáneamente en el mismo pensador, que generalmente era teólogo y filósofo al mismo tiempo.¹⁴

Antes de desentrañar las controversias carolingias y la teología de San Anselmo, nos remontaremos a un teólogo que realmente dejó huella en el periodo patrístico y que marcó con su pensamiento todo el desarrollo posterior de la edad media. Su presencia es ineludible y abordándolo (de manera muy breve) será más sencillo entender la teología de la escolástica. Es sin duda San Agustín.

1.2 San Agustín

San Agustín (354-430), toda su vida fue una constante búsqueda de la verdad. Su espíritu luchó por obtener seguridad interior.

Todo su pensar está al servicio de la vida misma que se trata de analizar, clarificar y descubrir su razón de ser, de vivir, y de morir. A este grupo pertenece Agustín, hombre genial e inteligente, pero apasionado y profundamente cordial. Fogoso retórico y agudo metafísico. Personalidad señera en la que, por una parte, culmina la patrística, y, por otra, se ponen los presupuestos fundamentales para el desarrollo de la filosofía medieval¹⁵

¹⁴ Merino, *ob. cit.* p. 25

¹⁵ *Ibid.* p.47

A los diecinueve años encontró en la lectura del *Hortensius*, diálogo de Cicerón, el primer despertar de su espíritu filosófico. En seguida lee las Escrituras, las cuales no le satisfacen en su búsqueda; se adhiere a la secta de los maniqueos, ya que aparentemente le ofrecían un pensamiento religioso y racional a la vez.

“Tampoco le satisfizo este camino, porque proponía, vestido con los ropajes de la razón, un conjunto de absurdos basados sólo en la autoridad de sus doctores”.¹⁶ Luego comienza a prestar atención a las doctrinas escépticas, pero fue breve el periodo y abandona definitivamente el maniqueísmo.

“El recorrido que siguió le hizo ver la limitación de la razón humana para alcanzar ese mundo y la necesidad de una fe que sólo halló en la revelación cristiana”¹⁷ San Agustín dijo:

La verdad que la razón alcanza sólo es una representación de la verdad que existe por sí misma, por lo que para alcanzar las verdades inteligibles, que superan el orden sensible, es menester que el hombre sea iluminado. De aquí que la razón se muestre insuficiente y limitada, porque la verdad inteligible y su fundamento, la verdad misma, no son producto de las potencias humanas, sino sólo un descubrimiento de la razón, que requiere la afirmación de otro camino. Un camino que está en el interior del hombre, puesto que la verdad está dentro de él: ‘En el hombre interior habita la verdad’ dice en uno de sus más afamados textos. <*In interiore homine habitat veritas*>, *De vera religione*, 39, 72.¹⁸

Para Agustín la experiencia interna constituye el camino de la verdad, ya que el alma, al descubrir su verdad interna, descubre a Dios y él es el fundamento último. La apropiación de la verdad no se consigue por el conocimiento del mundo, sino por la fe. La sola razón no es suficiente. Fe y razón se tienen que fundir. “Entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender” (*Ergo intellige ut credas, crede ut intelligas*, *Sermo XLIII*, 7,9).

La verdad es superior y más excelente que la razón: es la que regula y trasciende al alma, porque la verdad no es otra cosa que las ideas o arquetipos ejemplares que están en la mente de Dios, modelos sobre los que Dios forma el universo. Pero como estas ideas no se diferencian de Dios, la verdad, entonces es Dios mismo. Descubrir la trascendencia de la verdad significa para la razón humana descubrir la existencia de Dios, porque al percibir la realidad que posee los atributos de necesidad, eternidad e inmutabilidad, está descubriendo los atributos que son propios de Dios, el Ser mayor que el cual nada hay: ‘Si yo te

¹⁶ Guerrero, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 1996, p. 28

¹⁷ *Ibid.*, p.26-27

¹⁸ *Ibid.*, p.30

demonstrara que hay algo superior a nuestra mente, confesarías que es Dios, si es que no hay nada superior. Aceptando esta confesión tuya, te dije que bastaba, en efecto, demostrar esto. Porque, si hay algo más excelente, este algo más excelente es Dios; si no lo hay, la misma verdad es Dios' (*De libero arbitrio*, II, 15, 39.)¹⁹

Las tres principales facultades agustinianas del alma son la memoria, el entendimiento y la voluntad, que se manifiestan en el hombre y también en la Trinidad divina. Esta clasificación de facultades es muy importante, ya que San Buenaventura (que explicitaremos en el segundo capítulo) las retoma de San Agustín.

Ser, saber y amar son las tres determinaciones progresivas de la unidad del alma que muestran la unidad de la Trinidad divina.

San Agustín también analiza el problema del tiempo, y aclara que este problema se haya enmarcado en una meditación sobre las relaciones entre eternidad y tiempo que son inconmensurables. "No se pueden comparar entre sí, porque la eternidad es lo que permanece, mientras que el tiempo es lo que siempre acaba, lo que nunca permanece. La eternidad es permanencia; el tiempo es sucesión. La eternidad es presente total; el tiempo no está nunca totalmente presente. La eternidad es; el tiempo fue o será. Por consiguiente, lo que distingue al tiempo de la eternidad es el cambio. La eternidad es inmutable."²⁰

La creación del universo implica la creación del tiempo, antes de la creación sólo existía Dios, inmutable e intemporal, no había tiempo, puesto que éste requiere del movimiento. La creación es el principio del mundo y el principio del tiempo, jamás ha habido tiempo sin mundo, ni mundo sin tiempo. Dios es eterno, presente.

Lo que no cambia, lo que siente el tiempo como duración del movimiento, es la conciencia, es el alma misma, donde el pasado se conserva y está presente como recuerdo, mientras que el futuro está presente como expectación, como esperanza.

Cuando medimos el tiempo, medimos un presente, porque todos consideramos que lo único real es el presente. Pero ¿qué realidad tiene el presente? Hay aquí una aporía: el presente, único tiempo real, debería, para ser tiempo, tener alguna duración, y, para ser real, no tener ninguna. Si el presente no tiene ninguna duración, no es tiempo. Pero, si tiene

¹⁹ *Ibid.*, p.35

²⁰ *Ibid.*, p.40

duración, estamos de nuevo ante el problema: el pasado ya no es, el futuro todavía no es, sólo el presente es.

La noción de tiempo presente parece contradictoria: si es tiempo, no puede ser sólo presente; si sólo es presente, no es tiempo. La contradicción desaparece cuando el tiempo deja de ser buscado fuera y es buscado dentro. Porque el tiempo está en el interior del hombre, donde se revela la existencia del tiempo como una cierta extensión (*distentio*) del alma que, al hacer posible la coexistencia del pasado y del futuro en el presente, permite percibir la duración y efectuar la medida. El tiempo depende del alma humana, que es la única que puede tener representación del pasado y del futuro en el presente. El tiempo es una especie de *distentio animi*, de estiramiento del alma, que ha de entenderse como recuerdo del pasado y del futuro en el presente.²¹

En su obra *La Ciudad de Dios*, San Agustín ve la urgencia de que en esta ciudad vivan los hombres unidos por el vínculo del amor divino, ya que el hombre común se ha olvidado de Dios, se ha olvidado del amor divino y solo vive amándose a sí mismo, se ha convertido en idólatra de sí mismo.

Toda metafísica de San Agustín podría ser implicada así en los tres grandes temas que llamamos 'la prueba de Dios por las verdades eternas', 'la doctrina de la iluminación' y 'el ejemplarismo'. El ascenso de la mente a Dios se sintetiza en la clásica prueba, cuya posibilidad de realización por el hombre explica la teoría de la iluminación, que a su vez halla su último fundamento en la concepción de las ideas ejemplares eternamente existentes en la mente divina.²²

Tanto San Buenaventura como Ramón Llull toman el ejemplarismo de San Agustín y lo desarrollan de manera personal.²³

2. Controversias teológicas carolingias

Con el fallecimiento de San Juan Damasceno en el 749, se puede señalar el comienzo del periodo escolástico y medieval. También acontece el cambio en el reino franco, de la dinastía merovingia por la dinastía carolingia en el 751. "En esa fecha, Pipino el Breve se hizo coronar rey, con el consentimiento del romano pontífice, inaugurando la

²¹ *Ibid.*, p.42

²² Carnals, *ob.cit.* p.53

²³ Este tema del ejemplarismo será expuesto más adelante.

nueva dinastía. Al morir, Pipino entregó el reino a uno de sus hijos, Carlomán, quien lo pasó, por fallecimiento prematuro, a su hermano Carlomagno.”²⁴

Carlo Magno fue un gran gobernante e introdujo en su reino a los intelectuales más renombrados de aquella época. Les dio cabida en su corte formando una especie de Academia itinerante; aunque su sede preferida era la ciudad de Aquisgrán, en la confluencia actual de Holanda, Bélgica, Alemania y Francia.

Entre los colaboradores que Carlomagno eligió destaca Alcuino de York (730-840) era un clérigo inglés, exmaestro de la escuela catedralicia de York. Dirigió la escuela palatina introduciendo el estudio del *trivium* y el *cuadrivium*. Preparó distintos opúsculos teológicos contra el adopcionismo hispano y contra la iconoclastia (en seguida se explicarán estos conceptos).

Se atribuyen a Alcuino los llamados *Libros carolingios* que tuvieron una participación destacada en la controversia iconoclasta. Alcuino permaneció bastante tiempo con Carlomagno en intensa producción intelectual, se retiró a la abadía de San Martín de Tours en el año 801.

Rabano Mauro (776-856) fue monje benedictino en Fulda y Tours donde fue discípulo de Alcuino. Se trasladó a Alemania, su obra *De universo* fue una especie de enciclopedia del saber de su tiempo. También comentó las *Sagradas Escrituras*, aquí destaca el *corpus* paulino y un tratado *De institutione clericorum*, manual para la formación de los clérigos de la época.

En el ámbito cultural carolingio se generaron cinco controversias teológicas importantes, desde el año 776 hasta mediados del siglo siguiente:

- a) El culto a las imágenes
- b) El adopcionismo hispano
- c) Controversia predestinacionista
- d) Controversia eucarística
- e) El *Filioque*

El culto a las imágenes: Esta querrela tuvo tres fases importantes. La primera, que fue de opresión iconoclasta, duró desde el año 725 al 780.

²⁴ Illanes, *ob.cit.* p. 6

Durante este tiempo, y bajo el emperador León III el Isaurio (714-740), se procedió a la destrucción de las imágenes, especialmente en el año 725. El siguiente emperador, Constantino V (740-755), impuso absolutamente la iconoclastia en un concilio celebrado en el año 753. La segunda etapa, de restauración católica, entre el año 780 y el año 813, fue posible gracias a la emperatriz Irene y al patriarca San Tarasio. El II Concilio de Nicea (VII Concilio Ecuménico), celebrado el año 787, definió la legitimidad del culto a las imágenes. El tercer momento del debate (813-842) supuso el retorno a la iconoclastia.²⁵

Esta querrela del culto a las imágenes tuvo fundamentalmente dos sentidos: por un lado la confusión del uso de las palabras y por el otro lado, siendo éste el sentido más profundo de la controversia, el temor a caer en la idolatría de las imágenes²⁶, perdiéndose el verdadero sentido simbólico que tienen éstas.

Con respecto al uso de las palabras; en griego para el culto a Dios se usaba *latría* y para el culto a los santos se usaba *dulía* o de honor y *prosquinesis* que significa veneración (adoración). Esta última palabra, que significa adoración, expresaba el culto *latría*, pero también podía significar veneración. ¿Cómo usar la misma palabra para Dios que para los santos? Sólo se podía adorar a Dios. Evitaban por todos los medios hablar de adoración con relación a los santos y a la virgen María. Del uso incorrecto de las palabras y del temor por la idolatría se pasó a la prohibición de la exhibición de las imágenes.

La controversia adopcionista tuvo tres protagonistas principales. Por parte adopcionista, el arzobispo Elipando de Toledo (†809) y el obispo Félix de Urgel (†818); y, como testigo de la doctrina católica, Alcuino de York. La controversia tuvo tres fases. Comenzó cuando el arzobispo mozárabe Elipando descubrió errores trinitarios en la predicación de Magencio, legado de Carlomagno, y, al disputar con él y exponer la fe católica, el propio Elipando incurrió en errores cristológicos. Sostuvo, en efecto, que Jesús en cuanto hombre no es hijo natural de Dios, sino solamente hijo adoptivo.²⁷

Esta idea tuvo seguidores, Carlomagno tomó cartas sobre el asunto y convocó un sínodo (792) en Ratisbona obligando a Félix de Urgel a negar la herejía, pero fue condenado, Carlomagno lo envió a Roma, en donde el papa Adriano I hizo abjurar de sus errores a Félix, quien pudo regresar a su diócesis. En el 794 Félix fue nuevamente condenado junto con Elipando. En el 799 se celebró un nuevo sínodo y Alcuino refutó

²⁵ *Ibid.*, p. 8

²⁶ Adorar sólo a las imágenes como objetos y no a Dios.

²⁷ *Ibid.*, p. 10

punto por punto a Félix, quien volvió a abjurar de sus errores, se retiró a Lyon donde murió en el 818.

La controversia predestinacionista tuvo su origen en una lectura descontextualizada de ciertos pasajes de San Agustín. Este, en polémica con los pelagianos, había predicado con gran energía la voluntad salvífica universal de Dios, pero, al mismo tiempo, y quizá llevado por la pasión de la polémica, parecía haber afirmado, en concreto, que los que se salvan, se salvan porque Dios los predestinó a la salvación, mientras que los que se condenan, se condenan porque Dios los abandonó a su suerte.

San Agustín estaría viendo el problema desde la perspectiva de las relaciones entre la libertad y la gracia. En tal perspectiva, previstas las respuestas que el hombre habría de dar en el futuro y las gracias que Dios habría de concederle, a unos los predestina a la salvación y a otros parece abandonarlos a su condenación eterna. El análisis agustiniano es muy complejo y difícil, y por esta razón puede haber sido la causa de que el problema quedase momentáneamente acallado, pero no resuelto y volviese a brotar con gran virulencia a mediados del siglo IX.²⁸

El protagonista de la controversia predestinacionista fue el benedictino Godescalco. La controversia eucarística se desarrolló a mediados del siglo IX. El monje Pascasio Radberto, benedictino de la abadía de Corbie escribió un opúsculo *De corpore et sanguine Domini*, Ratramnio de Corbie compuso una obra con el mismo título en contra del opúsculo de Pascasio. La obra de Pascasio es el primer tratado monográfico acerca de la eucaristía. En él se defiende explícitamente la identidad entre el cuerpo histórico de Cristo y su cuerpo eucarístico y, al mismo tiempo, se sostiene que hay una diferencia entre el modo de estar o de ser de Cristo cuando vivía en Palestina.

En otros términos, que no es lo mismo estar en la eucaristía que estar físicamente ocupando un lugar en Galilea. “La presencia eucarística es una presencia espiritual, y lo que se manifiesta al exterior a través de los sentidos es el signo o figura de otra realidad profunda que solamente es perceptible por medio de la inteligencia.”²⁹

El Filioque es una controversia que nos remonta al periodo patrístico.

²⁸ *Ibid.*, p.11

²⁹ *Ibid.*, p.12

El símbolo de Nicea, 325, al referirse al Espíritu Santo, se había limitado a decir: < *et [credo] in Spiritum Sanctum*>, [creo] en el Espíritu Santo. Posteriormente en el Primer Concilio de Constantinopla (831), sufrió una importante ampliación. Se añadía al <*et in Spiritum Sanctum*> de Nicea un texto muy largo: <*et in Spiritum Sanctum, dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas*> (Y el Espíritu Santo, señor y vivificador, que procede del Padre, con el Padre y el Hijo juntos, debe ser adorado y glorificado, quien habló a través de los Profetas). Pero el obispo de Palencia parece haber empleado de una manera oficial, por primera vez, un añadido al símbolo de Nicea-Constantinopla: <*et in Spiritum Sanctum dominum et vivificantem, qui ex patre filioque procedit*> (Y el Espíritu Santo, señor y vivificador, quien del Padre y del Hijo procede).³⁰

Esta frase se usó hasta el siglo VIII. Paulino de Aquileya sostuvo el correcto uso de este término y Carlomagno lo incorporó a la liturgia. Luego la frase se desaprobó en atención a los griegos y los francos no la quitaron de su liturgia. Dos siglos más tarde, Benedictino VIII la usó en su liturgia.

La incorporación de la frase tuvo consecuencias nefastas para la unión con los griegos; ya que luego usaron al *Filioque* como base para un duro ataque a la Iglesia latina, se interpretó el término <proceder> en su sentido más estricto, como procedencia de un principio sin principio. Esto significaba que el Espíritu Santo procede del padre, se decía además que tenía un segundo coprincipio, el hijo, así: o bien que el padre y el hijo constituían una única persona, o bien no eran un principio sin principio. En el primer caso se negaría la trinidad de personas y en el segundo se falsificaría el genuino sentido del término <proceder>.

2. 1. San Anselmo de Canterbury

Uno de los últimos grandes en la teología monástica fue San Anselmo³¹ (1033/34-1109), “Concibió la relación entre lógica y ciencia sagrada de tal manera, que inauguró los

³⁰ *Ibid.*, p.13

³¹ Anselmo nace en Aosta, al norte de Italia, en 1033. Fue Abad del monasterio de Bec (Normandía), en donde escribió las siguientes obras: *Monologion* (Soliloquio), cuyo primer título fue *Exemplum meditando de ratione fidei*, *Proslogion* (Coloquio), titulado al principio *Fides quaerens intellectum*; *De grammatico*, *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, *De incarnatione Dei*, *Liber de Fide Trinitatis*. En 1093 fue nombrado arzobispo de Canterbury, en donde compuso *Cur Deus homo*, *De concordia praescientiae et*

principios de un análisis lógico y filosófico del discurso teológico y estableció las bases para la constitución de la teología como ciencia”³²

Su fuente de inspiración fue San Agustín y en sus obras hay una declaración de que es monje cristiano y solo le interesa Dios. < Puesto que creemos que Dios es la verdad y puesto que decimos que la verdad está en muchas otras cosas, quisiera saber si, siempre que se habla de la verdad, debemos confesar que ella es Dios> (*De veritate* cap. I).

El hombre sólo tiene un modo de contemplar a Dios, por medio de la comprensión intelectual de su fe. La fe para San Anselmo no es pasiva, inactiva, sino activa, estudiosa. Los enunciados y los mismos contenidos de la fe se deben clarificar, en su coherencia y en sus conexiones internas, y se deben exponer de un modo racional y desde sus implicaciones lógicas, estructurándolos y organizándolos en un sistema comprensivo para ofrecer su inteligibilidad desde un sistema global e integrador. “Este método racional no es una racionalización de la fe, sin tan sólo un medio para elaborar racionalmente los mismos contenidos revelados. Es necesario creer porque sólo la creencia otorga la gracia de aquella razón que la misma razón no puede dar.”³³

<No intento, señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender> (*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*) (*Proslogion*, II).

En sus dos obras principales, *Monologion* y *Proslogion*, San Anselmo presenta dos caminos diversos, pero complementarios, para demostrar la existencia de Dios. En el primero elabora las pruebas *a posteriori*, el segundo la prueba *a priori*.

a) pruebas *a posteriori*: en el *Monologion* presenta varias formas o pruebas de la existencia de Dios, pero todas ellas tienen un esquema común: en la llamada prueba cosmológica se parte de los efectos para llegar a la causa, del particular al universal y del universal a Dios.

praedestinationis necnon gratiae cum libero arbitrio, Meditationes, etc., muriendo en 1109 cuando estaba aún reflexionando sobre el origen del alma. Merino, *ob.cit.* p. 112

³² Guerrero, *ob.cit.*, p. 119

³³ Merino, *ob.cit.* p. 112

“Todo lo que hay, existe en virtud de alguna causa, pero como la nada no puede causar nada, habrá que buscarla en una realidad existente, contingente o absoluta. Dado que lo contingente no puede ser causa originante última, debe encontrarse en la realidad absoluta, es decir, Dios.”³⁴

b) prueba *a priori* o argumento ontológico: en el *Proslogion* desarrolla un argumento ontológico, mediante el cual, partiendo de la misma idea de Dios, se pueda llegar a su existencia. Pensar a Dios desde el pensamiento mismo.

El pensamiento encuentra en él mismo la idea de un ser, el ser supremo o sumo que se puede pensar (*id quo malus cogitari non potest*). Si este ser sólo existiera en la mente, no sería el mayor ser pensable, pues se podría pensar en otro ser que existiera no sólo en la mente, sino también en la realidad. Por lo tanto, la misma idea del ser sumo o supremo implica que exista, no sólo en el pensamiento, sino también en la realidad.³⁵

Esta prueba ha sido muy discutida desde entonces hasta el presente. Están los defensores y los que la rechazan. Estos últimos generalmente acusan a San Anselmo de dar un salto incorrecto del orden lógico al orden ontológico.

La prueba anselmiana del argumento ontológico la retomarán San Buenaventura, Descartes y Leibniz.

Pero hay que verla e interpretarla a la luz de la corriente platónico-agustiniana, en donde se da una fusión intrínseca y necesaria entre el orden ideal y la realidad existencial, y no según la corriente aristotélico-conceptualística, en donde el concepto se obtiene por abstracción de las cosas sensibles mediante un proceso mental. El secreto del realismo de las ideas consiste en que no se da en él un pensar totalmente vacío, sino que existe una fusión intrínseca y necesaria entre el orden ideal y la realidad existencial. Para la comprensión profunda del pensamiento anselmiano no se puede hacer desde la perspectiva conceptualista aristotélico-tomista, sino desde la propia dinámica de la fuerza de la idea según la corriente platónica y agustiniana.³⁶

³⁴ *Ibid.*, p. 114

³⁵ *Ibid.*, p. 114

³⁶ *Ibid.*, p. 116

2.2 La teología del siglo XII

La vida en la Europa de finales del siglo XI tuvo cambios positivos, en la economía, en la explotación agrícola, en el comercio. En pocas palabras hubo un rápido crecimiento, todo esto se debió al gran progreso de las artes mecánicas; lo que repercutió en la agricultura, en la arquitectura, en la industria y en los transportes. Las cruzadas abrieron nuevas rutas comerciales del Mediterráneo.

Mientras tanto, en la península ibérica proseguía la reconquista. Toledo fue tomado por los cristianos en 1085 y Zaragoza en 1118.

“En Toledo, desde 1125 aproximadamente, se establecería la célebre Escuela de Traductores, en la que serían vertidas al latín, vía romance castellano, las principales obras de la filosofía griega, debidamente comentadas por los filósofos árabes. Este hecho tendría, a partir del 1200, una gran influencia en las escuelas teológicas de París”.³⁷

No se puede pasar por alto a Anselmo de Laon, alumno de San Anselmo de Canterbury, quien se convierte en maestro de la escuela catedralicia de Laon en Francia, a finales del siglo XI y los primeros años del siglo XII.

Se le considera sistematizador del método escolástico basado en las <quaestiones> y las <sententiae>. Con su hermano Radulfo inició la *Glossa ordinaria*, que fue la explicación de la Biblia usada en las escuelas. Esta obra fue continuada por su discípulo Gilberto de Auxerre y acabada por Pedro Lombardo. “A su escuela se atribuyen importantes progresos terminológicos; por ejemplo, el paso del binomio *sacramentum* y *res sacramenti* a la tríada *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* y *res tantum*, que fue después tan oportuna para distinguir entre la gracia sacramental y el carácter sacramental, y para explicar la reviviscencia de la gracia.”³⁸

³⁷ Illanes, *ob. cit.* p. 25

³⁸ *Ibid.*, p. 27

2.2.1. Pedro Abelardo

Para el siglo XII mayor número de personas incursionaba en el ámbito de la cultura, se reestructuraron los centros docentes de la cristiandad y se reguló la *licentia docendi*. Las escuelas catedralicias cobraron gran auge ya que ahí se enseñaban los conocimientos de las artes liberales y de la doctrina sagrada a los laicos, eran escuelas libres. Se convirtieron en escuelas urbanas. Las ciencias y las letras tendieron a secularizarse, a adquirir una legítima autonomía fuera de la escuela del servicio divino.

El siglo XII fue el siglo de los goliardos, grupo de intelectuales que promovió una cultura laica dentro de la ciudad. La institución de la *licentia docendi* permitió aumentar el número de maestros y de programas. Al existir más maestros, cuyo prestigio fue creciendo, disminuyó la importancia de la escuela catedralicia, ya que la mayoría acudía a las escuelas urbanas. Este aumento de la enseñanza llevó a que los maestros y los alumnos se asociaran en la *Universitas magistrorum et scholarium*, originando la Universidad. Surgió entonces un nuevo tipo de maestro, una nueva profesión, la del intelectual.

Claramente expresó Pedro Abelardo la especificidad de este nuevo oficio surgido en las ciudades del siglo XII, cuando afirmó < una insoportable pobreza me impulsó entonces a volver a impartir clases, porque no servía para cavar y me daba vergüenza mendigar. Así, pues, recurriendo al arte que yo conocía, me vi obligado al oficio de la lengua en lugar del trabajo manual.>³⁹

La escolástica fue al principio la ciencia y el método de razonamiento. Después se amplió el sentido y se llamó escolástica a toda la filosofía religiosa de la Edad Media. Por medio de ésta se pretendía acceder a la comprensión del misterio divino.⁴⁰

La teología se constituyó en disciplina autónoma con Pedro Abelardo, recurriendo al razonamiento lógico y a la dialéctica. “El objeto del conocimiento fue siempre Dios, pero ahora se buscó no a través de efusiones sentimentales, sino mediante la razón natural.”⁴¹

Pedro Abelardo fue el que consagró la escuela teológica de París. El fue fundamentalmente un controversista, un dialéctico extraordinario, aficionado a las cuestiones lógicas. Provocó dos intensas polémicas con Guillermo de Champeaux, la

³⁹ Guerrero, *ob.cit.*, p.136

⁴⁰ “El problema de la escolástica consistía en hacer comprensible al ser humano la verdad revelada para, así, ser vivida. Se trataba, pues, de transmitir verdades existenciales y de educar para la vida”. Merino, José Antonio, *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 1993, p. XXV

⁴¹ *Ibid.*, p. 137

primera en el año 1100 y la segunda en 1105. Abelardo intentaba combatir el hiperrealismo de Guillermo y demostrar su incoherencia. “Advirtió con toda claridad que los universales son concepciones del espíritu y que, por tanto, la predicabilidad es una cuestión lógica.”⁴² Su solución fue insuficiente, pero rompió con el hiperrealismo.

Abelardo incurrió en ciertas imprecisiones trinitarias, que fueron advertidas por San Bernardo. Abelardo era creyente convencido, con mucha fe, lo muestra en su *Introductio ad theologiam*, “Pero le fallaba la herramienta filosófica. No advirtió que los nombres abstractos, referidos a cualidades esenciales, se predicaban propiamente de la esencia divina, de modo que no hay tres omnipotentes ni tres dioses.”⁴³

Son dignas de consideración algunas tesis cristológicas abelardianas y muy importantes fueron sus doctrinas éticas. Él insistió, reaccionando frente a un excesivo extrinsecismo de la teología moral, en que la fuente principal de moralidad no reside en la obra hecha, sino en la intención, es decir, en el fin del agente; lo más decisivo sería el *finis operantis* y no tanto la obra hecha, el *opus operatum*, ni tampoco la acción u operación misma (*operatio*). En este contexto, es buena la intención que resulta verdaderamente agradable a Dios.

Pedro Abelardo fue el sistematizador del método escolástico en su obra *Sic et Non*. Que consiste en afirmar una proposición, artículo de fe; y luego negarla; para en un tercer momento darle solución a la aparente antinomia.

Pedro Abelardo retoma la palabra *theologia*, para caracterizar la ciencia de manera sistemática y ordenada de la revelación, en sus dos obras de madurez más importantes: *Introductio ad theologian* y *theologia christiana*. Y decimos retoma la palabra *theologia* porque ya antes los griegos la utilizaban para los mitos relativos a las divinidades, los Padres de la Iglesia la evitan, pero él la retoma dándole el uso que conocemos en la actualidad.

San Bernardo de Claraval (1090-1153) a los 22 años se entregó a la vida solitaria, luego entró a la abadía de Citeaux, luego fue destinado a fundar un nuevo monasterio en Clairvaux. San Bernardo intervino en distintos asuntos de gran trascendencia eclesiástica y política. Luchó contra el cisma de Anacleto II (1130-1138) que se había opuesto al papa

⁴² Illanes, *ob.cit.*, p. 28

⁴³ *Ibid.* p. 30

Inocencio II. Combatió contra los errores de Abelardo. Escribió más de trescientos sermones, algunas obras de espiritualidad, sobre todo su *Comentario al Cantar de los cantares* entre otras obras.

Destacó por sus doctrinas místicas. Para Bernardo, las artes liberales no son una ayuda imprescindible para alcanzar a Dios y conocerle, sino más bien una dificultad. “La Filosofía puede ser origen de orgullo y de soberbia.”⁴⁴

En su obra cumbre de la mística, *Comentario al Cantar de los Cantares*, explica que, cuando el alma ha alcanzado el amor espiritual, está ya plenamente purificada y puede ser elevada a la unión mística, el *spirituale matrimonium*, es decir, ser conducida al tálamo nupcial del esposo. “Esta unión es un fenómeno sobrenatural, intermitente y de corta duración y no frecuente. Es obvio que sus palabras no se deben interpretar como si la humanidad santísima de Cristo fuese un obstáculo para entrar en la unión; no constituye, en absoluto, un estorbo, sino un camino necesario según la providencia ordinaria de Dios.”⁴⁵

2.2.2 La Escuela de San Víctor

La abadía de San Víctor, próxima a París, comunidad bajo la regla de San Agustín, es uno de los centros culturales y espirituales de la época. “el carácter general de la Escuela de San Víctor es el de una especulación al servicio del misticismo, que se despliega como sistematización teológica, y que utiliza al servicio de la doctrina sagrada la dialéctica y los saberes profanos.”⁴⁶

Las figuras más eminentes de la Escuela son Hugo y Ricardo de San Víctor. Hugo (1110-1141) era un gran enciclopédico, su idea central era la de conseguir la unidad del sistema del saber y su ordenación a la vida contemplativa. Tiene varias obras como su *Didascalion*, comentarios a las Escrituras y a las obras del pseudo Dionisio Areopagita y su tratado de teología mística titulado *De contemplatione et eius speciebus*.

Su demostración de la existencia de Dios es importante para la evolución de la filosofía escolástica.

⁴⁴ *Ibid.* p 34

⁴⁵ *Ibid.*, p.35

⁴⁶ Carnals, *ob.cit.* p.142

Hugo de San Víctor se mantiene fiel a un concepto unitario de <filosofía> que integra bajo la fe todo el saber humano, y culmina a través del triple grado de *cogitatio meditatio* y *contemplatio* en la vida de contemplación mística que anticipa el goce de Dios en que consiste la felicidad del hombre.⁴⁷

Hugo demostró con sus obras una comprensión teológica extraordinaria, Tomás de Cantimpré lo llamó <segundo Agustín>, también Tomás de Aquino apreció su obra, citándola varias veces.

Ricardo de San Víctor († 1173) ha pasado a la historia por sus grandes tratados, *De Trinitate*, sobre la santísima Trinidad, en la obra describe el ascenso de la mente hasta el conocimiento de los misterios sublimes de la divinidad en la ascensión de Jesucristo. Pero con una diferencia: Cristo ascendió corporalmente y nosotros ascendemos espiritualmente.

Formula una máxima:

No nos conformemos con la noticia de las cosas eternas que tenemos por la fe, sino que aprehendamos también la noticia que tenemos por la inteligencia, si acaso todavía no hemos alcanzado la noticia experiencial. Ricardo considera que la fe se complementa con el conocimiento experimental o místico y con el intelectual o de la razón. Por ello, cuando parezca que la fe nos ofrece misterios que se presentan como contrarios a la razón, procuremos profundizar más en los argumentos racionales, y comprobaremos que la razón nunca se opone a la fe.⁴⁸

Otras grandes obras: *Benjamin Minor* y *Benjamin Major* y *Comentarios al Cantar de los Cantares*.

Ricardo estableció sistemáticamente los grandes principios de la espiritualidad victoriana. El proceso de ascenso contemplativo hacia Dios se divide en seis fases. Las tres primeras consisten en descubrir a Dios a partir de las criaturas inferiores, leyendo en el libro de la creación, y viendo allí la mano divina. La cuarta etapa de la contemplación pretende descubrir a Dios en el alma, viendo que ésta es imagen de Dios. Las dos etapas finales buscan encontrar la verdad en sí misma, es decir, ver a Dios directamente. Luego distingue tres tipos de contemplación. Una primera es la contemplación humana, en la cual la mente, por sus propias fuerzas, concentra su atención sobre el objeto que estudia. Una segunda forma es divino-humana, por la cual Dios ayuda al hombre por medio de su gracia y el tercer grado, estrictamente divino, consiste en una gracia poderosa que embarga la actividad del espíritu humano y lo eleva al exceso de la mente. Este *excesus mentis* es la contemplación en sentido propio. Los

⁴⁷ *Ibid.*, p. 143

⁴⁸ Illanes, *ob.cit.* p.39

Victorinos distinguieron, pues, entre la contemplación estrictamente intelectual y la contemplación sobrenatural, que es el núcleo de la oración mística.⁴⁹

Lo anterior nos permite percatarnos de que la Escuela de San Víctor tendrá bastante importancia en el desarrollo de la mística de San Buenaventura.⁵⁰

3. La teología de la primera generación

En esta etapa se recibe a Aristóteles en la Universidad y se da la plenitud de la teología escolástica. Las traducciones de Boecio (†524) permitieron que Aristóteles se difundiera en el siglo XII. La entrada de Aristóteles en París junto con la paráfrasis de Avicena y posteriormente los comentarios de Averroes produjo un gran impacto en el ambiente universitario. La invasión de otras filosofías distintas al platonismo y al neoplatonismo produjo inquietud de la Iglesia. Así un sínodo parisino prohibió la lectura (*lectio*) de los libros peripatéticos de la filosofía natural; por el uso indiscriminado del legado aristotélico. La segunda prohibición se hizo en 1215, esta prohibición se aplicaba sólo a los maestros de artes, a los teólogos no. Esto causó un tremendo caos y los alumnos y profesores se pusieron en huelga en 1229. Gregorio IX designó una comisión para examinar y expurgar la obra aristotélica. Pero esto no se pudo realizar. En realidad se sospechaba que la obra estuviese contaminada por la filosofía árabe. Todavía hasta 1268, 1270 y 1277 seguía la sospecha.

Se pueden situar autores teológicos importantes en esta primera generación como Guillermo de Auxerre (1144/49-1231), Alejandro de Hales⁵¹ (1185-1245), Felipe el Canciller (1170-1236), Guillermo de Alvernia (1180-1249), Juan de la Rochelle (†1245), Roberto Grosseteste (1170-1253), San Alberto Magno (1199-?).

⁴⁹ *Ibid.*, p.40

⁵⁰ En el siguiente capítulo analizaremos estas propuestas acerca de la contemplación.

⁵¹ "Alejandro de Hales es el eslabón que engarza la antigua tradición agustiniana con el agustinismo nuevo, que San Buenaventura va a constituir definitivamente. Las doctrinas más características de Alejandro de Hales que han de transmitir a sus discípulos y a casi toda la escuela franciscana, son la de la universalidad de la materia y de la pluralidad de las formas sustanciales. Esta doctrina la veremos incorporada a la síntesis doctrinal de San Buenaventura. Lo mismo sucede con su tentativa por completar la teoría aristotélica de la abstracción con la teoría agustiniana de la iluminación." Gilson, Etienne, *La filosofía en la edad media*, Madrid, Pegaso, 1946, p.115

Estos acontecimientos contra la lectura de Aristóteles y la entrada de la filosofía árabe afectó de una u otra manera al pensamiento filosófico de los autores antes mencionados.

Guillermo de Auxerre pudo contemplar el desarrollo de la universidad hasta la gran huelga de 1229-1231, durante la cual falleció. Escribió la célebre *Summa aurea*.

Alejandro de Hales, en sus años de sacerdocio secular realizó un importante comentario a las Sentencias lombardianas, llamado *Glossa Sententarium*. Alejandro fue el creador del método universitario de las cuestiones disputadas.

Felipe el Canciller ocupó ese cargo en la Universidad de París hasta su muerte. Escribió *Summa de bono* que constituye un pequeño tratado acerca de las propiedades trascendentales del ser.

3.1 Inicios de la Teología Franciscana

Antes de referirnos a los primeros teólogos franciscanos, es importante destacar algunos rasgos característicos de la vida y pensamiento de San Francisco de Asís (1182-1226). En 1205 enferma en Espoleto y tiene una visión que marca el principio de su conversión, busca la soledad, cuida a los leprosos y repara las iglesias de la región. En 1209 tuvo la revelación de su misión y funda la Orden Franciscana también llamada de Frailes menores. La base de sus enseñanzas estaba fundamentada en Cristo y su predicación se centraba en la pobreza y la humildad.

Los pasajes evangélicos en los que se inspiró San Francisco: ‘Si quieres ser perfecto ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres y te granjearás un tesoro en el cielo’ (Mat. 19,21); ‘si alguien quiere venir en pos de mi, niéguese así mismo, tome su cruz y sígame’ (Mat. 16,24); ‘nada llevéis para el camino, ni bastón, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni tengáis dos túnicas’ (Marc., 6,8)⁵²

En 1209 Inocencio III aprueba y da permiso a San Francisco para predicar, los frailes menores se distribuyeron por toda Europa viviendo una absoluta pobreza y predicando con su ejemplo, en “1217, Francisco dividió a Europa en provincias de su Orden y señaló para cada una de ellas ministros provinciales que las gobernasen”⁵³

⁵² Rubial, Antonio, *La hermana pobreza, el franciscanismo de la edad media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, 1996, p.16

⁵³ *Ibid.*, p. 17

Establece en la Orden varias reglas, entre ellas, la regla de 1221 señaló lo que sería la base de la espiritualidad franciscana: “vivir en obediencia, en castidad y sin propio y seguir la doctrina y vida de nuestro Señor Jesucristo.”⁵⁴

Así, era un requisito indispensable para entrar a la Orden el dar todas las riquezas personales a los pobres,⁵⁵ que las vestiduras debían ser viles, que los frailes menores fueran pobres de espíritu y sirvieran a los demás, que no podían apropiarse ni defender los lugares donde habitasen, que se debían conformar con lo estrictamente necesario para el sustento, para lo cual podían trabajar o en última instancia pedir limosna, pero nunca recibir dinero, que nunca llevaran nada para el camino ni usaran cabalgaduras.

En 1220 Francisco va a oriente para predicar ante el sultán de Egipto, “regresa a Italia al tener noticias de una crisis en la Orden provocada por el choque de las corrientes de laxistas y de espirituales,”⁵⁶ en 1222 prosigue sus peregrinaciones y agotado por la fatiga, se retira a la ermita de Fonte Colombo, cerca de Rieti.”⁵⁷

En 1225 cae gravemente enfermo, en 1226 pasa el invierno en Siena y, al empeorar, es llevado a Asís donde compone el *Canto al Hermano Sol* y muere.

Desde la muerte del fundador de la Orden en 1226 hasta el final de la Edad Media, el franciscanismo se fue adaptando a las condiciones históricas y fue evolucionando. Las reglas que había impuesto San Francisco a la Orden fueron tomando algunos matices, aunque el ideal de la pobreza permanecía intacto, la novedad era la introducción del interés por los estudios dentro de la Orden. “San Buenaventura, destacado por su ciencia, estaba firmemente convencido de que un apostolado menos restringido y una educación científica no eran incompatibles con el ideal franciscano.”⁵⁸

⁵⁴ Ibid., p. 18

⁵⁵ Este culto a la pobreza llevó a algunos miembros de la Orden hacia la herejía de los *fraticelli*, que atacaba a la jerarquía eclesiástica y que se negaba a obedecer al Papado. Estos heterodoxos franciscanos, lo mismo que los espirituales, simpatizaban con las doctrinas del abad benedictino Joaquín de Fiore (muerto en 1202).

⁵⁶ Hubo dos núcleos de descontentos extremistas de los cambios de la aplicación del ideal franciscano: por un lado los espirituales o zelantes que defendían la obligatoriedad del testamento del fundador y la práctica de la pobreza y disputaban sobre la aceptación de privilegios, el estudio y la obligación del trabajo manual. Por otro lado, la minoría que buscaba nuevas atenuaciones a la regla, sobre todo promoviendo una mayor laxitud en el mandato de la pobreza. Esta tendencia dio origen a los conventuales o claustrales. Los principales focos de los espirituales se localizaban en Francia meridional (Pedro Juan de Olivi) y en Italia (Ángel Clareno y Ubertino de Casale). Al parecer el resto de Europa ignoraba estas querrelas internas. Rubial, Antonio, *ob. cit.*, p. 23

⁵⁷ Abreu Gómez, Ermilo, *San Francisco*, México, Oasis, 1986, p.72

⁵⁸ Rubial, Antonio, *ob. cit.*, p. 21

La Orden de frailes menores se transformó en un lapso de veinte años de laica en clerical, exenta de la jurisdicción de los obispos, dedicada al ministerio de las almas y, junto con los dominicos, en rectora de las universidades. “La nueva tendencia implantada por San Buenaventura convertía a la Orden franciscana en un apoyo fundamental para la labor reevangelizadora que la Iglesia llevaba a cabo entre los laicos con el fin de tener un mayor control sobre ellos y para fortalecer el poder del papa sobre la Iglesia.”⁵⁹

A los pocos años de la muerte de San Francisco, los frailes menores ya participaban en las universidades como las de Oxford y París, en donde se formaron los primeros filósofos-teólogos franciscanos. Roberto Grosseteste fue el gran educador de los franciscanos oxonienses, de estos estudios brotaron Adam March, Tomás de York y Rogelio Bacon. Mientras que en París el maestro Alejandro de Hales instruía a otros jóvenes franciscanos.

Curiosamente Roberto Grosseteste (1175-1253) no era propiamente franciscano, pero fue el maestro de la primera comunidad franciscana de Oxford. Sus escritos filosóficos son: *De unica forma omnium*, *De potentia et actu*, *De statu causarum*, *De veritate*, *De veritate propositionis*, *De scientia Dei*, *De ordine emanandi causarum a Deo*, *De libero arbitrio*. Su conocimiento se extendía a todas las ramas del saber: física, óptica, astronomía, meteorología y disciplinas liberales.

Dios para Grosseteste es “ forma y forma de las formas. No, evidentemente, en el sentido de que esta forma sea una parte esencial inmanente a las cosas creadas, sino que es forma en el sentido de modelo primario, siguiendo la trayectoria de San Agustín, del Pseudo-Dionisio y de San Anselmo.”⁶⁰

Dios es entonces forma y es forma de las criaturas, la forma es aquello por lo que una cosa es lo que es. “Dios es por sí mismo aquello que es porque la divinidad, por la cual es Dios, es Dios mismo, por consiguiente Dios es forma.”⁶¹

Grosseteste tiene especial preferencia por el estudio del mundo natural y promueve una nueva actitud científica que heredará a Roger Bacon y que será después fundamento de la ciencia moderna.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 21

⁶⁰ Merino, *Historia de la filosofía medieval*, p. 5

⁶¹ *Ibid.*, p. 6

Falta página

N° 30

causalidad de San Juan Damasceno, el de la causa eficiente de Hugo de San Víctor, el de la teleología de San Agustín y el de la idea del ser perfecto del *Proslogium* anselmiano.

“Es sorprendente la dialéctica que usa Alejandro en los temas. Cuando expone uno, comienza ofreciendo el pensamiento tradicional, después lo interpreta y, a través de distinciones y precisiones, lo corrige y lo transforma, de tal modo que la conclusión es muy distinta del punto de partida.”⁶⁵

3.2. San Alberto Magno

San Alberto Magno nació probablemente hacia 1199, entró a la orden dominica a los veinticuatro años, hizo su noviciado y estudió teología, por 12 años recorre Europa central, en 1245 se hizo maestro en Paris donde estuvo hasta 1248. Volvió a Colonia junto con Tomás de Aquino para fundar el *studium generale* de la Orden.

Manifestó gran entusiasmo por el pensamiento aristotélico en sus obras. También le atrajo el neoplatonismo del pseudo Dionisio Aeropagita.

Su intención de hacer asequible Aristóteles a los latinos le produjo algunas incomprensiones, incluso dentro de la propia Orden. Reaccionó siempre con fortaleza contra sus contradictores, arguyendo que no se debe criticar a Aristóteles sin haberlo estudiado a fondo; y que la filosofía maneja su propio método, cuya autonomía debe respetarse.⁶⁶

4. La Teología de la Segunda Generación

Discípulo de Alejandro de Hales fue Juan de la Rochelle, su obra principal: *Summa de anima*, también escribió *Summa de virtutibus*; *Summa de vitiis* etc. “Es más sistemático y didáctico que su maestro, aunque su pensamiento no es totalmente homogéneo y trata de aunar San Agustín, Aristóteles y Avicena.”⁶⁷

⁶⁵ *Ibid.*, p. 27

⁶⁶ *Ibid.* p. 54

⁶⁷ Merino, *Historia de la filosofía medieval*, p. 220

Otro alumno de Alejandro fue Juan de Fidanza, llamado Buenaventura. Conformado el equipo, Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y Juan de Fidanza (Buenaventura) redactaron una *Summa* de gran envergadura. Alejandro y Juan de la Rochelle fallecieron antes de terminar la obra y la continuó Buenaventura, que a su vez después la abandonó por exceso de trabajo y fue retomada por Guillermo de Melitona, que tampoco logró terminar. “Constituye, con todo, el esfuerzo más notable de la primera generación universitaria parisina, en su tránsito hacia la época dorada de la escolástica docente”⁶⁸

4.1 San Buenaventura

“Resulta no sólo difícil, sino imposible, detenerse en el Buenaventura filósofo, porque en él se involucran filosofía, teología y mística en un sistema unitario y compacto raramente superado.”⁶⁹

La obra de San Buenaventura⁷⁰ se ha considerado como una síntesis de pensamientos en el medievo, en él se articula la escucha, la reflexión y la transmisión. Fue al mismo tiempo intelectual, misionero y místico.

Hacia 1226 San Buenaventura tuvo una curación milagrosa después de la muerte de San Francisco:

‘Yo mismo, que he descrito todo lo anterior, lo he comprobado por propia experiencia en mi persona. Pues, estando muy gravemente enfermo cuando aún era niño pequeño, mi madre hizo una promesa en favor mío al bienaventurado

⁶⁸ *Ibid.*, p. 51

⁶⁹ *Ibid.*, p. 220

⁷⁰ Juan de Fidanza, llamado posteriormente Buenaventura, “nació en Bagnorea (Italia) hacia 1217 y se desplazó a París por razón de estudios. Tomó el hábito franciscano en 1243 atraído por el ejemplo de su maestro, Alejandro de Hales, a quien había oído entre 1243 y 1245. Recibió la *licentia docendi*, como bachiller bíblico, en 1248, pero no tuvo el título de maestro hasta 1253 o 1254, y de hecho no pudo tomar posesión de su cátedra a causa de los conflictos entre maestros seculares y regulares hasta el 15 de agosto de 1257. Pero ya desde el 2 de febrero de ese mismo año era general de la orden franciscana, por lo que como general terminó de ocupar su cátedra. A partir de su elección como general terminó su producción científica profesoral, y sus obras adquirieron un tono más ascético o de gobierno. En 1273 fue creado cardenal y murió el 15 de julio de 1274, durante la celebración del II Concilio ecuménico de Lyon, en el que había desarrollado un importante papel a favor de la causa unionista.” Illanes, *ob.cit.*, p. 59

Padre Francisco y me libré de las fauces de la muerte, quedando completamente restablecido.⁷¹

Tal vez la curación milagrosa que tuvo San Buenaventura motivó ese sentimiento de gratitud por San Francisco; su vida, su obra, su teología están fundamentadas en el pensamiento de San Francisco; pero a su vez el cimiento de éste se encuentra en Cristo. También Buenaventura hereda, analiza, adopta y transforma todo el pensamiento de San Agustín y por supuesto que también tiene un gran contacto con Aristóteles y toda la filosofía árabe. Por eso a su obra se la ha considerado una síntesis. Pero no sólo recibe y acepta esas interpretaciones del mundo y de la vida, sino que crea, especula y propone profundas teorías acerca de la ontología, la cosmología, la antropología, la ética, el problema del conocimiento y la teología, entre otros.

Esta amplia gama de saberes se ven plasmados en sus obras: *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo* (1253-1257), *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Santísima Trinidad* (1253-1257); *La ciencia de Cristo* (1253-1257); *Breviloquio* (1257); *Itinerario de la mente a Dios* (1259); *Reducción de las Ciencias a la Teología* (1260 ?); *Colaciones sobre los diez mandamientos* (1267); *Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo* (1268); *Colaciones sobre el Hexaëmeron* (1273). Sus famosos sermones universitarios: Sobre los mandamientos, “*Legenda mayor* que fue redactada a petición del capítulo general de Narbona, de 1260, con el intento de lograr una unidad en los criterios sobre la figura de San Francisco, y de esta forma solucionar la crisis interna de la Orden provocada por las tensiones entre los compañeros de San Francisco y los conventuales.”⁷²

En Buenaventura están fundidos el teólogo, el filósofo y el místico. En él las tres maneras de ser no están separadas, ni mucho menos en conflicto como lo han concebido muchísimos intelectuales a través de la historia. Ya que las tres son puras mediaciones de la verdad, no se pelean, se complementan. “Cuando la fe ha ofrecido este suplemento de luz, entonces la razón funciona como razón autónoma.”⁷³

⁷¹ Guy Bougerol, Jacques, *Introducción a San Buenaventura*, Madrid, BAC, 1984, p. 6, citando a Ley. Men. 7,8: San Francisco de Asís. *Escritos. Biografías, Documentos de la época*, Madrid, BAC., 1980, p. 526

⁷² Illanes, *ob.cit.*, p. 60

⁷³ Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, *ob.cit.* p. 33

La fe entonces no reemplaza ni sustituye a la razón, la guía y la educa hacia la verdad y la sabiduría. Ellas son el camino que conduce a Dios. Porque la verdad que es Dios está en el mundo, está en todo.

El cometido del filósofo no está en crear la verdad, al estilo idealista, sino en descubrirla, aclararla y exponerla. Según la metáfora bonaventuriana, la faena del filósofo consiste en separar la luz de las tinieblas, la verdad del error, la claridad de la confusión, imitando con ello lo que hizo Dios el primer día de la creación. Pero teniendo en cuenta al hombre histórico, que por el pecado se ha envuelto de tinieblas, necesita la luz clarificante y liberadora de la fe.⁷⁴

La razón ayuda a descubrir la verdad, a Dios. Lo más probable es que lo anterior suene terriblemente ilógico para algunos, sobre todo para aquellas mentes que heredaron completamente el pensamiento moderno. “La cultura medieval es un universo mental que dista mucho del nuestro en el tiempo y de la sensibilidad espiritual.”⁷⁵

Para Merino la mentalidad moderna dista mucho de la medieval, ya que el renacimiento, la ilustración, la racionalidad científica y otras filosofías posteriores fueron dejando atrás esa fuerza espiritual y humana que animaba y sustentaba el medievo. Esta fuerza espiritual divina se desvaneció de alguna manera ante la total defensa de la autonomía del hombre. El cambio de posición del ser humano en el mundo marcó otro giro de percepción y comprensión.

Quizá en ninguna época se ha vivido con mayor seguridad ideológica, unidad mental y orgánica estructura del pensamiento como en el medievo. La certeza de la existencia de Dios, de la creación del mundo, del sentido teológico de la historia, del valor ontológico del hombre, del fundamento del derecho, de la justificación racional, del poder estatal y del sentido trascendente de la vida han creado un sistema de pensamiento tan perfectamente articulado que logró una síntesis doctrinal única. La síntesis de fe y de razón en el pensamiento medieval tiene como presupuesto ontológico y hermenéutico la realidad de una unidad ideológica en el campo de la teología, de la filosofía, del derecho y de la historia. Esa grandiosa unidad mental y seguridad doctrinal se la dio ciertamente la religión cristiana.⁷⁶

⁷⁴ *Ibid.*, p. 36

⁷⁵ *Ibid.*, p.XVII

⁷⁶ *Ibid.*, p. XVIII

El pensamiento de San Buenaventura logra constituirse como un sistema perfectamente articulado⁷⁷ en donde se plasma esa síntesis doctrinal. Y decimos síntesis en varios sentidos: el primero es por lo anteriormente mencionado, en él confluyen los pensadores más relevantes de la época y en segundo lugar, en él también se unen al filósofo, al teólogo y al místico.

Otro punto fundamental para intentar entrar en el pensamiento bonaventuriano y realmente comprenderlo es que él no sólo teoriza y su especulación se queda sólo a nivel de la mente; sino que se traduce hasta el plano de la vida misma. Y éste es justamente el punto al que se refiere lo anterior con fuerza del espíritu. La fuerza del pensador del medievo radica en esa fuerza interior que integra los dos ámbitos que normalmente están separados, razón y fe; para permitir que tomen las riendas de la vida.

“La especulación para Buenaventura debe ser transmitida a los otros y traducida en acción y en vida. Es un pensamiento riguroso, pero un pensamiento en marcha hacia la realidad y hacia la experiencia compartida. El pensamiento pensado debe traducirse en voluntad de acción y en fuerza operativa.”⁷⁸

Por tanto entrar o penetrar a la obra de San Buenaventura implica considerar la distancia que existe con el pensamiento medieval y darse cuenta de que su creación no es el producto neto de la racionalidad, como se entiende en nuestros días, sino que es un sistema unitario, guiado completamente por una fuerza espiritual que es la fe. Apoyada y forjada en el lema agustiniano de *Intellige ut credas crede ut intelligas* (entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender). Y también en la noción medieval del *homo quaerens Deum* del hombre que busca a Dios, como su única misión. “Y el problema de la escolástica consistía en hacer comprensible al ser humano la verdad revelada para, así, ser vivida. Se trataba, pues, de transmitir verdades existenciales y de educar para la vida.”⁷⁹ Si no se parte de esto, el pensamiento bonaventuriano se vuelca de entrada incomprensible y luego dogmático.

La unidad del pensamiento franciscano no se basa en la coherencia y en la congruencia de los aspectos materiales y formales del sistema, como tampoco

⁷⁷ Por ser un sistema articulado, no se puede directamente entrar a estudiar la contemplación, se requiere analizar algunos elementos constitutivos de su sistema, como son su metafísica, su cosmología, su antropología, el problema del conocimiento y Dios. Enseguida se irán abordando.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 33

⁷⁹ *Ibid.*, p. XXV

en la vecindad cronológica de sus protagonistas y mentores, sino en la unidad y en el propósito común de descubrir y de vivir la verdad como iluminación, liberación y salvación, en el espíritu de fidelidad al Evangelio en cuanto fuente de acción y de reflexión.⁸⁰

“La fe no es ausencia de luz, es sobreluz, un suplemento de visión que no atrofía ni impide la visión de los ojos ni la del entendimiento.”⁸¹

La fe ilumina la razón, e intentaremos ver cómo sucede en el breve análisis que se hará a continuación de las principales tesis que plantea San Buenaventura con respecto al camino que se tendría que seguir para alcanzar la contemplación de Dios.

4.1.1. Metafísica y ejemplarismo

Aristóteles habla de metafísica o filosofía primera como la ciencia que considera el ser en cuanto ser, el ente en cuanto ente y las causas que lo componen. “Sólo se conoce profundamente una cosa o un ser cuando son conocidas sus causas. Aristóteles explicitó cuatro causas del ser: eficiente y final (causas externas), material y formal (causas internas). Conoció también la causa ejemplar, pero quedaba reducida a la causa formal. La causa ejemplar aristotélica se reduce a un modo que hay que imitar.”⁸² Para Platón la causa ejemplar tiene que ver con las ideas divinas, son el modelo que el Demiurgo imita en la formación de las cosas y de los seres naturales.

San Buenaventura parte de la verdad revelada cristiana de la creación y “destaca el valor de la causa ejemplar, que se convierte prácticamente en el objeto específico de la metafísica.”⁸³ Para él son tres los grandes problemas de la metafísica; la creación (Dios como causa eficiente), el ejemplarismo (Dios como causa ejemplar) y el retorno de los seres a Dios (como causa final).

En esta concepción metafísica propiamente se ve cuál es el destino que los seres tienen. Nacen y se tendrían que guiar por el ejemplo de Cristo que nos llevará de vuelta a la causa final que es Dios. De esta manera Buenaventura nos dice en el *Itinerario* “Toda criatura, por su propia naturaleza, es imagen y semejanza de la eterna sabiduría.”

⁸⁰ *Ibid.*, p. XXVIII

⁸¹ *Ibid.*, p. XXII

⁸² *Ibid.*, p. 38

⁸³ *Ibid.*, p. 39

Así el ser de Dios tiene distinto plano que el ser de las criaturas, ya que el de Dios es un ser originario, pleno, absoluto y el de las criaturas es participativo, imagen, semejanza y copia de Dios.

En la filosofía medieval existen dos posiciones para dar respuesta a esta problemática, la posición analógica y la posición ejemplarista.

La posición analógica defiende que todos los seres creados o contingentes representan y encarnan la misma perfección divina, aunque en grado diverso; todos ellos son copias y ejemplados del auténtico modelo y razón fundante, que es Dios, del que se distinguen. La posición ejemplarista consiste en subrayar las semejanzas y la relación íntima que existen entre Dios y las criaturas.⁸⁴

Ambas posiciones se integran sin oponerse, todo depende de dónde se ponga el acento, por ejemplo Tomás de Aquino se inclina por la primera y Buenaventura por la segunda. Quien a su vez muestra simpatía por la causa ejemplar y también por los neoplatónicos cristianizados, Macrobio, San Agustín y Boecio. Pero como Platón carecía de la luz de la fe cristiana, entonces permaneció junto con los filósofos paganos en la oscuridad; dirían algunos cristianos.

Buenaventura dice en el *Hexaëmeron*: “El verdadero secreto del ejemplarismo consiste en el triple conocimiento: el conocimiento del Verbo increado, por quien son producidas todas las cosas; el conocimiento del verbo encarnado, por quien son reparadas todas las cosas; el conocimiento del verbo inspirado, por quien son reveladas todas las cosas.”

El ser humano estaría en el plano del verbo inspirado y podría conocer o tener acceso a las cosas que le son reveladas. Toda criatura, por su propia naturaleza, es imagen de la eterna sabiduría. “Todo cuanto existe no es más que una sombra de su ejemplar que es Dios. Hay que descubrir en las criaturas, por tanto, las sombras, los vestigios y las imágenes de Dios. A Dios, pues, habrá que buscarle como ejemplar a partir de los ejemplados, que son las cosas creadas, especialmente a partir de la criatura más perfecta en nuestro orden, que es el alma humana.”⁸⁵ Ejemplar en el sentido de original al cual podríamos tomar de ejemplo para alcanzarlo.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 42

⁸⁵ Illanes, *ob.cit.* p.61

4.1.2. Cosmología

En esta parte se intentará vislumbrar de manera breve y general qué es lo que pensó Buenaventura (llamado Doctor Seráfico) del origen de los seres naturales y cuál es su razón última. También cuál es su estructura ontológica, su teoría de la luz y del tiempo.

Todos los medievales reconocían una causa eficiente de lo múltiple, mutable e imperfecto. Por lo tanto todos admitían el principio metafísico *ex nihilo nihil*, de la nada, nada se hace, pero la respuesta al origen no la acertaron los paganos. “Para el doctor franciscano, los filósofos paganos no han podido llegar a una verdadera solución del origen de los seres porque les faltó la luz de la fe. Únicamente el ejemplarismo metafísico puede descubrir filosóficamente las raíces divinas del origen de todos los seres.”⁸⁶

Buenaventura defiende la simplicidad divina como el fundamento metafísico del origen. Y dice, en II Sent. que: pues, cuanto más simple es una causa tanto más poderosa y fuerte es para producir muchos efectos. Dios, por ser simplicísimo, puede producir desde sí mismo y por sí mismo una variadísima multitud de seres. “Otra razón que explica la multiplicidad y variedad de los seres es la suma bondad divina, que es infinita, y al comunicarse hacia fuera, cada cosa particular sólo expresa parte de esa infinita bondad, pues cada ser es limitado y únicamente la totalidad y la inmensa variedad de los seres creados es capaz de reflejar ontológicamente quién es el creador”.⁸⁷

Entonces la razón de ser y de existir de los seres es desde esta perspectiva ser testigos de la bondad de Dios. La bondad divina es el resultado del infinito amor⁸⁸, siendo éste la fuerza espiritual más grande pocas veces imaginada. Pero al mismo tiempo plasmada en el ser y la existencia de todas las cosas y de todos los seres.

Buenaventura reduce a tres los géneros de las sustancias creadas: la corporal, la espiritual y la compuesta de ambas. La naturaleza material está cerca de la nada; la naturaleza espiritual está cerca de Dios; y la compuesta de ambas, ocupa el término medio. Cada una tiene su propia misión, su profunda inteligibilidad y su razón comunicativa, porque en el universo bonaventuriano todo es lenguaje,

⁸⁶ Merino, *Historia de la filosofía franciscana, ob.cit.* p.45

⁸⁷ *Ibid.*, p.45

⁸⁸ “La doctrina de San Buenaventura se caracteriza por un espíritu que le es propio, y procede por caminos conscientemente elegidos hacia un fin perfectamente definido. Su meta es el amor de Dios”. Gilson, Etienne, *La filosofía en la edad media*, Madrid, Pegaso, 1946, p. 116

respectividad y vinculación ontológica. Es un mundo lleno de sentido y de significado porque el *logos* amoroso de Dios lo sustenta y lo recrea.⁸⁹

El lenguaje juega en la obra de San Buenaventura un papel digno de considerar, ya que se manifiesta como creación con las palabras. Si se piensa en el Génesis...y Dios dijo... De inmediato se da el acto de creación. El *logos* es aquí, tal vez, el discurso, el verbo creativo que por supuesto que es amoroso.

En cuanto a la estructura de cada ser, Buenaventura considera que es una jerarquía armónica de perfecciones o formas sustanciales que refleja el universo.

El hombre es un microcosmos que sintetiza el macrocosmos⁹⁰, es decir, reúne en él todas las formas jerarquizadas o perfecciones, desde la forma elemental de la luz hasta la forma espiritual del ángel. La concepción jerárquica del universo, en consonancia con su sistema ejemplarista, es la motivación y la razón de la teoría bonaventuriana de la multiplicidad de las formas.⁹¹

En otras palabras en el ser humano están contenidos todos los atributos o perfecciones del macrocosmos que es Dios. En este sentido tenemos una imagen particularizada del ser que es el ejemplo porque en él existe completa perfección.

La luz es otro elemento importante en la cosmología de San Buenaventura, es aquella forma corpórea perfectísima que se establece como el principio originario de todas las formas corpóreas. (Aunque también se use para designar las realidades espirituales). “La luz actúa como principio genérico de actividad.”⁹²

Buenaventura distingue tres acepciones del término luz: luz como naturaleza celeste, luz como fuego y luz como resultante de la igualdad de la estructura de los elementos. Este término no es unívoco, sino análogo y depende del objeto que se trate, este se aplica a través de estas tres distintas acepciones. Pero la luz es la forma sustancial de todos los cuerpos como *influjo sustancial*.

Y en cuanto al tiempo, Buenaventura lo considera como algo concreado por Dios junto con la materia y el cielo. El tiempo necesita de un fundamento o de un sujeto para existir.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 46

⁹⁰ Es curioso notar aquí, el paralelismo de esta concepción bonaventuriana con la cosmología taoísta que expresa <como es arriba, así es abajo>, refiriéndose a que en el ser humano se sintetizan todos los elementos y fuerzas que existen en el universo.

⁹¹ *Ibid.*, p. 48

⁹² *Ibid.*, p. 51

El tiempo puede interpretarse de cuatro modos: a) modo comunísimo (el tiempo en cuanto medida de cualquier duración creada; b) modo común (el tiempo en cuanto medida de cualquier mutación, es decir, el paso del ser al no-ser, o el paso de un modo de ser a otro modo de ser); c) modo propio (el tiempo en cuanto medida del movimiento o de la variación sucesiva regular o continua); d) modo más propio (el tiempo en cuanto medida del movimiento o de la variación sucesiva, continua y reguladora según la norma del movimiento).⁹³

Una manera de interpretar lo anterior es el modo: a) tiene que ver con lo estático, el b) con lo dinámico, el c) como medida de la variación instantánea y discontinua (es el tiempo agustiniano), el último como medida de la variación sucesiva y continua (que es el tiempo aristotélico).

Buenaventura no acepta el modo de concebir el tiempo aristotélico ya que es insuficiente para interpretar a las Sagradas Escrituras. Es partidario del modo que se considere como la medida del paso del no-ser al ser.

El comienzo de la temporalidad está fijado por la frase del Génesis: <En el principio Dios creó el cielo y la tierra (Gén. 1,1). Y la temporalidad afecta radicalmente al ser de la criatura. De hecho, el ahora, en el que consiste toda la esencia del tiempo, es precisamente la medida interna del paso del no-ser al ser, es decir, es la medida de la creación pasiva. Por tanto, el ahora temporal no puede ser estático, sino un ser que fluye, según la tesis agustiniana. Buenaventura, siguiendo a San Agustín, dice que el *nunc* temporal fluye en continua sucesión.⁹⁴

Resumiendo, el tiempo (considerando la causa eficiente y la causa final) “es la medida de la salida (*egressus*) de la criatura del creador y es también medida del retorno (*regressus*) del mundo a su fuente originaria.”⁹⁵

Los seres son temporalmente hasta que dejen de ser seres individuales y retornen a la fuente de su creación: Dios.⁹⁶ Los atributos divinos de unidad, verdad, bondad y belleza se manifiestan en las criaturas según su escala de ser, hasta que puedan unirse con los atributos divinos absolutos.

⁹³ *Ibid.*, p.53

⁹⁴ *Ibid.*, p.54

⁹⁵ *Ibid.*, p.56

⁹⁶ Como la concepción budista de *samsara* y *nirvana*, en la que el tiempo existe cíclicamente en *samsara* hasta que se da la liberación del sufrimiento y de la individualidad y se penetra al uno.

4.1.3. Antropología y ética

El hombre se ubica en el ejemplarismo bonaventuriano como el término medio de la creación. Está en medio entre Dios y el mundo, entre lo infinito y lo finito.

En el hombre se pone “el encargo de orientar todo a su origen y fuente”⁹⁷, por este motivo si el hombre no se conoce a sí mismo, al mundo y a Dios ¿cómo va a poder guiar a todo hacia la fuente primordial?

El ser humano tiene un alma racional que está constituida por forma y materia y tiende a la unión con el cuerpo, lo mismo que éste, también compuesto de materia y forma, tiende a la unión con el alma.

El alma y el cuerpo son dos sustancias vinculantes que se complementan mutuamente según el dinamismo y la estructura de la forma y de la materia. De tal modo que “la unión del alma con el cuerpo constituye una unidad por esencia”.⁹⁸

El alma tiene tres potencias naturales, la memoria, la inteligencia y la voluntad.⁹⁹

El hombre creado a imagen de Dios tiene una capacidad divina de infinito en el conocer y en el amar; y sólo será radicalmente feliz con la posesión de ese infinito, que la gracia puede otorgar.¹⁰⁰

Alcanzará el hombre la felicidad y la contemplación con Dios si ejerce su amor y practica sus virtudes. Aristóteles acertó en que el fin último es la felicidad y se alcanza por medio de las virtudes, pero Buenaventura diría que él no llegó a la sabiduría por no saber exactamente que el fin último es Dios y unirse a él es la verdadera felicidad. ¿Qué significa unirse a él?. En el siguiente capítulo se abordará esta cuestión, que para un místico es fundamental.

“Las virtudes naturales no pueden conseguir la rectitud ni la finalidad última del hombre si no están integradas en las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad.”¹⁰¹

⁹⁷ *Ibid.*, p. 61

⁹⁸ *Ibid.*, p. 67

⁹⁹ Potencias que se explicitarán en el siguiente capítulo.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 72

¹⁰¹ *Ibid.*, p.96

Buenaventura dice entonces “Sé bueno y serás sabio”, porque la bondad es camino de la verdadera sabiduría. Lo más importante es vivir la verdad, no saber cosas por saber, sin aplicarlas en la vida. Por tanto, antepone la virtud a la ciencia.

El culto a Dios consiste en la alabanza y en el sacrificio según los dictámenes de la naturaleza y de la razón. La norma de convivencia de la ley natural se concreta en “no hagas a otro lo que no quieres para ti”¹⁰² En esta frase se sintetiza la ética bonaventuriana que tiene su fundamento en los mandamientos. La conducta humana necesita ser regulada para controlar las pasiones y garantizar de algún modo la paz (como lo plantearía siglos más adelante Thomas Hobbes). En este contexto la paz no es un estado de tranquilidad o un estado psicológico, la paz tiene que ver con el retorno a Dios.

“El hombre es libre porque puede elegir un comportamiento en lugar de otro y porque puede también no querer, es decir, elegir el no elegir.”¹⁰³

Para comprender el tema de la libertad en Buenaventura, es necesario tomar en cuenta los conceptos de *sindéresis* y libre arbitrio. “La *sindéresis* es lo que estimula al bien y ahuyenta del mal, y significa la potencia volitiva en cuanto naturalmente es hábil para el bien y tiende a él.”¹⁰⁴ Es la atracción natural de los seres que lleva al bien, Buenaventura la llama ‘la centella de la conciencia’ (*scintilla conscientiae*).

Con respecto al libre albedrío “La voluntad es esencialmente un deseo, un apetito. Pero para que este deseo sea libre, es decir, tenga dominio de sí mismo, se exige la presencia actuante de la razón. La colaboración de la razón es requerida por el albedrío o arbitraje, puesto que éste consiste en un juicio del entendimiento sobre lo que es bueno o malo, justo o injusto.”¹⁰⁵

Cuando un individuo va a actuar, por inclinación natural tiende al bien (*sindéresis*) y su razón de alguna manera evalúa lo conveniente (albedrío). Así una persona mientras más ejerce su libre albitrio porque decide concientemente lo mejor más libertad tiene. La ignorancia, la inconciencia y la irracionalidad serían aspectos que estarían bloqueando u obstaculizando una libertad plena. Por lo tanto en vez de ir tocando la felicidad que es la sabiduría divina, se estaría en el sufrimiento.

¹⁰² *Ibid.*, p.98

¹⁰³ *Ibid.*, p. 102

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 103

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 103

4.1.4 El problema del conocimiento

En realidad a Buenaventura no le interesó elaborar una teoría del conocimiento específica, pero su ejemplarismo lo llevó a que el conocer sea un proceso dinámico y ascendente. Si uno se conoce a sí mismo es para conocer a Dios y elevarse a él. De esta manera señala:

tres grados de conocimiento natural: el conocimiento sensible, que se refiere a las cosas materiales y sus agentes son los sentidos; el conocimiento racional o intelectual, que también se refiere a las cosas materiales, pero el agente es la inteligencia a través de la abstracción; y el conocimiento iluminativo, o a través de la iluminación, que se refiere a las ideas y al mundo espiritual.¹⁰⁶

En el *Itinerario* enumera los seis momentos distintos para conocer¹⁰⁷ que marcan claramente los pasos del ascenso.

Existen varias interpretaciones que dicen que en la teoría del conocimiento humano de Buenaventura es en donde comienza cierto empirismo, ya que él considera como principal puerta al saber, los sentidos. Y la percepción juega un papel primordial. Por el hecho de que el conocimiento comience por los sentidos no se sigue que todo conocimiento provenga de los sentidos, éstos solo vienen del mundo material y sensible. ¿Qué sucede en el caso del mundo espiritual?, ¿qué sucede con Dios y el alma?, ¿el conocimiento de éstos viene de la percepción del mundo material?

“Las cosas tienen tres modos de existencia en sí mismas; en nuestra mente, que las representa, y en Dios, en donde radican las ideas ejemplares.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 85

¹⁰⁷ Esto se analizará a detalle en el siguiente capítulo.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.92

Capítulo II

La contemplación en la Teología de San Buenaventura

1. La triple elevación

Dios es la palabra y tema central de la obra bonaventuriana y de este capítulo. Dios es la causa eficiente, la causa ejemplar y la causa final, a la que el ser humano, conociéndose así mismo, debía aspirar.

Cualquier teólogo tendría muy claro lo anterior, no necesitaría explicación, no cuestionaría ni pondría en duda el retorno, por llamarle de alguna manera; porque la fe y el amor iluminan su mente y su ser. Pero en esta parte justamente lo que se intenta es iluminar el entendimiento de una experiencia que no es fácil abordar. O mejor dicho, es un intento de entender, a través de la reflexión, algo que quizá no tenga cabida en la razón y tal vez ni pueda ser expresado.

Es un intento de deshilar concientemente cada hilo que conforma una completa, complicada, apretada y única madeja. En otras palabras, por asomarse y hallar la explicación, la urdimbre del hecho místico. La intención de esta parte obedece a la gran fuerza e impulso que tiene el afán filosófico, desentrañar para encontrar la verdad.

Aquí entonces, se irán analizando todos los grados que propone San Buenaventura, que se requieren para poder retornar a Dios o llegar a la contemplación como máximo grado de experiencia mística.¹

Para comenzar seguiremos la metodología propuesta por el propio San Buenaventura, a partir de la cual profundizaremos en cada etapa del camino hasta donde nos sea posible. San Buenaventura comienza su *Itinerario de la mente a Dios* distinguiendo tres aspectos principales sobre los grados de la subida a Dios. Estos son: de las cosas corpóreas, de las realidades interiores y la mente que se eleva a sí misma. A estos tres aspectos les llama la triple² elevación. Y no son en realidad los grados de ascenso a Dios, sino la metodología o la guía que va a tomar para explicar el camino a Dios. Ya que no es lógico entrar al conocimiento de algo que está fuera de nosotros sin antes conocer lo que uno es. Aunque eso de “fuera de nosotros” es algo que se va a ir aclarando, parece que no

¹ No se abordarán todas las obras de San Buenaventura, sólo aquellas que tienen directa relación con su mística como el *Itinerario de la mente a Dios*.

² Este concepto de “triple” está asociado con el concepto de Trinidad, véase el punto 1.2 de este capítulo.

está tan fuera, pero alguien que no lo sabe tiene que comenzar por la reflexión de lo que está más cercano, de uno mismo. Pero uno mismo diría nuestro Doctor Seráfico, no se puede saber si no se refleja en lo exterior. Así, para no darle más vueltas y comenzar el análisis formal Buenaventura nos dice:

Según esta triple elevación, el alma tiene tres visiones principales. Una se refiere a las cosas corpóreas exteriores, y se la llama animalidad o sensibilidad; otra tiene por objeto las realidades interiores y a sí misma, por lo que se le dice espíritu; la tercera se eleva espiritualmente por encima de sí misma y se la llama mente.³

Expliquemos esta triple elevación:

1.1 Cosas corpóreas, realidades interiores y la mente que se eleva a sí misma.

“Es necesario comenzar primero por los seres corpóreos, temporales y externos, en los que el vestigio⁴ es huella, para después volver a entrar en nosotros, pues nuestra alma es imagen de Dios, inmortal, espiritual e interna.”⁵

Esta idea de vestigio y huella, nos recuerda la teoría de las ideas de Platón, en donde la realidad humana y material es sólo la sombra de la verdadera realidad. San Buenaventura siguiendo en este sentido a Platón y a las Sagradas Escrituras, ve que el ser humano es un ser creado por Dios a su imagen y semejanza. La verdad está en Dios y por eso los hombres tienen que retornar a él, tienen que encontrar la verdad. El hombre debe seguir el ejemplo bondadoso de Dios.

¿Por qué es necesario comenzar por los seres o las cosas corpóreas? Ya antes, en otra cita, San Buenaventura declaró que las cosas corpóreas exteriores tienen que ver con

³ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, en *Antología Experiencia y Teología del Misterio*, Gómez Chao y Sanz Montes, Madrid, BAC, 2000, p.10

⁴ *Vestigium*, Término que se aplica a las criaturas tanto corporales como espirituales, en cuanto lejana y distintamente representan a Dios como a causa determinada e inconfusa –eficiente, formal y final- Nos lleva al conocimiento de los atributos apropiados, vislumbrándose, por consiguiente, por medio del vestigio, el misterio de la Santísima Trinidad. Habla San Buenaventura de la contemplación o especulación de Dios fuera de nosotros por los vestigios y en los vestigios, y entonces se refiere a la sabiduría progresiva del alma a Dios por medio de las criaturas materiales. Especular a Dios por sus vestigios es lo mismo que contemplarlo por medio de las criaturas sensibles, donde relucen las divinas perfecciones. Especular a Dios en sus vestigios equivale a contemplarlo no ya en el mundo exterior a nosotros, donde está latente Dios, sino en el mundo que, en su semejanza intencional, ha entrado dentro de nosotros por las puertas de los cinco sentidos. *Lexicón*, Buenaventura, *Obras*, Madrid, BAC, edición bilingüe, 1947, tomo IV p. 738

⁵ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, *ob. cit.* p. 10

la sensibilidad. Este es el primer dato que nos hace ver la teoría bonaventuriana bastante empirista, aunque este término no se haya acuñado en esta época.

Lo que el ser humano tiene en realidad más a la mano, es su percepción de la realidad. La vista por ejemplo es el sentido que Aristóteles privilegia. ¿Qué importancia tendría privilegiar a la sensibilidad?

Para San Buenaventura va a ser la herramienta fundamental que va permitir conocer el mundo ya que “este mundo sensible es como un espejo⁶, a través del cual podemos llegar a Dios”⁷

Si el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios, entonces toda la creación también lo está, conociendo las características o huellas del mundo podemos tener noticias de lo que es verdaderamente.

Con las realidades interiores, San Buenaventura se refiere a ese volver a entrar en nosotros en la reflexión para reconocer en nuestro espíritu eso que también es como el vestigio de lo que es Dios. Ya que no basta con tener sensibilidad del mundo, hay que ejercer ese razonamiento en nosotros mismos para identificar las facultades, virtudes, dones, defectos y emociones negativas que nos constituyen. La mayoría de las personas vive sólo en el placer que le reporta el mundo material y ni siquiera se da cuenta de que en eso no consiste la felicidad; el placer es pasajero y el ser humano como ser ambicioso siempre quiere más. Y anhela que las cosas perduren, como esto no sucede así, sufre y sufre más porque no sabe la razón de su sufrimiento. La ignorancia es un fuerte impedimento para alcanzar la felicidad. Buenaventura dice que “nadie alcanza la felicidad si no se trasciende a sí mismo, no con el cuerpo, sino en el corazón.”⁸

Buenaventura retoma la gran frase del oráculo délfico: “conócete a ti mismo”, pero, la hace más específica agregando “en el corazón”. Remarca la impotencia de las emociones entre muchos otros aspectos que el ser humano debía conocer de sí mismo.

El propio Doctor Seráfico en las *Colaciones Hexaëmeron* nos dice: “las almas no elevadas están como en el invierno, y las elevadas a mediana contemplación están como en

⁶ Espejo: *speculum*- Este término tiene varias acepciones: se dice espejo exterior cuando nos referimos al mundo de las criaturas donde se reverberan las divinas perfecciones. Espejo interior es nuestra propia alma, el cual es terso y pulido cuando está en posesión de todo género de virtudes (inferiores, medias y supremas). Se dice también espejo el arte eterno que representa todas las cosas. Lexicón, Buenaventura, *Obras, ob cit.* p. 728

⁷ *Ibid.*, p. 13

⁸ *Ibid.*, p. 9

la primavera; más las elevadas a los excesos extáticos están como en el estío y perciben frutos otoñales, porque descansan. Pues entonces, en otoño, recogen los frutos y hacen y celebran las solemnidades.”⁹

Las almas no elevadas en el sentido de que no se interesan en el conocimiento de sí mismos para poderse elevar a Dios, están como congeladas en el invierno, totalmente estáticas, sólo sintiendo el frío, sin querer ni siquiera moverse. Las que han levantado el intento y medianamente han incursionado en el conocimiento, están moviéndose libre y frescamente como en la primavera y los que están realmente llegando a la verdad están gozosamente en el descanso. Pero este descanso no es como ese estado estático de congelamiento, es ese estar ahí simplemente gozando y recogiendo los frutos que les da su estado.

Esta imagen bonaventuriana es muy bella y significativa, ilustra a las personas reflexivas que buscan la verdad moviéndose libres y a las que no les interesa nada, están inmóviles.

Lo anterior nos lleva entonces a pensar que este comienzo del camino de ascenso a Dios tiene un punto fundamental: el conocimiento. Esto nos lleva a afirmar que en el camino místico no están excluidos la razón, la reflexión y el conocimiento. Sí está implícita la fe de llegar a o de encontrar a Dios y a la verdad. Pero es un camino que requiere también de bastante iluminación intelectual. No es nada más sentir a Dios, la mística no es la pura descripción de las experiencias llamadas divinas, como lo iremos viendo en todo el estudio.

Y la mente se ve a sí misma es la tercera parte de la triple elevación. Consiste (justamente apoyando lo anterior) en iluminar a tal grado el entendimiento de poder entrar a la comprensión de la realidad que está más allá de este mundo material. Elevar la mente para entrar en esos atributos divinos que son perfectos, que ya no son vestigios o huellas de este mundo ignorante, Buenaventura diría mejor: de este mundo en pecado.

Siguiendo esta metodología el Doctor Seráfico se internará en los grados del retorno a Dios.

⁹ In. *Hex.*, col. 20, nn.9-10 (ed. BAC, 562-563)

1. 2. La existencia de Dios y la Trinidad

Antes de continuar con los grados de ascenso, nos asomaremos brevemente a dos temas indispensables de saber, ya que sustentan todo el pensamiento bonaventuriano: la existencia de Dios y la Trinidad. No profundizaremos con demasía, sólo lo suficiente que nos permita tener claro el pilar que apoya los grados de ascenso hasta la contemplación, ya que estos dos temas por sí solos podrían abrir tanta explicación y discusión como para otros trabajos.

No se puede analizar un camino que propone la unión con Dios, sin antes aclarar qué es lo que San Buenaventura está entendiendo por Dios.

Toda la filosofía medieval encaminó su tarea a elaborar complejos argumentos para demostrar la existencia de Dios. En este trabajo lo que interesa realmente no es convencernos de la existencia o no existencia de un ente absoluto, sino ver y analizar algunas de las implicaciones cosmológicas, ontológicas, y fenomenológicas que tendría como consecuencia una concepción de mundo y de ser humano de un pensamiento cristiano como el de San Buenaventura.

San Buenaventura entonces empieza su tratado sobre el *Misterio Trinitario*, con sus argumentos de la existencia de Dios. Y nos dice que

Tres errores pueden obscurecer al hombre esta evidencia: error en el concepto, en la comparación y en la resolución última. Puede suceder que no entendamos el sentido de la palabra Dios como los paganos, que se fijaron en algún atributo divino, originándose el politeísmo. Los segundos pecaron en la comparación: no hay Dios, porque no castiga a los impíos. Los terceros no llegan al resultado último de la conclusión por no remontarse de lo visible a lo invisible, y así en algunos pueblos adoraron al sol. Pero para una inteligencia que actúa sin estos defectos, diríamos normal, la existencia de Dios es evidente.¹⁰

San Buenaventura no busca más pruebas que lo lleven al conocimiento divino, éste es evidente, sólo hay que voltear y ver la creación y a las criaturas para ver la mano constructora.

¹⁰ Oltra, Miguel, *La Santísima Trinidad y los dones del Espíritu Santo* en Buenaventura, *Obras*, Madrid, BAC, edición bilingüe, 1948, tomo V, p. 6, citando a Buenaventura en *De myst. Trin.*, q. I, a.I in corp.

Así nos dice en las *Colaciones Hexaëmeron*: “El conocimiento de Dios lo encuentra el espíritu humano por serle innato; apenas necesita probarlo”.¹¹

Toda alma racional tiene como verdad impresa la existencia de Dios, por tanto no es necesario abstraer su imagen para que pueda ser conocido, es una verdad impresa. Las criaturas somos el vestigio, la semejanza intencional y especular a Dios por sus vestigios es lo mismo que contemplarlo por medio de las criaturas sensibles, donde relucen los divinos atributos.

Hugo de San Víctor, en quien se apoya Buenaventura, dice al respecto: “Dios ha dado al hombre tal conocimiento de Él, que el hombre quizás pueda no entender y muchas veces errar en relación con la esencia, pero su existencia no la puede olvidar por completo.”¹²

Lo anterior explica de alguna manera la diversidad de concepciones de la divinidad que han surgido a través de la historia humana, debido a que la descripción de la esencia ha sido tan variada, tan distinta y eso es lo que ha causado infinidad de pugnas religiosas, pero Hugo de San Víctor diría que lo que está en el fondo de todos estos movimientos religiosos y ateos es la existencia del creador.

Otro argumento bonaventuriano:

La existencia de Dios, considerada en sí misma, es evidente. Cuando concebimos los conceptos de alguno de los principios supremos, concebimos el propio principio, y esto porque en una tal proposición el predicado está incluido en el sujeto. Esto sucede con la proposición: “Dios existe”, pues Dios o la verdad suprema es el mismo ser, y un ser que no puede dejar de ser. La necesidad interna de su ser es tan fuerte, que ilumina nuestro pensamiento. Puede alguien no conocer el significado de la palabra Dios; y, cuando yerra acerca de su esencia, no descubrirá la necesidad de su existencia. Pero cuando por reflexión o experiencia hemos alcanzado el sentido de esa palabra, no podemos pensar a Dios como no existente. Las pruebas podrán ser rectilíneas o curvilíneas, pero siempre llegaremos al mismo fin.¹³

La necesidad interna de la verdad es tan fuerte que aún negándolo se estaría apoyándose en él para decir que no existe.

Los atributos divinos que considera Buenaventura más relevantes son la simplicidad y la unidad. Así dice en sus *Sentencias*:

¹¹ *Ibid.*, p. 9

¹² *Ibid.*, p. 8

¹³ *Ibid.*, p. 9

Existe un infinito constituido por partes extensas y un infinito propio, el cual supone la absoluta simplicidad. Dios es absolutamente infinito y de una simplicidad perfecta. Por esta razón de simplicidad, está todo en todas partes. Un ser finito no puede concebir al infinito mencionado, ya que su infinidad no existe en cada una de sus partes. Por el contrario, puede el ser finito concebir al infinito absoluto y simple, pues, dado que lo haya concebido en un punto, lo ha hecho por completo. Se puede conocer lo infinito, y, cuando se conoce, se hace completamente por ser simple.¹⁴

Si está en todo, en todas partes, simplemente es. Si también está en mí, conociéndome a mí mismo puedo conocer su simpleza, o puedo conocer su ser. Por esto la metodología bonaventuriana de observar y reflexionar las cosas corpóreas, pero regresar a conocerse a sí mismo; finalmente tanto afuera como adentro del ser humano está manifestado el ser.

Y es aquí donde se puede ahora hablar de la unidad, de la unidad del ser, llamado Dios. La esencia de Dios, dice nuestro Santo, es:

una por la singular sublimidad y la sublime singularidad. Dios tiene todas las perfecciones en grado sumo y excelentísimo, no sólo por la sublimidad de la naturaleza, potestad, bondad, influencia y causalidad, sino por las propiedades y condiciones que le pertenecen en sumo grado. Todo lo cual testimonia y confirma su unidad de ser. El segundo argumento lo toma el Seráfico Doctor de Boecio y San Agustín, que se apoya en la unidad de todo ser creado: Todas las cosas son unas. De la misma suerte que toda criatura es buena y esta bondad refleja la suma bondad de Dios, así la unidad del ser es una y suprema.¹⁵

Este mundo es diverso, pero la unidad del ser de Dios no se contrapone con la diversidad, se podría decir que la incluye. En la naturaleza hay unidad, aunque ésta esté constituida por diversos seres que finalmente están sustentados por la unidad del ser.

Es como la unidad de Dios subsistiendo de tres modos: como Padre, Hijo y Espíritu Santo: la Trinidad. Hay diversidad pero unidad. Cada una de las personas es objetivamente la misma esencia, pero, no obstante, diferente de ella, como modos de ser de la realidad.

Pero ahora surge la pregunta ¿por qué dividir a la unidad en tres?, tal vez la respuesta tiene que ver con no poder concebir a la unidad estática, porque entonces no habría creación. La esencia de la unidad de Dios es el amor, el cual puede entonces ser

¹⁴ *Ibid.*, p.7

¹⁵ *Ibid.*, p.12

considerado como principio o fuerza motora, como acción. El amor es lo que permite el despliegue del ser, de la unidad para formar la diversidad.

La Trinidad es para San Buenaventura la fuerza omnipotente que rige y gobierna todas las cosas. Toda ley y norma de gobierno que Dios dicta está informada por el amor, la verdad y la santidad. Al Padre le corresponde el amor; al Hijo, la verdad y al Espíritu, la santidad. La ley de la naturaleza le pertenece al Padre; la de la escritura al Hijo y la de la gracia, al Espíritu Santo. Nosotros debemos encontrar y leer en la naturaleza esta ley de amor.¹⁶

Los griegos también pudieron percibir esta fuerza creadora que llamaban *eros* y valdría la pena explorar esta idea en algún otro trabajo; aquí solo hacemos hincapié en que este concepto de amor en la filosofía bonaventuriana no es sólo la descripción romántica de la creación del universo. Buenaventura está apuntando a una fuerza universal que simple y complejamente ha permitido la existencia de la creación.

Además este concepto de amor, no sólo está presente en la creación, sino que también es un concepto fundamental en los grados de ascenso a Dios. De hecho al comienzo de este capítulo, en la cita no. 7, Buenaventura nos dijo: “nadie alcanza la felicidad si no se trasciende a sí mismo, no con el cuerpo, sino en el corazón.” En aquellos párrafos en donde trajimos a colación estas palabras, no se hizo ningún comentario acerca de la referencia que hace Buenaventura al corazón. Aquí podemos entender ahora que esa alusión al corazón tiene que ver con ese amor que es el principio de la unidad, pero que también está en los seres, el amor que está en cada uno latiendo y dejando sentir la existencia de la vida y de la verdad.

El principio de acción de la Trinidad es el amor que se hace presente a través de la palabra, de esta manera: “La primera actividad del Padre es la generación del Hijo o verbo divino, la cual actividad tiene siempre carácter de filiación o de verbo generado. El mundo lo crea por el Hijo en el Espíritu Santo, y lo crea hablando; por lo tanto, a imagen del *logos*.”¹⁷

En esta parte, Buenaventura está retomando a San Agustín, cuando habla de un verbo eterno que diciendo crea; así, todas las criaturas son producto de las palabras de la voz divina. El sonido aquí toma gran importancia, al igual que la luz. Pero el impulso

¹⁶ *Ibid.*, p.17

¹⁷ *Ibid.*, p. 25

primordial del ser, de la unidad es el amor, éste es el que permite el verbo, porque es el principio de la acción y el verbo ya establecido es pura acción.

La actividad del Padre no se presenta como la del Hijo y como la del Espíritu Santo. En alguna cita anterior Buenaventura nos decía que al Padre le corresponde el amor; al Hijo, la verdad, y al Espíritu Santo, la santidad.

Estos tres conceptos amor, verdad y santidad, aunque se refieren a cosas distintas, finalmente todas están unidas por el amor, por esa acción que hace ser a la Trinidad y a las criaturas. Porque los seres son el vestigio de Dios. Significa que en los humanos está presente de alguna manera el amor, la verdad y la santidad. Tal vez muy en el interior y por eso es que Buenaventura al igual que San Agustín afirmaron que el hombre tiende al bien; es la *sindéresis*.¹⁸

¿Por qué el Padre encarna el amor, el Hijo la verdad y el Espíritu Santo la santidad? Esta respuesta tendría también que ver con otra pregunta: ¿qué representan el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo?

El Hijo es el camino, es el conocimiento por medio del cual se puede acceder a la verdad, y el Espíritu Santo es aquella fuerza que empuja a los seres por el camino de la verdad. La figura del Hijo se encarna en la figura de Jesucristo, pero si la unidad está en todas partes, está en uno mismo, y si la unidad es también la Trinidad, entonces en uno mismo también estaría este aspecto triádico o de triada. En uno mismo está también la verdad que es la característica del Hijo. En uno está el conocimiento que nos llevará a la unidad. Por esto Buenaventura sugiere repetidas ocasiones regresar a uno mismo.

Entonces, “la esencia de Dios es ‘amor efusivo’, y por el exceso de perfección y grandeza, dice el Seráfico, es uno en esencia y trino en personas. El Padre produce y engendra al Hijo simplemente por la fecundidad interna y extática de su ser.”¹⁹

El Hijo es el producto de su amor efusivo o fuerza, el Hijo es como la *dynamis* del ser divino y no solamente está en él la figura del Padre, sino que es al mismo tiempo el ejemplar de la creación. Y esta última idea viene desde luego del ejemplarismo franciscano.

¹⁸ *Sindéresis*: San Buenaventura la define como un don natural que guía la voluntad dirigiéndola e inclinándola al bien, a modo de cierto peso espiritual que la lleva a desear con rectitud. Lexicón, Buenaventura, *Obras, ob.cit.* p. 736.

¹⁹ Buenaventura, *Obras, ob.cit.*, tomo V, en Introducción general, p. 28

“El Padre lo piensa todo, el Hijo es lo pensado; el Padre lo discurre todo, el Hijo es lo discurredo; el Padre planea, el Hijo es lo planeado.”²⁰

Todas las criaturas son la imagen del Hijo, en otras palabras son el Hijo y en este sentido toda la creación tiene un carácter sacral.

“La unión y la armonía amorosa entre el Padre e Hijo no se realiza por ellos propiamente hablando, sino que son unidos por un lazo diferente de las dos personas, y que es persona, el Espíritu Santo. Él es el amor perfectísimo y por consiguiente, el lazo de amor perfectísimo.”²¹

El Espíritu Santo es esa misma fuerza amorosa unitiva que está en el Padre o en los tres o en la unidad. En el Espíritu Santo se da ese gran noble acto de la voluntad.

Cuando llamamos al Espíritu Santo, Espíritu de amor no queremos con ello significar el amor de la simple complacencia, con el cual cada persona ama a la esencia divina; tampoco aquel amor activo con el que Padre e Hijo espiran la tercera persona, sino el amor personal que como supremo fruto de la armonía pasiva entre Padre e Hijo procede de ellos y al propio tiempo es persona. El Espíritu Santo es el amor pasivamente concebido, amor hecho persona, fruto y don de amor del Padre e Hijo.²²

El Espíritu Santo es la perfección del amor divino que representa la voluntad más perfecta que es la personal.

La comunión de amor entre las tres personas es lo que genera la unidad del ser; así como el amor que existe entre Dios con su creación hace al cosmos perfecto.

El Espíritu Santo es la raíz más profunda del amor y de la voluntad de cada ser. “El Espíritu Santo es el amor con que amamos a Dios, no sólo, por cuanto es causa eficiente del mismo, sino también causa formal; no en el sentido de que sea Él mismo la perfección esencial de nuestro amor, sino la imagen y modelo.”²³

Podemos entonces afirmar que el Dios trino bonaventuriano es metafísicamente simple, no hay dualidad entre esencia y existencia o en esencia y propiedades etc. Las propiedades de Dios son la simplicidad y la unidad contenidas o desplegadas en tres personas. Dios es infinito porque es simplicísimo, su ser esta siempre en plenitud y esta plenitud es infinita, es. El “es” como conjugación verbal, como palabra, a la mejor no

²⁰ *Ibid.*, p.29

²¹ *Ibid.*, p.30

²² *Ibid.*, p. 31

²³ *Ibid.*, p.35

permite ver la extensión infinita de lo que simplemente significa, porque las palabras limitan las experiencias. Pero de alguna forma le tenemos que nombrar para entender la infinitud de la unidad del ser.

“Lo simple no tiene antes ni después ni composición alguna, la simplicidad suma lleva consigo la simultaneidad perfecta, y la suma inmensidad excluye toda limitación. Suma simplicidad y suma inmensidad constituyen la eternidad.”²⁴

La inmensidad y la simplicidad son de Dios, así la propiedad de la eternidad es divina, pero si el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios entonces en su interior tendría el vestigio de la eternidad. Tal vez no nos hemos dado cuenta de esto, o tal vez la mente al conceptualizar se limita tanto que le es imposible ver o estar en esta simplicidad para acceder a la eternidad. Pero rozar la eternidad no sólo intelectual o conceptualmente como lo estamos haciendo en este momento; sino tener la experiencia en nuestro ser.

Dios está presente sin principio ni fin, Buenaventura dice en *Misterio Trinitario*: “si el presente se entiende radicando en un ser inmutable y fijo, que no tenga principio ni fin, habremos comprendido la eternidad.”²⁵ Y el amor.

²⁴ *Ibid.*, p. 41

²⁵ *Idem.*

1. Las seis potencias del alma

Buenaventura advierte en el Prólogo al *Itinerario de la mente a Dios*, antes de comenzar con los seis grados de ascenso:

ejercítate primero en estimular el remordimiento de la conciencia, antes de elevar los ojos a los rayos de la sabiduría que se reflejan en sus espejos, para que no suceda que esta especulación tan luminosa te ciegue y vayas a caer en un profundo abismo de tinieblas.²⁶

El remordimiento de conciencia apela a la autorreflexión, al hacer conscientes muchas de las situaciones internas que de alguna manera han nublado nuestra percepción del mundo. En términos cristianos es el comienzo de la purificación de los pecados el primero reconocer esas emociones, sentimientos o pensamientos internos, que de alguna manera reflejan las acciones. Y para hablar de pecado, más que abordarlo de manera dogmática, necesitamos concebirlo como la infracción a la norma, que en este caso es a los mandamientos. Los cuales verdaderamente son el código de conducta humana.

El ser humano es muy pasional y si cada quien hiciese lo que quisiese como lo establece el derecho natural, entonces como dijo Thomas Hobbes, ya nos hubiésemos destruido porque “el hombre es un lobo para el hombre.” La ley garantiza la paz. Aun con normas civiles el ser humano sigue comportándose mal. Y se puede entender el mal como la conducta errónea que está infringiendo alguna norma. Luego viene la idea del castigo y la culpa, que para esta etapa de la edad media se recrudece sobremanera, Hobbes considera fundamental que la Iglesia infunda tremendo miedo, si no se cumplen las leyes religiosas; es la única forma de controlar las pasiones humanas.

Sin embargo, sin satanizar la idea del mal, lo que podríamos entender que está en el fondo es “no hacer al otro lo que no te gustaría que te hiciesen a ti”; como fundamento de los mandamientos²⁷ y de todo tipo de leyes.

Si dañas al otro estás haciendo mal porque no se está respetando el principio básico de convivencia. Así, generalmente todo ser humano anda por el mundo dañando a otros con tal de obtener su propio beneficio y en muchas ocasiones ni conciencia hay de ello.

²⁶ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, ob.cit. p.7

²⁷ Todas las religiones tienen su código de conducta porque el ser humano realmente necesita ser normado.

La advertencia bonaventuriana, justamente, apunta a esta necesidad de hacer un verdadero examen de conciencia para empezar a olvidarse de las rencillas y deseos que hay en este mundo y comenzar por primera vez a ver la creación desde otro punto de vista. Puede ser más natural o más espiritual, no sé, más tal cual es.

¿Cómo le puede interesar a un individuo purificar sus malas acciones para unirse con el ser, con Dios, si sólo le interesa en esta vida vengarse de sus enemigos, cumplir sus deseos y ser el más reconocido?

La mirada de la mayoría de los individuos está sólo puesta en el mundo material que es lo único que pueden ver. Y no se dan cuenta de que existe otro ámbito que permite la libertad. Es como el mito de la caverna de Platón, las personas están atadas; las pasiones, la ignorancia y el egoísmo esclavizan. La luz representa esa expansión de conciencia, esa sabiduría. Alguien podría preguntar ¿para qué cambiar, para qué poner la mirada en otro sitio que quizás ni exista?

La mente a veces está atada por el miedo que causa lo desconocido, Buenaventura diría que por el miedo que causa que la especulación luminosa te ciegue. Pero como Juan dice en el Apocalipsis: Dichosos los que laven sus vestiduras así podrán disponer del árbol de la vida y entrarán por las puertas en la ciudad. (Ap 22,14).

Buenaventura plantea que el alma tiene seis potencias:

por medio de las cuales nos elevamos desde lo ínfimo hasta lo sumo, de las cosas exteriores a las internas, de las temporales a las eternas, que son: sentido, imaginación, razón, intelecto, inteligencia, vértice de la mente o la chispa de la sindéresis.²⁸ Estas potencias están insertas en nosotros por naturaleza; deformadas por la culpa, reformadas por la gracia, deben ser purificadas.²⁹

La explicación de la intervención de la culpa aquí tiene que ver con la alusión al pecado original, pues el hombre según el originario orden de la naturaleza fue creado capaz de gozar de la paz de la contemplación, pero tentado en el Edén, desobedeció la ley divina,

²⁸ La sindéresis es la misma voluntad en cuanto inclina al bien moral. Como la inteligencia goza de una luz natural, que nos induce a juzgar correctamente, la voluntad goza también de una inclinación natural que la dirige en el orden de la acción. Esta luz natural de la razón se llama <conciencia> cuando se trata del conocimiento del bien moral, y la inclinación natural de la voluntad al bien moral se llama <sindéresis>. Ésta comporta un triple acto: la inclinación al bien, la lucha contra el mal que se está tentado a cometer, y el remordimiento por el mal cometido. *Ibid.*, p. 12

²⁹ *Ibid.*, p.11

fue castigado y cargó la culpa de su pecado. Así las potencias del alma se vieron menguadas por su pecado y la ignorancia reinó en la mente.

La gracia viene a impulsar al hombre a reencontrar el camino a la sabiduría y a iluminar esa ignorancia que tiene al ser humano atado. O en otras palabras conocernos a nosotros mismos para quitar nuestra propia ignorancia y tener una mente iluminada.

1.1 Las seis formas del conocer

Estas seis potencias del alma: sentido, imaginación, razón, intelecto, inteligencia, vértice de la mente o chispa de la sindéresis, las podemos concebir también como las seis formas que tiene el ser humano para conocer. Nos marcan también una escala de grados tanto como el hombre puede elevarse hasta Dios, como puede elevar su entendimiento para conocer su mundo.

Algunos autores a estos mismos conceptos los llaman facultades. Tema que ha causado discusión entre empiristas y racionalistas dependiendo de la primacía que le han dado a la facultad. La percepción del mundo a través de los sentidos es el punto de arranque de las teorías empiristas, en contraposición con los racionalistas quienes conciben la facultad de la percepción falible.

En Buenaventura no está presente esa discusión, no se sabe si se le habría presentado como un problema de conocimiento. Pero lo que sí se puede decir es que todas las potencias del alma son importantes porque son partes constitutivas del ser humano y son lo que finalmente nos va a permitir conocer tanto la creación y las criaturas, como a nosotros mismos y a Dios. No tiene primacía una sobre otra. Si estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, entonces tenemos unas potencias perfectas.

Sin el sentido es imposible conectarse con el exterior y ver la mano de Dios. Sin la imaginación es imposible poder tener la imagen de Dios en la mente. Sin la razón, el intelecto y la inteligencia es imposible argumentar, entender, comprender y conocer a Dios. Son potencias que le van a permitir al ser humano elevar su mente para tener sabiduría, para llegar a la verdad. Independientemente de que exista o no una verdad absoluta, ¿cómo se podrá llegar a descubrir esto, si no se toma a la razón, al intelecto para buscarlo y comprobarlo?

Es necesario estar atentos en lo que sigue, ya que Buenaventura también relaciona estas seis potencias del alma con los seis grados de ascenso a Dios y enseguida veremos cómo lo hace.

1. Los seis grados de ascenso a Dios

Primer grado: Vestigios de Dios en el mundo sensible

La primera potencia del alma, el sentido, es la fuerza que va a permear en este primer grado de ascenso. Buenaventura aplica aquí su metodología³⁰, a saber, partir de las cosas corpóreas para ver el reflejo de lo verdadero, para ver este mundo como un espejo a través del cual se llegará a Dios.

Los sentidos corporales tienen la potencia de revelar la sabiduría y bondad que resplandecen en las cosas creadas dice Buenaventura. Es posible percibir “el modo de ser de las cosas, su belleza, su orden, además de su sustancia, su potencia, su operación. De todo esto, a modo de huellas, puede elevarse para entender la potencia, la sabiduría y la inmensa bondad del Creador.”³¹

3. 1. Cinco sentidos, cinco puertas al conocimiento

Dios está en las cosas no sólo como simples huellas, sino que está manifestado en las cosas mismas, está en ellas por esencia, potencia y presencia.

“Todo este mundo –dicho macrocosmos- penetra en nuestra alma –llamada microcosmos-, a través de las puertas de los cinco sentidos.”³² El sentido de llamar microcosmos al ser humano tiene relación con la idea de que en el ser humano están contenidas todas las potencias del alma que son perfectas, al igual que están presentes en las cosas o en el macrocosmos. Todo está permeado de Dios y el orden que tiene la estructura humana, también lo tiene cualquier criatura y la creación en su conjunto. Los animales no tienen desarrolladas las potencias humanas, pero están presentes en su ser.

³⁰ (De la que se habló en la primera parte)

³¹ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, ob.cit. p. 14

³² *Ibid.*, p.19

Los cinco sentidos son las puertas perceptivas del cuerpo y que le permiten al alma conocer. De esta manera,

a través de la vista entran los cuerpos celestes y luminosos y todos los demás cuerpos coloreados, a través del tacto, los cuerpos sólidos y terrestres; por medio de los tres sentidos intermedios entran los cuerpos intermedios, es decir, los líquidos a través del gusto, los aéreos a través del oído, y los vapores a través del olfato, ya que participan algo de la naturaleza húmeda, de la aérea y en parte de la ígnea o cálida, como lo manifiesta el humo que sale de los aromas.³³

Buenaventura distingue entre cuerpos simples y compuestos, así los sentidos permiten percibir y conocer no sólo los cuerpos simples como la luz, el sonido, el olor, el sabor, sino también los cuerpos compuestos, como el número, la grandeza, la figura, el reposo y el movimiento. Los cuerpos simples son sustancias que generan y las sustancias generadas son de los cuerpos compuestos.

Los cuatro elementos que concibe Buenaventura son entonces sustancias que generan, son cuerpos simples que existen en el mundo y que el ser humano mediante su potencia del alma del sentido y sus cinco sentidos o puertas al conocimiento, percibe, conoce y explica.

Luego, por la acción de las fuerzas naturales que tienen esas mismas sustancias simples como los elementos, son generados o producidos otros cuerpos llamados compuestos, que son los vegetales, los animales y los seres humanos.

El ser humano no sólo percibe la sustancia simple de la luz del fuego o del sonido del viento, sino que también percibe el estado de las sustancias, se da cuenta del movimiento o tamaño de las cosas.

Pero esta teoría bonaventuriana de la percepción no sólo es lo antes descrito, él introduce también la idea de que tanto las sustancias simples como las sustancias compuestas están gobernadas por la sustancia espiritual que le da origen y vida. El universo entero está creado y sostenido sustancialmente por la causa primera que es Dios.

Dios entonces le permite estar al ser humano en el mundo no encerrado en sí mismo, sino dotado de cinco puertas que le permiten la apertura de estar en el mundo. Recibiendo toda clase de señales de la existencia del exterior (el mundo) y del interior o sea de sí mismo y de Dios.

³³ *Ibid.*, p. 20

En las imágenes que se producen en la mente se puede ver claramente el vestigio del mundo y por lo tanto de Dios. Las imágenes son el producto, la percepción que se produjo del sujeto en el momento de ver al objeto, este producto es parte de la potencia aprehensiva que tuvo el sentido con el objeto percibido. Literalmente la potencia aprehensiva es esa capacidad de la percepción de los sentidos de aprehender, de hacer suyo, de sacar, de extraer eso que es el objeto y que pasa al ser humano como huella o reflejo del objeto.

3. 2 El deleite

Buenaventura enseguida del acto de la percepción describe el estado del deleite. Y dice: “A esta Aprehensión, relativa a un objeto proporcionado, sigue el deleite.”³⁴ Esto significa que el sentido se complace en el objeto y se deleita en su acción.

La sensibilidad se deleita percibiendo lo bello, lo suave, lo saludable, éstos son los ejemplos que utiliza Buenaventura para describir el deleite. Pero qué sucede cuando se percibe algún objeto no tan bello, ni suave, ni saludable. Y advierte que “todo deleite se sigue siempre en razón de la proporción”³⁵, lo que significa es que el deleite se da según la cantidad de las características del objeto del que emana. Esto es, cuando el objeto colma plenamente la experiencia sensible. Y el ejemplo que se nos ocurre: no causa el mismo deleite una música que se escucha nítidamente con un volumen proporcionado a la distancia en que se encuentra el escucha, a una música que apenas se percibe por estar tan lejana, como al otro lado de la colina.

Con las cosas feas no se puede experimentar deleite, sino rechazo. Y justamente aquí Buenaventura propone que nace el juicio.

3.3 El juicio

“Tras la percepción y el deleite sigue el juicio, con el que no sólo se juzga de un objeto que sea blanco o negro, sino que se juzga y da razón de por qué deleita.”³⁶

³⁴ *Ibid.*, p. 21

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibid.*, p. 22

A partir de que el sentido cumple con su acción de percibir y dependiendo de la proporcionalidad del objeto que se está percibiendo, surge el deleite que podríamos llamar el deleite de la experiencia de la sensibilidad. Aparece enseguida el juicio, el cual es “un acto que hace entrar en la facultad intelectual la especie sensible, recibida sensiblemente a través de los sentidos, depurándola y haciéndola abstracta.”³⁷

Justo aquí se da la conexión entre el acto de la percepción con la mente del sujeto, los sentidos sienten, perciben, registran ciertos datos que les reportan los objetos; todo esto pasa al juicio, al intelecto que distingue las cualidades y características de los objetos. En otras palabras, tal vez se puede decir que el juicio es el que interpreta la realidad y da razón al deleite.

Cuando el objeto no es agradable para el sujeto porque la proporción con la que se presentó el objeto ante el sujeto no fue la idónea para que surgiera el deleite, entonces definitivamente el juicio al que se va a inclinar el intelecto no va a ser positivo y generalmente el sujeto se retiraría o rechazaría esa percepción. Un sonido muy estruendoso no causa deleite, el contrario ensordece y el sujeto de inmediato intenta bloquearlo cubriéndose los oídos.

En cambio ante las percepciones que causan deleite, el juicio emite palabras de aceptación. Agrada mucho lo bello, lo suave y lo saludable. Esta dulce percepción le da datos al juicio para tener la idea de que existe un sumo grado de belleza, suavidad y salud; esto Buenaventura lo concibe como la verdad inmediata de la percepción. Ya que esa percepción sólo puede venir de Dios. Si en alguna cosa se percibió belleza es porque está hecha a semejanza del creador. Ya que

en la imagen de Dios se contiene la razón de lo sumamente bello, suave y saludable, y a ella se une en verdad, intimidad y plenitud para colmar todo nuestro deseo, entonces percibimos manifiestamente que únicamente Dios es la fuente y el verdadero gozo y que a él estamos abocados a partir de todo otro deleite.³⁸

De las cosas feas no hay deleite, Buenaventura afirma que el deleite sólo nace de las cosas bellas, porque provienen de lo sumamente bello que es Dios. Pero ahora surge la

³⁷ *Ibid.*, p. 22

³⁸ *Ibid.*, p. 24

pregunta: ¿que no todo el universo es creación de Dios?, las cosas feas existen, son parte de la creación, ¿en ellas no está Dios?, todo está hecho a su imagen y semejanza.

Buenaventura no responde directamente a lo anterior, pero si seguimos su pensamiento, podemos afirmar que todo depende de la percepción o sentido que tenga un individuo.

Si el sentido está muy influenciado o bloqueado por la ignorancia o las pasiones que llevan al hombre a la perdición, entonces no tendrá esa percepción de la suma belleza de las cosas. Su percepción no podrá ver exactamente la naturaleza del objeto y, por lo tanto, surgirá en él el deleite.

En cambio, si un individuo, al conocerse a sí mismo, ha podido darse cuenta de su ignorancia y de la fuerza de sus pasiones, entonces el cristal por el cual mire la realidad estará bastante transparente y lúcido. Esto le permitirá ver la realidad tal cual es, percibir la belleza que le es inherente a todas las cosas y seres de la creación. Podrá por medio de su sentido percibir a Dios, que es el fundamento de todo y podrá deleitarse.

Todo esto significa que la belleza y la verdad están en todos los objetos de la realidad, el percibir algo como feo o desagradable significa estar incapacitado para captar la esencia. Y esa incapacidad la da la ignorancia y la confusión de las emociones internas.

Así, un individuo que vio morir a su padre en el mar, difícilmente podrá ver y sentir la belleza del mar, ya que su experiencia estará filtrada por esa emoción de pérdida y tristeza. Hasta que no caiga en la cuenta de que el mar no fue el autor de aquello.

El juicio es el que nos conduce con más certeza a especular sobre la verdad eterna, que es experimentada por el deleite de los sentidos.

El sentido es entonces la primera potencia del alma que posibilita la percepción y el conocimiento del mundo que ayudará a ver en la realidad la huella divina.

Ese es el primer grado de ascenso a Dios, la capacidad que da el sentido para hacer evidente el vestigio de Dios en la creación.

Se asciende de este primer nivel a percibir el fundamento de la creación y a reconocer con el juicio que la creación entera es la unidad divina.³⁹

Es necesario entonces pasar por este primer grado que conduce al individuo a la aceptación de la importancia que tiene la percepción para la idea que el ser humano va a

³⁹ Veremos más adelante qué importancia irá teniendo el deleite y el gozo para el ascenso a Dios.

tener del mundo y de la vida. Pasar este primer grado implicaría, desde luego, bastante conciencia de cada detalle de nuestra percepción. Generalmente percibimos, actuamos y vivimos tan mecánicamente que ni siquiera interesa detenerse a observar un solo instante de percepción. Tampoco se detecta tan fácil si esa percepción causó o no deleite. Y mucho menos si ese deleite viene del correcto juicio de haber percibido la fuente primordial de belleza, por ejemplo. Captar en este primer grado a Dios permeando todas las cosas resulta sumamente complejo, cuando somos tan ignorantes de nosotros mismos, ¿cómo captar la esencia? Tal vez se requeriría de una fina observación constante, un tener a la mente concentrada en la percepción de la realidad.

Sin embargo Buenaventura nos dice:

aquel que no resulte iluminado por los esplendores innumerables de las criaturas, está ciego; el que no se despierta con tantas voces, está sordo; el que con tales maravillas no alaba a Dios, está mudo; el que con tantos signos no advierte el primer principio, es necio.⁴⁰

1. Segundo grado:

Dios en las potencias naturales del alma

Entramos ahora al propio ser humano, como diría San Buenaventura, “fijar ahora los ojos en el espejo de nuestra alma, en que resplandecen igualmente las perfecciones divinas”.⁴¹

La potencia del alma que corresponde a este segundo grado es la imaginación; gracias a ella en la mente se imprimen imágenes, las cuales fueron percibidas por los sentidos. La imagen que Buenaventura declara como la imagen más perfecta y pura es la de Dios.

Pero de este punto han brotado varias discusiones empiristas a través de los siglos. Por ejemplo, Thomas Hobbes, cuando explica el proceso de la percepción, dice que las imágenes que tenemos en la mente pueden ser simples y compuestas o complejas. Las simples son generadas gracias al dato del objeto que captaron los sentidos y las compuestas

⁴⁰ *Ibid.*, p.17

⁴¹ *Ibid.*, p.27

son generadas gracias a la división, separación, combinación o mezcla que puede hacer la facultad de la imaginación en la mente.

Las imágenes simples son aquellas que nos reportan datos de la realidad, las compuestas no se verifican en la realidad exterior porque no provienen de ella, son el producto de la imaginación.

Surge el problema: ¿cómo explica Hobbes las imágenes que el ser humano tiene de la sirena, del centauro, de Dios, del infinito, etc. etc.? Para contestar Hobbes a esta cuestión recurre a otra facultad del ser humano, la memoria. Gracias a ella, junto con la imaginación, se retiene el dato de la percepción para mezclar las imágenes y crear otras.

Es una explicación de la percepción completamente mecanicista, que deriva en un ateísmo bien disfrazado. Dios no existe en la realidad, jamás los sentidos lo han percibido como tal. Es sólo una imagen producto de la combinación de características que sí fueron percibidas por los sentidos en el mundo exterior. Al igual que las sirenas y los centauros.

Tal vez esta referencia a Hobbes nos ayude a ver que el fundamento último del proceso de la percepción y de la imaginación, en San Buenaventura, es Dios, totalmente contrario a Hobbes. Puesto que los sentidos, como puertas al conocimiento, captan a Dios en las cosas exteriores del mundo, Dios se verifica afuera del ser humano en la realidad y también adentro, ya que la imagen de Dios está impresa en el alma.

Entonces la imagen de Dios no es un invento de la mente, de la imaginación, viene gracias a la percepción de la existencia real de las cosas y seres en el mundo. Viene de la profunda percepción del fundamento, de la esencia primera y última del ser. Esta profunda percepción tiene que ver con ver más allá con una conciencia espiritual. Hipotéticamente San Buenaventura hubiese dicho que Hobbes no penetró en su observación del estudio de la percepción en este profundo nivel de conciencia espiritual, él sólo vio lo más evidente, lo material.

Es interesante confrontar de alguna manera dos teorías de la percepción, una fundada en todo un pensamiento de fe y la otra en una visión racional y mecanicista del mundo.

4. 1. Memoria

Ya Buenaventura nos habló de las seis potencias del alma (sentido, imaginación, razón, intelecto, inteligencia, vértice de la mente), las cuales corresponden a cada uno de los seis grados de ascenso a Dios. En esta parte hablando del segundo grado, veremos a la imaginación. Pero ahora se vuelve necesario para explicar a la imaginación, introducir a la memoria, a la inteligencia y a la voluntad; éstas las nombra San Buenaventura como las tres potencias naturales del alma. No son las mismas que las seis potencias del alma, el nombre es parecido pero se refieren a facultades, procesos o partes distintas.

En este segundo grado es de suma importancia el retorno a uno mismo. Así Buenaventura dice:

vuelve a entrar, pues, dentro de ti y mira cómo tu alma se ama ardentemente a sí misma, y no podría amarse a sí misma si no se conociera; ni podría conocerse si no tuviera memoria de sí, porque nada comprendemos con la inteligencia que no esté presente en nuestra memoria.⁴²

¿El conocerse a sí mismo implica amarse?, para San Buenaventura, sí, uno sigue al otro. Si uno conoce el interior de uno mismo puede percibir la belleza, la bondad, la salud, la sabiduría etc.; con el fundamento que Dios nos creo, somos lo que es Dios. Y como explicamos en la anterior parte, se genera un deleite cuando el hombre percibe estos atributos de la verdad. El deleite es el principio del amor o de ese sentimiento de agrado, alegría y gozo que se puede experimentar en esta revelación. Y digo revelación en el sentido de percatarse “de pronto” de la verdad, de Dios, es ese reencuentro, ese volver a hacerse patente algo que no se percibía.

Todo esto sucede en la parte bonita y agradable de conocerse en los atributos perfectos y buenos, pero ¿qué sucede cuando en la noche oscura del alma se conocen aspectos de uno mismo, horribles, que causan mucho dolor en vez de deleite?

San Buenaventura considera que en el camino al conocimiento de uno mismo se necesita conocer esa parte desagradable, purificarla y vaciarse de eso que es como el velo que impide ver la realidad tal cual es hermosa, perfecta, divina.

Los que ni siquiera se imaginan lo que llevan dentro, no se conocerán, mientras no tengan la voluntad de hacerlo.

⁴² *Ibid.*, p. 29

Memoria, inteligencia y voluntad son las tres potencias naturales que constituyen el segundo grado de ascenso. Con estas tres potencias –conociéndolas en uno mismo- se abriría la posibilidad de ver la imagen de Dios a través de uno, es como verlo en un espejo diría San Buenaventura.

La actividad de la memoria consiste no sólo en retener y representar las cosas presentes, corpóreas y temporales, sino también aquellas que se suceden en el tiempo y las simples y las eternas. En efecto, la memoria retiene las cosas transcurridas recordándolas, las presentes recibíendolas y las futuras previéndolas.⁴³

La percepción de los sentidos no tendría presencia sin la memoria. Y no tendría caso que la imaginación produjera imágenes, si no existiese la memoria que las retiene. De hecho la mente no podría deducir, inferir absolutamente nada sin eso que permite tener presente la evidencia del mundo.

Tenemos la idea de tiempo gracias a la memoria, pero a esta memoria humana que es huella de lo perfecto. Porque conociendo y puliendo o purificando la memoria humana, es posible, diría San Buenaventura, que nuestra propia memoria “revele la imagen de la eternidad, cuyo invisible presente se extiende por todos los tiempos.”⁴⁴

Tal vez vaciando la memoria de las imágenes materiales y mundanas que no tienen importancia, se pueda encontrar el recuerdo primigenio de la existencia del ser. Este es un método, otro es nuevamente quitar de la memoria las imágenes mundanas, purificando nuestra alma y llenar la memoria de las imágenes puras del mundo exterior de donde se ve a Dios.

Porque “la memoria está iluminada por la luz inmutable que conserva el recuerdo de las verdades inmutables.”⁴⁵

Si el recuerdo de las verdades está en la memoria de los hombres, ¿por qué no sólo activando el recuerdo en la memoria, o esforzándose a recordar, se recuerda a Dios?. No es un recuerdo fácil de realizar, tal vez es hasta imposible para muchos individuos. Y lo que contestaría San Buenaventura es que la mente está normalmente muy ocupada pensando y memorizando cosas demasiado mundanas sin permitirle a la memoria profundizar en lo que contiene, que es el conocimiento del fundamento.

⁴³ *Ibid.*, p. 30

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 31

Falta página

N° 67

La potencia de la inteligencia comprende eso que se percibió. Comprender significa asir, asegurar, apoderarse de, el acto de prender.⁴⁸

Así la inteligencia se apodera del significado de los términos, de las características de los objetos percibidas por los sentidos y de la esencia de las cosas. Son posibles las definiciones de las cosas gracias a la capacidad de la inteligencia de asirse de lo que es.

Pero toda definición se obtiene con referencia a los términos aún más generales, hasta alcanzar los principios supremos y generalísimos, ignorando los cuales no se comprende en modo definitorio cuanto está incluido en ellos.⁴⁹

Lo anterior nos recuerda la explicación aristotélica de la universalidad y particularidad de los conceptos. Para San Buenaventura las definiciones son posibles gracias a la concepción de términos generales que permiten agrupar al conjunto de cosas que reúnen las mismas características, convirtiéndose en géneros de especies etc. Lo relevante aquí es la idea de encontrar, en los generales, principios supremos y generalísimos.

La memoria al percibir y luego la inteligencia al encontrar y comprender los principios generales de las cosas del mundo, toca el principio más supremo, y conoce las propiedades esenciales que para San Buenaventura “son unidad, verdad y bondad”⁵⁰, las cuales se encuentran en todas las cosas como reflejo de esa unidad, verdad y bondad divinas.

Pero no podemos conocer al ser divino si o se conocen sus propiedades, por eso en la ruta de ascenso se torna indispensable conocer en las cosas del mundo exterior sus propiedades que están impresas como vestigios. La inteligencia permite entonces la comprensión de las propiedades esenciales de unidad, verdad y bondad.

Al conocer las cosas del mundo exterior se pueden comprender como cosas incompletas, imperfectas, parciales, transitorias, condicionadas, dependientes, mudables y compuestas; todos estos conceptos apuntan a un aspecto negativo que caracteriza a los objetos imperfectos del mundo, que son como huellas. San Buenaventura nos diría al

⁴⁸ *Diccionario Latino-castellano*, Argentina, Sopena, 1959, p.100

⁴⁹ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, ob.cit. p. 31

⁵⁰ *Idem.*

respecto que “lo negativo y lo defectuoso no puede ser conocido sino por medio de lo positivo.”⁵¹

Enfatizamos nuevamente esta relación entre el fundamento y su reflejo, entre Dios y su creación. No se puede conocer y comprender a Dios sin ver sus propiedades en su creación; pero también no se puede conocer la creación si no es por medio de Dios. Esta relación siempre está interactuando, y en realidad la vemos como una relación de dos objetos separados teniendo qué ver uno con el otro porque la estamos analizando y porque el ser humano así vive el hecho, como una relación, como algo separado. San Buenaventura diría que no hay relación entre estos dos objetos, en realidad todo simplemente es. No hay separación.

Cuando el entendimiento o inteligencia comprende lo anterior, es decir que las propiedades esenciales que captaron los sentidos son las propiedades esenciales del fundamento, sabe entonces la verdad. “Y este saber es auténtico saber, porque en tal percepción no puede ser llevado a engaño. Sabe, en efecto, que aquella verdad no puede ser de otro modo y, por lo tanto, que no puede absolutamente cambiar.”⁵²

La razón por la que el ser humano, aunque por instantes haya percibido las propiedades esenciales; unidad, verdad y bondad, suele no percatarse ni aceptar esta verdad, Buenaventura la explica por estado continuo que tiene la mente. Un estado continuo de movimiento que constantemente es mudable y se llena de ideas que lo distraen. Este movimiento no permite la concentración de la inteligencia para comprender la verdad. “la mente, por ser mudable, no puede percibir el fulgor inmutable de la verdad sin la ayuda de una luz que resplandece de modo inmutable.”⁵³ Esta ayuda tiene que ver con la gracia⁵⁴, ya que ella ilumina a todos los seres con la luz verdadera de la sabiduría.

Se puede concluir esta parte afirmando, como lo haría San Buenaventura y también San Agustín, que quien razona con verdad, se ilumina porque la inteligencia o entendimiento está unido a la verdad eterna. En la reflexión de uno mismo está la verdad.⁵⁵

⁵¹ *Ibid.*, p. 32

⁵² *Ibid.*, p. 32

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Más adelante se explicitará el concepto de gracia

⁵⁵ <<No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues tus pasos allí donde la luz de la

4.3. Voluntad

La voluntad es la tercera potencia natural del alma, es la tercer potencia por donde se puede ver el reflejo de la imagen divina.

El juicio no puede encausar por la verdad el entendimiento o la inteligencia si no hay un grado de proximidad, de cercanía a lo óptimo; obviamente lo óptimo es la verdad, el fundamento, Dios. En otras palabras, el entendimiento no puede comprender la verdad sino hay un deseo de estar cerca de, de estar próximo a, de unirse con.

Aunque se tenga impreso en el espíritu el conocimiento del sumo bien, diría San Buenaventura, si no se desea conocer esta verdad y contemplarla, la inteligencia o el entendimiento jamás comprenderá lo que lleva dentro, su fundamento.

Por lo tanto, la base de la voluntad es el deseo.

El deseo, por fin, se vuelve hacia el objeto que más le atrae; y máximamente le atrae lo que máximamente es amado; y máximamente se ama la propia felicidad; felicidad que no es conquistada sino se posee el Sumo Bien y el fin último; por consiguiente, nada apetece más al humano deseo sino el Bien Sumo.⁵⁶

Nuestra propia voluntad nos conduce, nos dirige, nos empuja hacia la verdad. El deseo de todo individuo es dejar de sufrir y alcanzar la felicidad; pero la connotación de felicidad no se refiere a la falsa, aparente e ilusa felicidad que te pueden dar las cosas materiales o los placeres mundanos. La felicidad para San Buenaventura es el acceso a la sabiduría, a Dios, a la verdad. Que aunque está en las cosas materiales, no está en ellas en su superficialidad; está como propiedad esencial.

La felicidad no se refiere a un estado pasajero e impermanente de gozo, sino a ese estado eterno que puede brotar después de haber desdibujado los límites de la temporalidad humana. Es gozo eterno del ser.

Si la voluntad empuja a un ser humano a los placeres mundanos, esto significa que ese ser aún no ha elevado su espíritu, tal vez su propia ignorancia lo lleva a seguir ciego ante lo que verdaderamente puede desear, de lo que verdaderamente tiene dentro de sí. La inteligencia necesita despertar y pulirse en su acción, para poder actuar como real potencia

razón se enciende. Pues ¿a dónde arriba todo buen pensador sino a la verdad?>> San Agustín, *La verdadera religión*, en *Obras completas*, tomo IV, Madrid, BAC, 1976, p.159

⁵⁶ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, ob.cit. p.34

del alma que le permitirá empujar su voluntad al deseo y al amor de lo que verdaderamente es.

Todo esto nos lleva a enlazar las tres potencias naturales del alma, diciendo que: Cuando el individuo percibe su mundo, gracias a la memoria se puede percatar de la existencia del fundamento, de ese algo que le permite guardar todos los datos que le hacen ver su propia existencia y la del mundo que está percibiendo. Cuando logra percibir la imagen de la verdad, de Dios, enseguida se conecta la potencia de la inteligencia o entendimiento, la cual gracias al ejercicio de su comprensión del mundo y de sí mismo, puede entender y hacerse del fundamento del ser y ve impresa la imagen divina. La inteligencia entonces necesita del empujón de su voluntad deseosa de religarse y ser feliz.

La relación entre las tres potencias naturales del alma se puede ver reflejada entonces en la siguiente frase de San Buenaventura: “Mira, por tanto, qué cerca está el alma de Dios, y cómo con sus operaciones la memoria nos conduce a su eternidad, la inteligencia a su verdad, la voluntad a la suma bondad.”⁵⁷

Las tres potencias nos conectan con los atributos divinos, pero las tres tendrían que ser desarrolladas, porque no serviría de nada comprender por medio de la inteligencia su verdad, si no se desea su bondad. Aunque tal vez las tres potencias estén tan unidas, como en realidad lo están los atributos divinos; en este sentido, no es que una potencia se desarrolle y la otra no; quizás cuando un individuo <despierta> las tres potencias se activen. Porque parece inconcebible que alguien que pudo descubrir la eternidad, por consiguiente no haya comprendido la verdad y haya deseado la suma bondad.

Tal vez a San Buenaventura no le importe por dónde se penetre a la verdad, las tres potencias naturales del alma son entonces la sabiduría del segundo grado de ascenso a Dios.

Para terminar esta parte, sólo nos resta indicar que el pensamiento bonaventuriano es un gran sistema en donde todo tiene relación. Así, el concepto de Trinidad lo va a relacionar profundamente con las tres potencias naturales del alma que constituyen el segundo grado de ascenso.

Pues de la memoria nace la inteligencia, que le es hija porque entonces conocemos cuando la imagen de la cosa, que está en la memoria, se refleja en el

⁵⁷ *Ibid.*, p. 34

vértice del intelecto, haciéndose lenguaje del pensamiento; y de la memoria y del entendimiento exhala el amor como un vínculo entre ambos.⁵⁸

La memoria se puede relacionar con el Padre, la inteligencia o entendimiento con el Hijo y en la voluntad está el Espíritu Santo. En la memoria está el fundamento, la esencia que simplemente es, en la inteligencia está ese principio de acción que comprende, es el verbo y en la voluntad está ese deseo amoroso.

“Padre, verbo y amor, tres personas coeternas, coiguales y consustanciales, de modo que cada una de las tres está en cada una de las otras, pero una no es la otra, y las tres son un solo Dios.”⁵⁹ Las tres potencias siendo en esencia trinidad, son esencialmente la imagen de Dios.

Esta relación de la Trinidad la lleva San Buenaventura hasta la filosofía, explica que ésta es también de tres tipos: natural, racional o moral.

La primera se ocupa de la causa del ser, y así nos conduce a la potencia del Padre; la segunda estudia las leyes del conocer y nos guía a la sabiduría del Hijo; y la tercera discurre sobre las reglas del vivir y nos encamina a la bondad del Espíritu Santo.⁶⁰

A su vez San Buenaventura divide a cada uno de estos tres tipos de filosofía nuevamente en tres, siendo cada parte referencia a cada persona de la trinidad.

Hasta aquí el segundo grado de ascenso llevando como potencia del alma⁶¹ a la imaginación, por la imagen de Dios que está impresa en las tres potencias naturales del alma.

5. Tercer grado:

Los dones gratuitos

Con los dos grados de ascenso anteriores, San Buenaventura estaría asegurando (de alguna manera) el encuentro con Dios. Esto significa que aunque son seis etapas graduales; sería posible, bueno no nada más sería posible, sino que de hecho el ser humano que

⁵⁸ *Ibid.*, p. 35

⁵⁹ *Ibid.*, p. 35

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ Recordemos las seis potencias del alma (sentido, imaginación, razón, intelecto, inteligencia y vértice de la mente), correspondiendo cada una a los seis grados de ascenso a Dios.

elevara su espíritu tocaría a Dios desde el primer grado. ¿Pero por qué a los individuos no les basta con los primeros grados?, se pregunta Buenaventura.

Nuevamente San Buenaventura se vuelve a referir a la condición caótica de la mente, nos dice:

la mente humana, tan distraída en múltiples preocupaciones, no logra entrar en ella misma a través de la memoria; ofuscada por sus imaginaciones, no se recoge en sí misma con el deseo de la suavidad interior y de la alegría espiritual. Por eso, completamente sumergida en las cosas sensibles, no entra de nuevo en sí como imagen de Dios.⁶²

El ascenso a Dios, la experiencia mística requiere según San Buenaventura de un entrenamiento de la mente por medio de la percepción (primer grado) y de las potencias naturales del alma: memoria, inteligencia y voluntad (segundo grado). El recogimiento de la mente implica mucha concentración y observación; para llegar a la contemplación.

Las cosas sensibles y exteriores atrapan la atención de la mente, sin permitirle espacio para concentrarse y observarse a sí misma.

San Buenaventura considera como parte del camino a sí mismo a Cristo, quien dijo: “Yo soy la puerta, si uno entra por mí estará salvo; entrará y saldrá y encontrará pasto.” (Jn 10,9).

Cristo, siendo el Hijo en la Trinidad, representa la inteligencia o entendimiento, como ya antes lo mencionamos. ¿En qué sentido el Hijo es la puerta? Precisamente tiene que ver con el camino del entrenamiento de la mente, ya que Él simboliza la inteligencia, esa potencia natural del alma que comprende, es el verbo.

Es la puerta porque justamente el impedimento más fuerte para que el ser humano se religue es la propia mente distraída. Si se logra dar luz a la mente, la puerta se abrirá. Claro que se requeriría también de la memoria que representa al Padre y de la voluntad que representa al Espíritu Santo. “Pero a esta puerta no podemos acercarnos si no creemos y esperamos en Él, sino lo amamos.”⁶³

¿Qué significaría poder acercarnos a la puerta, sólo si se le cree y se le ama? Cristo la puerta, es la inteligencia, acercarse a la puerta, es acercarse a nuestra propia mente, prestarle atención y auto-observarla.

⁶² *Ibid.*, p. 37

⁶³ *Ibid.*, p. 37

Esto puede sonar fuera de lugar para muchas personas, ya que enseguida dirían: es absurdo acercarme a mi mente o prestarle atención, si esto es algo que hago siempre, mi mente está dentro de mí y a todo momento la tengo cerca. Pero San Buenaventura agregaría que en realidad no está tan cerca, ya que casi todo el tiempo piensa cosas que la distraen tanto que ni siquiera se da cuenta de que está pensando.

Podemos entonces interpretar que acercarse a la puerta y creer en ella significa no hacerlo sólo en la figura de Cristo, sino en lo que Él representa, la inteligencia. Acercarse a la propia inteligencia, creer en ella; es decir, activarla con la plena confianza de que es tan potente que podrá llegar hasta donde queramos. En este caso, como lo propone San Buenaventura, hasta la verdad que es Dios.

Entran aquí la fe, la esperanza y la caridad. San Buenaventura los nombra dones gratuitos. En esta parte los explicitaremos, pero antes debemos hablar de la base de esta gratuidad, la gracia.

Tal vez el ser humano requiera de una ayuda externa para realmente enfocar su mente y ascender. Esa ayuda se ve manifestada a través de los dones gratuitos, por medio de los cuales se plasma la gracia divina. La cual tendría bastante relación con la tercera persona de la trinidad: el Espíritu Santo.

La voluntad del deseo amoroso es la forma de entender al Espíritu Santo, que se asocia también con la tercera potencia natural del alma que es la voluntad humana.

La gracia es como una luz divina, emanación del Sol de Justicia, que hace actuar y brillar las bellezas potencialmente escondidas en las potencias naturales, como los rayos del sol hacen resplandecer los colores escondidos en las tinieblas.⁶⁴

La luz de la gracia que viene de lo divino activa la potencia natural escondida de la voluntad para que el ser humano se vea empujado por el deseo de elevar su espíritu. “La gracia es, pues, el mismo y único rayo de la contemplación que nos ilumina y nos une con Dios, como diría San Juan de la Cruz.”⁶⁵

⁶⁴ Omaechevarría, Fr. Ignacio, *La mística en San Buenaventura*, en Buenaventura, *Obras*, Madrid, BAC, edición bilingüe, 1947 tomo IV, p. 26

⁶⁵ *Ibid.*, p. 27

La gracia⁶⁶ permea los dones⁶⁷ gratuitos, fe, esperanza y caridad. Y son gratuitos precisamente porque provienen de la infinita bondad divina que simplemente da. Dios entonces da por amor ese impulso divino que colma a los seres de dones que permitirán elevar al alma a una vida superior, sobrenatural.

Cuando el Espíritu Santo infunde la gracia en nuestra alma, lo hace en tal grado, que de ella pueden originarse, si cooperamos con la gracia, todos los hábitos gratuitos, no sólo los hábitos de las virtudes, sino también los de los dones y bienaventuranzas, y así todos tienen íntima conexión en cuanto al origen.⁶⁸

Buenaventura nos habla de las siete virtudes gratuitas por las que se rige la vida humana, tres son llamadas teologales: fe, esperanza y caridad (son los tres dones gratuitos) y cuatro cardinales: prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Las siete son dadas por la gracia, sin embargo, se pueden desvanecer por el pecado. Pero con una profunda penitencia se pueden recuperar gracias al eterno dar divino.

Aunque estos dones sean gratuitos “Nadie puede estar en gracia de Dios que no crea, espere y ame.”⁶⁹

Quien tiene despierto su don de fe, está en posibilidad de recibir toda la gracia⁷⁰. Porque la fe implica amor y entrega.

⁶⁶ *Gratia*, San Buenaventura, refiriéndose a la plenitud de carismas inherentes a la potencia afectiva del alma de Cristo, emplea la expresión <*gratia singularis personae*>. Esta gracia es la gracia santificante, de que fue revestida sin medida el alma de Cristo. Esta gracia no es sino un don creado que, haciendo deforme el alma de Jesucristo, la habilitaba para las obras buenas y meritorias. Llámese gracia de la persona singular no porque exista en la persona en cuanto persona, sino porque informa y perfecciona una parte o elemento de la naturaleza individual subsistente en la persona. La gracia santificante en Cristo estaba, como en propio sujeto, en el alma de Cristo hipostáticamente unida al verbo. Por eso se llama gracia de la persona singular, pues se endereza a elevar, perfeccionar y embellecer el alma de Cristo-Hombre, en contraposición de la gracia capital, cuyo oficio es difundirse por todos los miembros, cuya cabeza es Cristo. Refiriéndose a la gracia santificante, realidad sobrenatural con la que se nos da el Espíritu Santo, San Buenaventura la llama a veces preveniente u operante, cooperante o subsiguiente: preveniente en cuanto informa el alma y cooperante, en cuanto los mueve para las obras meritorias de condigno para la vida eterna.” Lexicón, Buenaventura, *Obras, ob.cit.* p. 729.

⁶⁷ Dones: *Dona*, tomados los dones en su sentido estricto, designan hábitos gratuitos que facilitan las potencias del alma, haciéndolas aptas y expeditas para los actos supererogatorios y de excedencia en la vida sobrenatural. Lexicón, Buenaventura, *Obras, ob.cit.* p. 726

⁶⁸ Oltra, Miguel, *La Santísima Trinidad y los dones del Espíritu Santo* en Buenaventura, *Obras, ob.cit.* tomo V p. 67

⁶⁹ *Ibid.*, p. 68

⁷⁰ “La gracia es la renovada aceptación por parte de Dios de la criatura que hizo, y es la respuesta a la petición de auxilio en que ésta se volvió hacia Él. La aceptación es el amor en que Dios reconoce a la criatura y equivale a una nueva creación. Es un amor (*dilectio*) que sólo el humilde puede reconocer y aceptar, y en el que tiene lugar la reconciliación con Dios.” Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001, p.119

5. 1. Fe

“Pero a esta puerta no podemos acercarnos si no creemos y esperamos en él, si no lo amamos.”

Este tercer grado de ascenso requiere del creer y amar. La inteligencia va a poder ser pura y podrá comprender el fundamento si cree en ella misma como una potencia natural del alma que es divina. La inteligencia que es la puerta representada por Jesucristo se abrirá si y sólo si se tiene toda la confianza depositándola en una fe pura con un amor sin límites. Pero este amor puro de la fe no significa la actitud soberbia y egoísta que se genera por el amor de sí mismo; al contrario es la manifestación más completa de humildad. Porque

la sabiduría, fin de todo conocimiento y de la fe, supone un camino graduado para llegar a ella, y es: conocimiento de las propias faltas interiores, dominio de las pasiones, ordenación de los pensamientos y deseo de Dios. La sabiduría es la humildad.⁷¹

El fundamento de la fe es el amor y la humildad. ¿Cómo tener amor por Dios? Esta pregunta sólo la puede formular quien no ha concentrado su mente lo suficiente para comprender que el fundamento es la eternidad y bondad divinas. Porque quien sí lo ha hecho, de inmediato es tocado por la gracia y brota de su corazón la devoción, la admiración y el júbilo. El deleite y el gozo surgen ante la verdadera percepción. El ser humano reconoce la perfección y se admira, pero en el fondo de la admiración y la devoción se asoma el infinito amor. La fe gobierna, se cree con toda la devoción y admiración en la potencia natural de la inteligencia como puerta. Se cree en Cristo como el camino. La fe es la entrega de la absoluta confianza en la verdad.

Así, Buenaventura nos dice:

Por tanto, el alma que cree, espera y ama a Jesucristo, que es Verbo encarnado, increado e inspirado, o sea camino, verdad y vida (Jn 14,6), acogiéndolo en la fe cree en Cristo como palabra increada, a él que es palabra y esplendor de Padre (Heb 1,3), recobra la vista y el oído espirituales: el oído para percibir las palabras de Cristo y la vista para contemplar los rayos de su luz. Suspirando, después, en la esperanza de recibir la palabra inspirada, recobra, a través del deseo y el afecto, el sentido espiritual del olfato. Y mientras acoge en el amor la palabra encarnada, recibiendo de ella placer y acercándose a ella a través del

⁷¹ Oltra, Miguel, *La Santísima Trinidad y los dones del Espíritu Santo*, ob.cit. p. 76

amor estático, recobra el gusto y el tacto. Gracias a la recuperación de estos sentidos, ella ahora ve y escucha a su Esposo, lo huele, lo gusta y lo abraza, y puede así cantar como la esposa del Cantar, que fue escrito como ejercicio de contemplación, según este tercer grado, que no comprende sino el que lo recibe.⁷²

La fe entonces no es el resultado del intelecto ciego que sólo obedece preceptos que otros han dictado, la fe brota cuando el intelecto comprende el fundamento de su razón. Cuando percibe el fundamento del verbo.

San Buenaventura nos habla de una recuperación de los sentidos espirituales, cuando la fe gobierna. Percibir y comprender a cada momento el fundamento es lo mismo que la unión con Dios. Este es el tercer grado, todavía más difícil de alcanzar que los dos grados anteriores, ya que en éste no basta la percepción y la imaginación o la memoria; aquí la fe es el sendero.

La última parte de la anterior cita es fundamental: “que no comprende sino el que lo recibe”. La experiencia personal es el único espacio en donde cabe la fe plena. Los demás que no han realizado esta fe, o este tercer grado, no comprenderán lo que significa la devoción, la admiración, el júbilo de la fe. ¿Cómo explicar estos conceptos cuando no están llenos de esa vivencia?, ¿cómo percibir lo sumamente bello y sentir el amor puro si no se tiene fe en nuestras potencias para vivir eso?

La fe no es un simple dogma por el cual creamos que algo existe, para San Buenaventura, es el don gratuito que permite abrirse a la experiencia divina.

A partir de este tercer grado todo es por gracia, ya que el alma se ha purificado, iluminado y perfeccionado.⁷³

La fe entonces es humildad y amor. Cuando en realidad se ama y se es amado⁷⁴ surge la confianza. La cual en este contexto es el descansar tranquilo en los brazos y en el corazón de. La fe se manifiesta cuando amándose se descansa en la confianza.

⁷² Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, ob.cit. p.38

⁷³ San Buenaventura, en su *Incendio de amor o la triple vía*, detalla estas tres vías (purificación, iluminación y perfección), que serían como la síntesis de los seis grados de ascenso. Divide en tres modos (meditación, oración y contemplación) y luego cada modo se divide en las tres vías. A través de la vía de purificación se adquiere la paz, de la vía de la iluminación, la verdad y la de perfección o unitiva nace la caridad. Tríada de aspectos que también se relacionan con la Trinidad. A través de estos tres modos, con sus respectivas tres vías de cada uno, las potencias del alma se purifican y se obtiene la gracia.

⁷⁴ “La fe nos enseña que Dios nos ama y que nos ama no en conjunto y como en masa, sino personalmente, individualmente, a cada uno de nosotros: *Dilexit me!*- ¡Me ama a mí!- cada uno de nosotros puede hacer suyas estas palabras del Apóstol sin temor de equivocarse; conoce mi nombre, tiene grabado en su corazón mi imagen. Más aún, puedo asegurar que su corazón es todo para mí, porque Nuestro Señor no puede amar como

Este tercer grado de ascenso se alcanza cuando la razón comprende el fundamento y surge el inmenso amor y confianza en el verbo divino. Nace la fe en la propia potencia natural del alma que es la inteligencia y que al mismo tiempo es el Hijo.

5. 2. Esperanza

La esperanza es el segundo don gratuito, es el siguiente elemento fundamental para que el alma realice este tercer grado de ascenso.

La esperanza es el estado que brota de la fe, nace en el interior del ser humano, pero surge por medio de la gracia o de la mano del Espíritu Santo. Es como la compañera del depósito de confianza, amor y humildad que es la fe. Es la compañera inseparable del dolor, dirían algunos autores cristianos. Es la que arroja lejos de nuestro corazón el espectro del desaliento.

Ante esta vida de sufrimiento, enfermedad y muerte; la esperanza permite tener la seguridad de que el dolor se purificará y alcanzaremos la verdad divina. Alcanzar esta verdad es alcanzar, es llegar a la felicidad eterna que conllevaría la unión con Dios. "Dios nos ha prometido la felicidad eterna y, para que pudiéramos soportar el peso divino de esa promesa, puso en nuestros corazones el don de la esperanza."⁷⁵

Dios prometió la bienaventuranza dirían los apóstoles, esto es la posibilidad de que todos los seres humanos puedan limpiarse a sí mismos y ascender, religarse. Porque sólo en esa unión se podrá acceder a la felicidad eterna.

La esperanza es el estado que soporta la fe, al amor que nos hace esperar, que nos hace padecer el dolor con una visión diferente, porque el dolor destruye y aniquila; con esperanza, el dolor cumple su cometido de hacer sufrir, pero el individuo lo soporta. La esperanza permite una visión más optimista. "Y necesitamos en medio de nuestros sufrimientos algo que levante nuestra debilidad, algo que fortalezca nuestra miseria, algo

nosotros, a medias, de una manera fragmentaria, sino que cuando ama, ama con todo su corazón, ama de una manera infinita." Martínez, Luis M. (Arzobispo de México), *Jesús*, México, Administración de la Cruz, 1947, p. 28

⁷⁵ *Ibid.*, p. 44

que, sin anular el sufrimiento, nos haga vislumbrar en la lejanía un gozo, una dicha, que nos fortifique y que nos haga capaces de soportar el dolor.”⁷⁶

Esta esperanza a la que se refiere San Buenaventura en el tercer grado de ascenso no es esa esperanza que luego las personas suelen tener por un sueño, por alguna fantasía o ilusión que siempre han deseado.

Esta esperanza brota de un haberse asomado realmente al fundamento, nace de la potencia natural del alma, la inteligencia, la cual ha podido, concentrándose, discriminar las cosas particulares impermanentes y las verdades universales que son las propiedades divinas o el fundamento: Dios.

Habiendo ya vislumbrado la eternidad, la unidad y la bondad y habiéndolas reconocido como la verdad, entonces se ama con toda la voluntad. Esto se transforma en fe, pero como todavía se está separado del fundamento, nada más fue un asomarse, entonces brota la esperanza. Es ese esperar con todo el amor y la confianza que eso que se vio por unos instantes, realmente siga presente. Es la verdad a la cual se puede alcanzar, no sólo volviéndola a tocar, sino uniéndose. Estar permanentemente en.

Por supuesto que nuevamente en este tercer grado de ascenso se habla de una experiencia o vivencia muy personal e íntima. Porque ¿cómo saber si es una fantasía más de la propia mente?

Y recordando una cita anterior de Buenaventura: “.... según este tercer grado, que no comprende sino el que lo recibe.”

Es la gracia la que finalmente da amorosamente este don de la esperanza, y lo da en el sentido de que le otorga al ser humano esa vivencia o experiencia que literalmente ilumina la inteligencia humana. La gracia abre la puerta, esa puerta que es la inteligencia que representa el verbo, el Hijo, Cristo, puerta de la que hablábamos párrafos atrás.

Y sólo el individuo que lo recibe y lo experimenta en su interior es el que lo comprende. “Pero notemos que la esperanza no solamente nos da la seguridad de la bienaventuranza, sino que nos da la certeza de que hemos de tener siempre todas las gracias que necesitamos para santificarnos.”⁷⁷

⁷⁶ *Ibid.*, p. 47

⁷⁷ *Ibid.*, p. 48

Falta página

N° 80

Amar a Dios es de alguna forma amarse a sí mismo⁸², porque en nosotros está ese reflejo divino, esa huella o vestigio. Por eso Buenaventura propone entrar en uno mismo para conocer a Dios. Pero no es amarse a sí mismo, en el amor falso egoísta, sino que es ese amor que brota de un corazón limpio que sólo da, es ese amor que nace del conocimiento de las potencias del alma.

Es un amor generoso y desinteresado que no sólo tiene plena confianza en sí mismo, sino que también da y procura el bien con su prójimo.

Aquí se hace patente la desaparición del Yo, es dejar de pensar en beneficiarme a mí mismo, para dar al otro. Es la donación completa del ser, es la entrega sin reserva. ¿Quién realmente ama con este amor de la caridad?

El ser humano sólo piensa en él mismo, no ama al prójimo, ni a Dios. Y no lo hace porque –como diría San Buenaventura– no ha abierto su corazón. La gracia no lo ha tocado.

Esta actitud egoísta es lo que ha mantenido al ser humano separado de Dios, separado del amor y la caridad. Si pudiera sentir realmente el verdadero amor, se abriría y uniría al fundamento del universo. Pero el principio de individuación o la separación ha establecido el límite del yo (ego).

¿Cómo explicar “abrir el corazón”? ¿cómo explicar una vivencia personal tan íntima y profunda?

Otra forma de entender el abrir el corazón, es mediante la palabra compasión que significa sentir en carne propia el dolor del otro. Cuando alguien de verdad siente lo que el otro está sufriendo, se dice que el corazón se abre. Siente y se compadece por el otro. No es lo mismo que sentir lástima, porque esta última se funda en la auto-importancia que es egoísmo.

Y puesto que se experimenta el dolor del otro, de inmediato se le desea que se le quite ese mal. La compasión permite la caridad. Ya que vuelca al individuo generoso con el prójimo.⁸³

⁸² “Este amor es la *caritas* que se difunde *in cordibus nostris*, <el amor que ha sido derramado en nuestros corazones> (Rm 5,5). En este sentido *caritas* indica no la presencia de Dios <que fluye> en nosotros, sino la gracia otorgada por el creador a la criatura”. Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, *ob.cit.* p. 41

⁸³ “El amor al prójimo brota únicamente de esta captación retrospectiva del ser propio y del aislamiento que de ello resulta; la captación justa de mi prójimo tiene por precondition la captación justa de mí mismo. Sólo

Falta página

N° 82.

Con fe, esperanza y amor podemos recorrer en paz el triste desierto de este mundo, con los ojos y el corazón fijos en la tierra prometida de la eternidad.

En este grado de ascenso, la actividad de la razón (siendo la tercera potencia del alma) descansa y sólo observa en paz el gozo divino del amor. La razón deja de estar dispersa y distraída con sus pensamientos y sólo está.

6. Cuarto grado:

La unidad en Dios

Del descanso de la razón en el amor de la caridad y la paz, viene el cuarto grado de ascenso que tiene acceso directo a Dios.

Porque la caridad y la paz del grado anterior son experiencias que efectivamente vivencian los que han elevado su espíritu, y han podido realizar los dones divinos en sí mismos. En su propio interior, en su experiencia viven y gozan los atributos divinos; en este sentido a Dios mismo. En este cuarto grado se vive intensamente la llamada experiencia mística. Ya que no es un creer o imaginarse sentir el amor o la eternidad divinas, sino una experiencia personal de “estar con”. Y se empieza a desdibujar la línea entre el yo (sujeto) y el otro (Dios). La experiencia se torna ya no en un “estar con”, sino en un simplemente “estar”.

Comienza a perderse la diferencia entre el pasado, el presente y el futuro. La presencia borra la temporalidad. A esta presencia San Buenaventura la llama <Ser>.

6. 1. El Ser

En este cuarto grado de ascenso, “ante todo y principalmente fijamos nuestra mirada sobre el Ser mismo, diciendo que el Nombre propio de Dios es <<Aquel que es>>”.⁸⁷

⁸⁷ *Ibid.*, p. 43

Hace referencia Buenaventura con esta frase al Antiguo Testamento, “el cual proclama sobre todo la unidad de la esencia divina, como le fue dicho a Moisés: Yo soy el que soy (Éx. 3,14).”⁸⁸

En esta vivencia del Ser, el espíritu elevado se da cuenta del fundamento último que permea, es y está en todo. Es el todo.

El Ser es la esencia que está en todo, afuera, adentro; ya no hay diferencia. El espíritu elevado

debe fijar su mirada sobre el mismo ser, y se dará cuenta que el propio ser es tan cierto que no es posible pensar que no sea; que tal ser purísimo no se presenta sino poniendo en fuga el no-ser, como la nada ahuyente planamente al Ser. Como entonces la nada no tiene nada del Ser y de sus condiciones, así el Ser no tiene nada en común con el no-ser, ni en acto ni en potencia, ni según la realidad objetiva ni en nuestra personal apreciación. Siendo privación del ser, el no-ser no puede ser pensado sino por referencia al Ser, pero no es pensable por medio de otro, pues todo lo que conocemos o lo conocemos como no-ser, o como ser en potencia o como ser en acto. Entonces, como el no-ser no puede ser entendido sino por relación al Ser, y el Ser en potencia en relación al Ser en acto; y si el Ser designa el mismo acto puro de Ser, se sigue que el Ser es aquello que primero pensamos y éste es acto puro. Pero éste no es identificable con un ser particular, que es Ser limitado, mezcla de acto y potencia; ni con el Ser, sigue entonces que este Ser es el Ser divino.⁸⁹

El Ser es la expresión utilizada por San Buenaventura para nombrar eso que profundamente se puede observar y vivenciar cuando se penetra en la esencia divina. El Ser nombra una esencia o fundamento siendo verdadera e indiscutiblemente. A pesar de que a algunos se les ocurran argumentos en contra y que tienen que ver con el no-ser⁹⁰, San Buenaventura afirma con plena seguridad que el Ser es finalmente el sustrato, ya que el no-ser es un concepto nacido por referencia al Ser. El Ser es entonces el acto puro, por tanto es divino.

Esta conclusión a la que llega San Buenaventura, no nace de la reflexión en el instante de la experiencia, aunque la razón y la inteligencia estén presentes como parte del Ser, sino que brota como producto de la realización de la experiencia ante, con y desde el

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 44

⁹⁰ “Buenaventura, siguiendo al Pseudo-Dionisio Areopagita, tiene una predilección especial por la vía negativa (Dios no es esto ni aquello). Sin embargo, en el *Itinerario* sigue aquella de la afirmación. De todos modos no hay contradicción en las dos formas, ya que ambas se incluyen en un mismo proceso ascensional hacia el Ser infinito.” Merino, José Antonio, *Historia de la Filosofía Franciscana*, Madrid, BAC, 1993, p.75

Falta página

N° 85

divino. Algunas de ellas no son originales ni exclusivamente bonaventurianas, recoge las vigentes de su época; pero las expone en *De Mystero SS. Trinitatis* con su toque personal.

Las pruebas se pueden dividir en dos tipos: *a posteriori*, es decir, a partir de las criaturas y *a priori*, desde la esencia misma de Dios. Con respecto a las pruebas *a posteriori*, San Buenaventura dice:

que Dios puede ser conocido por medio de las criaturas como la causa a través del efecto; y que este modo de conocer es natural al hombre, en cuanto que para nosotros las cosas sensibles son los medios que nos conducen a los inteligibles, es decir, aquellos objetos que trascienden los sentidos.⁹³

Las principales pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios son las siguientes:

1. Por el movimiento o el devenir. El Ser posterior implica siempre un anterior, pues en la cadena de los seres finitos y creados hay que llegar necesariamente al primer Ser infinito e increado, a un posterior que no sea penúltimo, sino último. Y este último es Dios. El devenir y el cambio exigen el primer principio.⁹⁴

2. Por la causa eficiente. El Ser que no es por sí es por otro, pues nada puede, por sí mismo, pasar del no-ser al ser. Es necesario, pues, llegar a un primer ser que no depende de otro. Si el Ser que es por otro se llama ser creado, el ser que es por sí mismo, el ser increado, se llama Dios. Todo ser creado, es decir, todo ser que no es por sí, exige la existencia de Dios o del ser por sí.⁹⁵

3. Por la contingencia. Todos los seres mundanos podrían no existir, ya que no son necesarios y están empastados de potencialidad. Estos seres no existieron en algún tiempo, pues son puramente contingentes. Para su existencia es forzoso admitir una causa que no sea contingente, sino necesaria. Y este existente necesario es el ser que se llama Dios. El ser contingente y relativo, pues, implica al ser necesario y absoluto que es Dios.⁹⁶

En las tres pruebas se hace patente la influencia aristotélica, en el segundo se nota “la incidencia de Avicena”.⁹⁷ En las tres se remiten “a subrayar el principio de causalidad y

⁹³ Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, ob.cit. p. 77

⁹⁴ *De Mystero SS. Trinitatis*, q.1, a.1.n.11

⁹⁵ *Ibid.*, q.1.a.1.n.12

⁹⁶ *Ibid.*, q.1.a.1.n.13-14

⁹⁷ Merino, *Historia de la Filosofía Franciscana*, ob.cit. p. 77

la imposibilidad de un *regressus in infinitum* en términos concatenadamente subordinados.”⁹⁸

Buenaventura, retomando a San Agustín, arma otro argumento que apela más a lo psicológico. “El hombre tiende naturalmente a la felicidad,⁹⁹ es decir, al conocimiento y al amor infinitos, que sólo pueden ser saciados en el ser infinito. Si el ser infinito, Dios, no existiera, entonces habría en este mundo un efecto sin causa. Lo que iría contra el principio de causalidad.”¹⁰⁰

De la prueba *a priori*, Buenaventura sostiene que la existencia de Dios es una realidad innata en toda alma racional. Dios está impreso en el alma humana como el vestigio del Ser.

Y recurre a las siguientes razones para defender su prueba: “al deseo innato de conocer el absoluto, al deseo de felicidad absoluta y al deseo de paz absoluta.”¹⁰¹ Estas razones son de orden psicológico, diríamos en la actualidad; pero para Buenaventura esta prueba *a priori* viene de la reflexión interior. En donde el deseo natural no es caprichoso, “sino que tiene su propia intencionalidad y sabiduría.”¹⁰²

Buenaventura también retoma la llamada prueba anselmiana, propuesta por San Anselmo en el *Proslogium*. “Según San Anselmo, la razón encuentra en sí misma la idea de un ser, el ser sumo que se puede pensar (*id quo Manis cogitari non potest*)”¹⁰³

Buenaventura lo formula de la siguiente manera:

el ser primero y sumo es evidentísimo en su verdad. La verdad de la existencia es evidente en sí..., ya que el predicado está contenido en el sujeto. Basta tener la idea de Dios para que sea evidente que Él existe, pues la existencia (predicado) está contenida en el sujeto (Dios). De hecho, Dios, es decir, la verdad suprema, es el ser mismo del que no se puede pensar algo mejor; por tanto, no puede ser pensado como no existente, ya que si no existiera podría pensarse en otro ser que tuviera la existencia.¹⁰⁴

⁹⁸ *Ibid.*, p. 78

⁹⁹ Tiende al bien, a lo que él llama sindéresis.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 78

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 78

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 79

Falta página

N° 88

Por tanto el Ser ilumina con su sabiduría su propia esencia que se refleja en el ser humano, sólo basta con asomarte detenida y concentradamente a ti mismo para iluminarse con la verdad. Sólo hay que descubrir esa “capacidad infinita de nuestro pensamiento.”¹⁰⁹ Porque el Ser es el sustrato de la propia mente, de nuestro propio ser, es la base que puede ser percibida y captada por nuestra propia mente y así descubrir la gran potencia que nos constituye.

6.2. Los Atributos del Ser

El Ser para Buenaventura aparece abarcándolo todo, esto es sin principio ni fin, eterno y omnipresente. Al abarcarlo todo, es enteramente, no es el compuesto de partes; por lo tanto, es simple.

También si lo abarca todo es sumamente actual, ya que en Él no hay temporalidad, no hay distinción entre pasado y futuro, él es completamente el todo. Todo esto lo hace perfecto, es uno. “Luego, tal ser, que es puro ser, ser simple y ser absoluto, ha de ser primero, eterno, simplísimo, actualísimo y sumamente uno.”¹¹⁰

Cada atributo del Ser reclama necesariamente los demás atributos puesto que es un ser absoluto, lo contiene todo; es todo. Si le faltase algún atributo no sería perfecto, no sería el Ser. Y puesto que esto Él es absolutamente, los atributos son los conceptos que el ser humano ha utilizado para nombrar al Ser y comprender su Ser. La temporalidad humana es entendida en relación al atributo del fundamento que es la eternidad.

Siendo simplemente Ser, por eso es absolutamente primero; y porque es absolutamente primero, no puede ser hecho por otro ni por sí mismo, luego es eterno. Además, como es primero y eterno, luego no proviene de otros, o sea es simplicísimo. Y ya que es primero, eterno, simplicísimo, excluye toda composición de acto y potencia y, por tanto, es actualísimo. Y como es primero, eterno, simplicísimo y actualísimo, es por ello perfectísimo, no faltándole nada ni siendo posible añadirle algo. Finalmente, el Ser primero, eterno, simplicísimo, actualísimo y perfectísimo, es sumamente uno.¹¹¹

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 74

¹¹⁰ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, *ob.cit.* p. 46

¹¹¹ *Idem.*

No es que el Ser tenga sobreabundancia por ser tan vasto, es lo que simplemente es. “Dios es el Ser absoluto, ya que es por sí mismo e independientemente de otro Ser.”¹¹² Es omnipotente y omnipresente porque tiene todas las perfecciones y está presente en todas partes y en todos los seres. Es omnisciente en cuanto lo sabe todo. Pero ¿cómo puede ser tan simple si abarca tantas cosas, lugares, saberes etc.?

Y de esta cuestión surge otra ¿qué se requeriría para poder ver o vivenciar los atributos divinos, para que éstos no se queden sólo como conceptos vacíos ininteligibles en la mente?

Un espíritu que aún no ha elevado su condición en la vida, sólo puede percibir, concebir y entender cosas particulares que en algunas ocasiones sólo le reportan los sentidos; todo depende del nivel de espíritu que tenga el individuo. Así, no podrá escalar por los grados de ascenso y no podrá, por su memoria y por su inteligencia, comprender el fundamento del Ser. Tampoco despertará los dones gratuitos (fe, esperanza y caridad); por lo tanto no estará iluminado por la verdad. Alguien así, con una mente limitada que no está iluminada, sí podría preguntar por la relación entre el atributo de la simpleza divina con las particularidades del mundo, porque su mente sólo concibe particularidades -diría San Buenaventura-.

En cambio el espíritu que ha elevado su condición a la verdad, y al que la gracia y su corazón lo han iluminado, no se le ocurriría esa pregunta porque sabe de antemano que ese saber todo lo abarca, es tan general, completo y absoluto que simplemente es. No hay compuestos, ni partes; no es que la simpleza signifique en este contexto algo diminuto. La simpleza es la unidad absoluta.

Con respecto a la segunda cuestión, de lo que se requeriría para poder ver y vivenciar los atributos divinos, Buenaventura dirá nuevamente: pasar por los grados de ascenso, que te permiten observarte y conocerte a ti mismo para purificarte y simplemente amar.

Un ser que no se conoce a sí mismo, no ha observado ni siquiera su mente, ni sus emociones, ni sus acciones. Difícilmente podrá siquiera darse cuenta del flujo de sus pensamientos, por ejemplo, y tal vez jamás podrá ver cuál es el sustrato o fundamento de su pensar. Sólo vive en la distracción del mundo sensible.

¹¹² Merino, *Historia de la Filosofía Franciscana*, p. 80

Falta página

N° 91

7. Quinto grado:

El Sumo Bien

“Después de considerar los atributos esenciales, debemos elevar el ojo del entendimiento a la cointuición de la Santísima Trinidad.”¹¹⁷

Pudiese ser que algún individuo haya alcanzado el grado máximo de contemplación en el cuarto grado; vivenciando los atributos del Ser; pero como el Ser es absoluto y el ser humano está tan individualizado en su experiencia particular; lo más seguro es que esa vivencia del Ser sólo haya sucedido por instantes. Por tanto para realmente contemplar y estar en o unido al Ser, Buenaventura introduce el quinto grado de ascenso; en el que se torna indispensable mirar, entender y realizar a la Trinidad.

7. 1. Acto puro de amor

¿Por qué en el cuarto grado de ascenso, la vivencia del Ser sólo puede durar instantes?, ¿Por qué sólo el intelecto y la intuición se asoman al Ser y no se unen o se funden con Él?

Panikkar R. Nos diría que

no se puede llegar a Él, como tampoco un meteoro puede llegar al sol sin quedar volatilizado, desapareciendo así antes de alcanzarlo; pero es igualmente imposible no ser arrastrado por la corriente que todo lo lleva hacia él, hacia el Padre.¹¹⁸

La puerta es el Hijo, es el verbo que también es el ser humano; es el verbo que permite articular, intelegir, vivenciar y realizar al Ser que también es el Hijo. El Hijo es Cristo, <Cristo> es un término ambiguo. Puede ser la traducción griega del hebreo <Mesías> o puede ser el nombre dado a Jesús de Nazareth. Se le puede identificar con el *Logos*, y por tanto con el Hijo, o equiparlo con Jesús. Sugeriría utilizar la palabra originaria de Ungido para ese Principio, Ser, *Logos* o Cristo.¹¹⁹

Aquí no se pretende abordar la discusión cristológica y poner en tela de juicio la existencia del Jesús histórico, ni el problema de la encarnación. Sólo apuntaremos que para

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 49

¹¹⁸ Panikkar R., *La Trinidad*, Madrid, Siruela, 1998, p. 71

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 75

Falta página

N° 93

Desde el tercer grado de ascenso el objetivo era realizar los dones gratuitos (fe, esperanza y caridad) en el ser humano. Y estos dones sólo se pueden gestar cuando el amor inunda al individuo. Amor (como anteriormente lo abordamos) tiene que ver con la renuncia del Yo para entregarle todo al otro.

Para el cuarto grado, el amor sigue inundando el corazón del individuo y lo que brota del amor definitivamente es el bien. Sólo se desea y se procura el bien del otro. En este sentido, el individuo que realmente ha abierto su corazón y ama, es un ser bondadoso. No puede haber maldad en un ser de amor. Si la hay es que todavía no ama lo suficiente o que su amor no es puro, tal vez su forma egoísta lo impulsa a creer que ama, pero no hay verdadero amor. No hay renuncia de sí, del yo.

El que verdaderamente ama desea el bien y es bueno, no por sólo seguir los mandamientos; sino como resultado natural del amor verdadero. Quien ama, ama al prójimo, es compasivo y caritativo.

En la Trinidad existe amor puro y absoluto, tal vez el ser humano no pueda comprender a fondo cómo es que el Ser, el Padre ama; pero quizás se pueda sentir el amor poniendo como ejemplo al Hijo. Del amor de la Trinidad brota espontáneamente como resultado del Ser mismo, el sumo bien y la suprema bondad.

Si queremos realizar este quinto grado hay que penetrar realmente al amor puro y dejar de ser uno mismo. Dejar de ser esa individualidad que nos separa de la esencia. Así, naturalmente brotará el bien. Luego, es necesario cointuir el bien, ya que “el bien es el principal fundamento para contemplar las emanaciones divinas.”¹²³

El Sumo Bien es de tal manera perfecto que no se puede pensar nada mejor y es imposible concebirlo como no existente, porque es mejor ser que no ser y es tal, que no puede tenerse una idea correcta si no es concibiéndole como Trino y uno.¹²⁴

El bien que emana de la Trinidad, que es una unidad, permite la existencia, ya que sin el bien no habría mundo y seres. No se puede pensar nada mejor porque es el único que da vida, es el producto del amor. Por lo tanto, “el Bien es difusivo por sí mismo.”¹²⁵

Natural, voluntaria, libre, incesante y perfectamente el Bien se difunde, se expande, es; porque es amor puro. Por la Trinidad el Bien se difunde en grado sumo, abarcándolo

¹²³ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, ob.cit. p. 49

¹²⁴ *Ibid.*, p. 49

¹²⁵ *Idem.*

Falta página

N° 95

La difusión del Sumo Bien tiene un completo toque caritativo con el prójimo. El amor y el Bien que se genera no se puede quedar estático, constantemente tiene que renovarse en el acto puro. Su naturaleza es expansiva y comunicable, así quien realiza este grado, espontáneamente ama y beneficia al otro. Y cada vez más.

7. 2. Admiración

Brota el estado de admiración ante tanta perfección, amor y bondad. Es el estado de sorpresa, estupor, pasmo y apasionamiento de lo que se está sabiendo y vivenciando. Y digo sabiendo porque en el puro amor no se puede hacer a un lado el conocimiento de eso que se vive. Mientras más se conoce algo más se ama.¹²⁸

Ante tanta belleza y perfección de la Trinidad la mente entra en un estupor o contemplación.¹²⁹ Porque “¿quién no queda totalmente admirado ante semejantes maravillas?”¹³⁰

Para San Buenaventura en la admiración se da la suspensión del discurso de la mente, la mente sólo se maravilla.

Este estado de admiración no es el estado de contemplación, propiamente es el preámbulo de la verdadera unión.

La admiración en este quinto grado es ese maravillarse de la suma bondad que brota del acto puro de amor de la Trinidad. Es la admiración de la unidad, eternidad, existencia e inmensidad de la Trinidad.

Mientras tú consideres estas cosas en sí mismas y separadamente, tienes cuanto necesitas para contemplar la verdad; cuando las confrontas tienes suficientes motivos para elevarte a la más alta admiración; y, por tanto, si quieres que tu

¹²⁸ “*bhakti* <devoción> y *jñāna* <conocimiento> no pueden separarse, como describió magníficamente el místico medieval Jñānēswar”. Panikkar R., *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, 1999, p. 190

¹²⁹ Contemplación: *contemplatio*- Término que aplicado a la espiritualidad bonaventuriana tiene dos sentidos bien diversos. El primero se refiere a la contemplación imperfecta o intelectual, y el segundo, a la contemplación perfecta o afectiva. La contemplación imperfecta resulta del don del entendimiento y de la bienaventuranza de los limpios de corazón, y se caracteriza por la admiración. La contemplación perfecta es la suspensión del discurso, no de la actividad intelectual. (Aquí contemplación tiene el primer sentido).

Lexicón, Buenaventura, *Obras*, *ob.cit.* p. 725

¹³⁰ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, *ob.cit.* p. 51

alma se eleve al estupor de la altísima contemplación, todas estas verdades has de considerar conjuntamente.¹³¹

San Buenaventura sugiere realizar este grado a través de la unión admirable de Dios y hombre en la unidad de la persona de Cristo.

Si eres, pues, como uno de los querubines contemplando las propiedades esenciales de Dios y quedas estupefacto porque el ser divino es a la vez primero y último, eterno y a la vez enteramente presente, simplísimo y máximo, totalmente en todas partes y en nada incluido, actualísimo e inmóvil, perfectísimo sin nada superfluo ni carente de lo necesario, inmenso e infinito, sumamente uno y omnímodo en cada cosa, teniendo en sí toda perfección, toda potencia, toda verdad, todo bien; entonces mira ahora hacia el propiciatorio y maravíllate de ver en él cómo el primer principio se ha unido al último, Dios al hombre...; es decir, mira al hombre Jesucristo.¹³²

Maravíllate de cómo en Cristo se realiza la unión, dice San Buenaventura; se ha dicho históricamente que en Jesucristo se unen Dios y el hombre, pero simbólicamente en Cristo que es el verbo se unen Dios y el hombre; mejor dicho en el verbo que cada ser humano contiene y es, se unen el fundamento divino, la esencia del Ser con la experiencia personal humana. Por eso el verbo es la puerta, a través de la inteligencia el ser humano puede maravillarse y penetrar a la verdad. Al decir maravíllate de cómo en Cristo se realiza la unión, también se está señalando la admiración de cómo en el verbo que somos nosotros mismos se realiza la unión. El amor es lo que permite esa unión y esa admiración.

Así, “en esta meditación (quinto grado de ascenso) se alcanza la perfecta iluminación de la mente, a la vista del hombre hecho a imagen de Dios..., cuando nuestra mente contempla en Cristo nuestra humanidad tan admirablemente exaltada, tan inefablemente unida...”¹³³

La perfecta iluminación de la mente es la realización del acto puro de amor que es el Sumo Bien.

¹³¹ *Idem.*

¹³² *Ibid.*, p. 52

¹³³ *Ibid.*, p. 53

8. Sexto grado:

Unión con Dios por amor

Si el espíritu elevado continua inmerso en el acto puro de amor gozando y siendo la suprema bondad y el sumo bien, siendo la Trinidad, difundiéndose y admirándose de su propia esencia entonces penetrará y se fundirá con la esencia, con Dios. Ésta es la experiencia que San Buenaventura describe para el último grado de ascenso.

8. 1. La contemplación

El verdadero acto puro de amor trae atrás el grado sumo de fe, esperanza y caridad; de donde brota el delicioso néctar del amor infinito.

La esencia del Ser, de la Trinidad y de todo lo existente es el amor. Y en este grado ya no es sentir el amor, se es amor, la experiencia del sujeto deja de estar separada del Ser mismo.

En este grado San Buenaventura diría que “se llega a la paz en el auténtico hombre pacífico reposa en su mente pacificada.”¹³⁴

Esta es la contemplación de la verdad perfecta, la contemplación¹³⁵ pura. Es la unión del individuo con Dios. Buenaventura también le llama *excessus contemplationis*, exceso¹³⁶ de la contemplación.

Este es el punto culminante del ascenso, la mente requiere trascenderse a sí misma, dejar de pensar en las particularidades del mundo y encontrar el reposo. “Sólo le queda a

¹³⁴ *Ibid.* p.55

¹³⁵ Contemplación: *contemplatio*- (el segundo sentido de este concepto) La contemplación perfecta o afectiva es la meta de todo conocimiento y de toda actividad por iniciativa propia; es la verdadera sabiduría, que nos hace conocer a Dios experimentalmente. Es el fruto directo del don de sabiduría y de la bienaventuranza de los pacíficos. Puede determinarse su concepto diciendo que es un conocimiento experimental de la suavidad divina que adquiere pasivamente, en el silencio de las facultades cognoscitivas en cuanto a todas sus operaciones naturales, por la unión inmediata y amorosa del alma con Dios. San Buenaventura llama a esta contemplación perfecta <reposo de la contemplación>, <ocio de la contemplación>, <exceso de la contemplación>. Lexicón, Buenaventura, *Obras, ob.cit.* p. 726

¹³⁶ *Excessus*- Término muy común en la mística de San Buenaventura. Designa el acto místico, refiriéndose tanto a la potencia intelectual como a la afectiva. En cuanto dice relación al entendimiento indica el estado de tiniebla luminosa que le sobreviene de la clarísima excedencia del objeto infinito, que es Dios, al cual es llevado sobrepasándose a sí mismo. Y en cuanto se relaciona con la voluntad viene a significar el amor extático que, por la conmoción fortísima del Espíritu Santo, traslada totalmente el amante al amado, y es el punto culminante de la subida del alma a Dios. *Ibid.* p. 728

nuestra mente trascender especulativamente y pasar no sólo más allá de este mundo sensible, sino por encima de sí misma; y en este tránsito Cristo es camino y puerta.”¹³⁷

La mente se trasciende a sí misma no comprendiendo la esencia del Ser como una simple operación mental, sino que deja de Ser mente humana individual para ser el verbo, por eso Cristo es la puerta.

La admiración y estupor es tal que sólo sigue la contemplación. Es ese solo ser, estar allí en completo gozo y paz.

Quien mira con el rostro vuelto enteramente hacia este propiciatorio, contemplándolo suspendido en la cruz con fe, esperanza y caridad, con devoción, admiración, veneración, alabanza y júbilo, celebra con él la Pascua, es decir, el tránsito.¹³⁸

No es posible llegar a este estado de perfecta unión sin antes haber realizado las potencias naturales del alma, los dones gratuitos y el amor. El tránsito es Cristo que es el propio verbo o inteligencia, que deja de ser la puerta de tránsito cuando se realiza la verdad perfecta.

Pues para este tránsito, si es perfecto, necesita dejar toda operación del entendimiento, y que el vértice del afecto sea enteramente transportado y transformado en Dios. Pero todo esto es místico, y secretísimo, *algo que no lo conoce sino quien lo recibe* (Ap. 2,17), y no lo recibe más que quien lo desea, ni puede desear sino aquel a quien profundamente inflama el fuego del Espíritu que Cristo mandó a la tierra.¹³⁹

La mente se hace verbo vivo cuya esencia es amor puro, y ahora el vértice del afecto se une con Dios. El amor puro se actualiza en amor puro que es Dios.

Desde nuestra mente individual no es posible entender esta descripción que hace San Buenaventura de la contemplación, por eso sólo lo puede conocer quien lo experimenta. Panikkar nos dice que “la contemplación en el Espíritu no tiene contenido intelectual.”¹⁴⁰ Sólo es presencia del Ser y sabiduría plena. Y la sabiduría es el conocimiento total de la vivencia; de la vivencia de la eternidad, de la unidad, de la simplicidad, del Ser. Es la vivencia de Dios, desde y en; ya no hay un afuera, se es el acto puro de amor, se es.

¹³⁷ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, ob.cit. p. 55

¹³⁸ *Ibid.*, p.56

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ Panikkar, R. *La Trinidad*, ob.cit. p.83

“Estar allí en completo gozo y paz”, la paz es ese estado de reposo de la mente, pero no es ese estado sepulcral estático y acabado de los muertos. La paz es el resultado del amor que se convierte en felicidad eterna, diría San Buenaventura. La paz es la unión con Dios, es ese solo estar. Pero no es estático y acabado, a cada instante se renueva en ese acto puro de amor que sostiene y es la creación. La paz es el estado perfecto que trae la contemplación.

Se creyó que “cuando los ángeles anunciaron al mundo el gozo incomparable y único del nacimiento de Jesús, hicieron dos promesas: una para el cielo, la otra para la tierra. Para el cielo, la gloria de Dios; para la tierra, la paz a los hombres de buena voluntad.”¹⁴¹

La paz es como el sello o la pretensión de Cristo, “Jesús dejó a sus amados, como testamento de su amor, la paz: <Mi paz os dejo... mi paz os doy...>”¹⁴²

Simbólicamente Cristo es la puerta para hallar la paz. Cuando el verbo dice <Mi paz os dejo y doy>, tal vez esté mostrando el camino, y éste es el amor. Les dejo y doy mi amor, contemplación de la verdad perfecta, unión con Dios, como manifestación del acto puro de amor.

El verbo es el camino porque es amor puro y, por medio de él, la mente se trasciende a sí misma dándose cuenta de que ella misma es amor puro, ella misma es el Ser.

El amor es el motor de todo, de la creación y de la vida. También es el impulso de los seres humanos de conocerse a sí mismos y de redescubrirse en la verdad. El amor es la fuerza que empuja al ser humano a Dios. Pero el fundamento de la unión es la contemplación que se vivencia en la experiencia mística. No hay posibilidad de que se presente la contemplación sin la realización del amor, pero lo que finalmente une al sujeto con la esencia es el estado de contemplación. Es ese trascender la mente y acceder al verbo, a Dios. Es, ahora sí, el desprendimiento completo del yo, la total aniquilación de la individualidad. Es la total fusión, como una gota se integra al gran océano y simplemente es.

¹⁴¹ Martínez, *Jesús, ob.cit.* p. 22

¹⁴² *Ibid.*, p. 23

La contemplación además de generar paz también produce gozo, infinita alegría, eterna felicidad, amor totalmente expansivo, difusivo. El gozo indescriptible de regresar nuevamente a casa.

“Todo se transforma en unión por amor, el hombre contemplativo y Dios no forman así más que un solo espíritu”¹⁴³, un solo ser.

Distintas tradiciones religiosas intentan con palabras describir el estado místico de la contemplación, por ejemplo la escuela *Mahamudra* de la tradición *Mahasiddha* de Budismo Tibetano lo muestra así:

- En un parpadeo penetro la eternidad
- En un parpadeo todo tiempo y espacio se desvanece
- En un parpadeo recuerdo el origen de todas las cosas
- En un parpadeo la dualidad se esfuma como vapor en el cielo
- En un parpadeo el apego se transforma en gozo
- En un parpadeo surge compasión sin límite
- En un parpadeo me recuerdo a mí mismo
- En un parpadeo me doy cuenta que tu y yo somos uno
- En un parpadeo la soledad se vuelve ternura
- En un parpadeo la puerta de la libertad se abre
- En un parpadeo todas las cosas son hechas y se completan
- En un parpadeo los fenómenos se autoliberan
- En un parpadeo la gracia abre mi corazón
- En un parpadeo el mar de sabiduría se derrama
- En un parpadeo me embriago de la *amrita* divina
- En un parpadeo te deseo lo mismo.¹⁴⁴

¹⁴³ Guy, Bougerol J, *Introducción a San Buenaventura, ob.cit.* p.279

¹⁴⁴ Lödro Walmo Namgyal, *Parpadeo de Dragón*, p. 3

8. 2. El silencio

El silencio es lo que reina en la contemplación, San Buenaventura lo entiende en este sexto y último grado de ascenso como la manifestación total y absoluta del reposo de la mente, la fusión con el *logos* divino. Es la manifestación plena del gozo y la paz.

En la contemplación ya no existe diferencia entre el exterior y el interior, ya no hay afuera; todo es. Entonces el silencio se da porque la mente ya no está pensando en particularidades. Ante el estupor y admiración del acto puro de amor, sólo reina el silencio, ya no hay distracciones externas.

No es callar a las criaturas y al exterior para que se pueda escuchar la voz en el interior del individuo; todo ruido externo e interno se funden en el silencio¹⁴⁵ y se da la paz de la contemplación.

“Muramos, pues, y entremos en la tiniebla, pongamos silencio a los afanes, las pasiones y los fantasmas, pasando con Cristo crucificado de este mundo a Dios.”¹⁴⁶

¹⁴⁵ El silencio es un punto nodal en los distintos grados de ascenso, no nada más cobra importancia hasta el final, en el sexto grado. En el sexto grado se manifiesta como lo acabamos de describir. Pero San Buenaventura también se refiere al silencio, dándole otro sentido, en su escrito *De la Vida Perfecta* para religiosas. En él las invita a alcanzar la perfección del religioso a través de la virtud del silencio. “Es tal la virtud del silencio, que conserva al hombre en la justicia de Dios y mantiene y cuida la paz con los que le rodean. Porque si el hombre no procura celosamente poner un freno en su boca (Sal 32,8), pronto se disipan los bienes que ha recibido por gracia e incurre en muchos errores. La lengua –como dice Santiago en su carta– es un miembro pequeño y puede gloriarse de grandes cosas. Pero, continúa: Es fuego, un mundo de iniquidad” Buenaventura, *De la Vida Perfecta*, Madrid, BAC, 2000, p. 245.

¹⁴⁶ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, ob.cit. p. 58

La Contemplación en la teología de Ramón Llull

Capítulo III

1. Antecedentes

1.1 Vida y obra de Ramón Llull

Nació Ramón Llull (Raimundo Lulio) en la ciudad de Mallorca, hoy Palma de Mallorca, alrededor de 1232, aunque la fecha exacta no es bien conocida, se sabe que fue durante el reinado de Jaime I de Aragón, ya que fue su paje y posteriormente preceptor de su hijo, el futuro Jaime II. Llull era un hombre de posición social elevada, perteneció al mundo de la alta sociedad de la época. Su ambiente fue el del amor cortés y la poesía trovadoresca. En 1257 se casó con Blanca Picany, acontecimiento que no le impidió seguir escribiendo canciones amorosas a otras damas de la corte. De hecho eso se estilaba en la alta sociedad. Tuvo dos hijos: Domingo y Magdalena.

En 1265 tuvo una profunda crisis religiosa y decidió consagrar su vida al servicio de Dios. La causa de este cambio de vida fueron las impresiones que le causaron ciertas visiones en las que se le aparecía Jesús. Lo que lo llevó a reflexionar sobre el sentido de su vida. ¿Cómo dejar familia y posición?, finalmente se decidió a servir a Dios.

En 1266 inicia sus estudios de árabe, latín y filosofía y en 1271 comienza sus primeras obras: *Logica Algazelis*, *Llibre de contemplació* y *Art abreujada d'atrobat veritat*. En 1277 redacta *Blanquerna* (que contiene su obra mística más conocida: *Libro del amigo y amado*), al siguiente año le dedica a su hijo la *Doctrina Pueril*.

Viaja a Oriente y comienza su misión ecuménica entre 1280 y 1282. En 1287 redacta en París, *Llibre de Meravelles*; en 1290, cuando muere su esposa, escribe *Llibre de Sancta Maria*. Al siguiente año contacta a los espirituales y joaquimitas y escribe el *Tractatus convertendi infideles*.

“En 1295-96 asiste al capítulo general de los franciscanos. Traba amistad con el fraticelo Bernard Délicieux y escribe el *Arbre de la Ciencia*.”¹ Nuevamente regresa a París 1297-99 y escribe *Arbre de filosofia d'amor*. Al siguiente año escribe *Llibre de Home*. En 1302 en Génova redacta *Logica nova*, continua viajando y al final de 1304 escribe *Ars magna praedicationis*, en 1305 comienza *Ars generalis ultima*.

¹ Trias Mercant, Sebastià, *Llull*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995, p. 9

Por fin tiene la aprobación del *Ars brevis* por los doctores parisinos de 1310-11. También escribe los *Sermones contra Averroístas*, *Phantasticus*, *De locutione angelorum*. En 1313 redacta *Liber de virtutibus et peccatis* y enseguida *De civitate mundi*.²

En 1315 regresando de Túnez a Mallorca muere, no se sabe con exactitud si muere durante el viaje o ya en su ciudad.

1.2 Orígenes y fuentes del pensamiento de Ramón Llull

Es importante mencionar que Llull vivía en la ciudad de Mallorca en un ambiente en el cual el elemento musulmán prevalecía, ya que a pesar de la conquista militar cristiana de la isla, la mayoría de la población era musulmana, y aunque se convirtieron en esclavos siguieron conservando su religión. Algunos de ellos se emanciparon adquiriendo su libertad y entonces ejercían oficios artesanales.

La ciudad de Mallorca además era un punto estratégico de comercio entre África del Norte y Europa. Era una ciudad con un fuerte intercambio económico, político, cultural e ideológico. La población mallorquina estaba constituida por musulmanes, cristianos y también judíos.

“Es natural, por lo tanto, en el marco de una cultura fronteriza como era la de su isla en el siglo XIII, que Llull viese la conversión de los musulmanes como el principal problema espiritual de su tiempo.”³

A partir de su entrega a Dios, Llull se propone un inmenso proyecto: la conversión de los infieles; o en otras palabras, la conversión de todos los que no conocen o aceptan los preceptos cristianos. Concretamente a los musulmanes y a los judíos, pero su empresa no se detuvo ahí, también intentó restaurar la unidad de los cristianos, rota por el cisma de oriente: a los griegos, nestorianos, jacobitas, albanos y rusos. Gran labor unionista.

Por lo anterior, Ramón Llull consideró necesaria la creación de colegios donde se enseñasen las lenguas de los infieles a misioneros cristianos. “En Miramar (Colegio de lenguas que él fundó), únicamente, se enseñó la lengua árabe; y en sus aulas, recibían la

² Su producción en realidad fue enorme, se le adjudican cientos de obras, muchas de las cuales aún están en exámenes de autenticidad.

³ Badia, Lola, Bonner, Anthony, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio Quaderns Crema, 1993. p. 13

debida formación trece frailes menores, que tenían que ser enviados a evangelizar al pueblo musulmán.”⁴

Aunque intentó repetidas ocasiones convencer a varios papas de la necesidad de crear colegios de lenguas, no encontró mayor apoyo. Solamente “Jaime II decidió entonces darle recursos a Lulio para fundar su primer colegio de lenguas en Miramar.”⁵

El colegio dejó de funcionar más adelante y no logró fundar otro. Él por su parte logra aprender árabe, lo que le permite lanzarse como misionero y argumentarles a los infieles las razones por las cuales están en un error. Ya que no están en el verdadero camino de la sabiduría.

Ramón Llull se situó exactamente en medio de muchas corrientes de pensamiento, lo que influyó en su propia reflexión y sentir religioso. En ese siglo se gesta un fuerte movimiento y difusión del pensamiento de Averroes y Maimónides. Las polémicas antijudías y antimusulmanas estaban en boga, como la de 1240 en París sobre el *Talmud* entre Guillermo de Auvernia y San Alberto Magno. “La de Barcelona de 1263, aconsejada por San Ramón de Penyafort y ordenada por Don Jaime I, la iniciaron un judío converso llamado Pablo, de no muy relevante saber, y Moisé ben Nahman, el famoso rabino de Gerona.”⁶ Quienes discutieron con una comisión eclesiástica formada por el obispo y frailes de la orden de predicadores como Ramón Martí; finalmente examinaron y censuraron los libros rabínicos.

El carácter del pensamiento medieval se compone por el avicenismo, aristotelismo y averroísmo en todos sus matices. También es una importante pieza en este ajedrez, el neoplatonismo que viene desde los judíos alejandrinos: Aristóbulo y Filón, pasa por los primeros padres cristianos: San Clemente, Orígenes, etc.

Sería una lista interminable de filósofos y pensadores que se mantuvieron a lo largo del siglo XIII en polémica. Para efectos de abordar el objetivo de este capítulo, entraremos en materia aclarando solamente las fuentes del pensamiento de Ramón Llull.

El entorno cultural en que vivió indudablemente mareó a Llull, tuvo una formación caballeresca cristiana, por su condición de noble del nivel de la Cataluña del siglo XIII.

⁴ Garcías Palou, Sebastián, *Ramón Llull en la historia del ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986, p. 114.

⁵ Beuchot, Mauricio, Prólogo en *Antología Raimundo Lulio*, México, CONACULTA, 1996, p. 10.

⁶ Cruz Hernández, Miguel, *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March y Editorial Castalia, 1977, p. 33.

“No hay duda de que San Buenaventura”⁷ influyó en su pensamiento. Por lo tanto, también tuvo influencia del ejemplarismo agustiniano.⁸

Llull se movió dentro del mismo ámbito de Ramón Martí y Arnau de Vilanova.⁹ Este último, además de excelente médico, también era alquimista y “creía que las enfermedades dependían, de manera bastante directa, del movimiento de los planetas.”¹⁰

Algunos autores han encontrado estrecha relación de Arnau o Arnaldo de Vilanova y Raimundo Lulio, dicen que se conocieron en Montpellier y Llull quedó impresionado con sus teorías de los elementos, de las estrellas, de la transmutación, de la alquimia y prosigue sus andanzas por Chipre y Armenia. De hecho, se les considera a ambos los pilares de la alquimia medieval española.

Tengamos en cuenta otro aspecto que no deja de ofrecer interés: tanto Arnaldo de Vilanova, como Llull compartían en distintos grados y matices, las ideas de los <espirituales>, ese conjunto de sectas que exaltaban la pobreza y que tenían especial debilidad por todas las enseñanzas referentes a los medios de incrementar la <riqueza interior>.¹¹

Otros autores dudan de la relación de Ramón Llull con la alquimia, asunto que aquí no se intentará resolver. Lo importante es señalar la gran influencia que tuvo Llull de variadas formas de pensamiento y la gran riqueza en su obra, tanto en la ciencia como en la teología.

Por lo dicho al comienzo de esta parte, también es indudable su relación con el pensamiento islámico y con el judío. Por cierto que en alguna parte de su *Libro del amigo y el amado* expresa su respeto y admiración por algunos místicos:

... había algunas personas religiosas, las cuales son muy respetadas y estimadas sobre las demás, y se llaman sufíes o morabutos, que suelen decir algunas parábolas de amor y breves sentencias que inspiran al hombre gran devoción y

⁷ *Ibid.* p. 51

⁸ “La metafísica u ontología que fundamenta la lógica de Lulio es del tipo ejemplarista de San Agustín y San Buenaventura”, Beuchot, *Antología Raimundo Lulio*, ob.cit, p.15

⁹ “Arnau o Arnaldo de Vilanova, figura capital de la medicina medieval en los reinos cristianos, nació en Valencia entre 1235 y 1250. Aunque sus estudios fuesen fundamentalmente médicos se formó en filosofía y en teología, al parecer con los dominicos de Montpellier. Aprendió árabe y hebreo. Tuvo relación con los *Espirituales*, y sus ideas del anticristo fueron totalmente censuradas, fue encarcelado. El papa, en atención a sus excelentes servicios médicos, se conformó con una abjuración privada. Regresa en 1302 a Cataluña y muere en 1311”. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, ob.cit. p. 39

¹⁰ Vázquez Alonso, Mariano, *El Universo de la Alquimia*, Barcelona, Ediciones 29, 1995, p. 37.

¹¹ García Font, Juan, *Historia de la Alquimia en España*, Barcelona, mra, creación y realización editorial, S.L., 1995, p.118

necesitan su exposición y por la exposición sube el entendimiento más alto en su contemplación.¹²

¿Cómo puede sentir respeto y admiración por la forma en que se acercan a Dios los infieles islámicos llamados sufíes?, ¿cómo puede aceptar la metodología sufí para contemplar a Dios, si los infieles están en el error?

Tal vez habría que hacer una distinción entre los que profesan alguna religión como cualquier costumbre de la vida y los místicos que entregan su vida al servicio de Dios, en la mayoría de los casos renunciando a todo lo que implica esta vida material. Llull intentaba convertir a los infieles no sólo al cristianismo, sino acercarlos a Dios.

Los sufíes profesan la religión islámica, están en el camino a Dios, están entregados a él. A ellos no había que convertirlos como a los que sólo profesan la religión por costumbre de su sociedad.

Llull respetaba a los sufíes porque ellos compartían su vida entera con Dios, igual que él mismo. Los sufíes tienen claro su camino, quizás él pueda señalarles que el mejor o el único camino es Cristo; de eso es de lo que los tiene que convencer. Pero el camino a Dios, el objetivo final lo tienen claro.

Llull definitivamente es influenciado por la mística sufí y adopta la metodología mística, por llamarle de alguna manera. Esto significa que explora y hace suyo el camino de acercarse a Dios a través de sus Nombres.

Podemos pensar en tres posibilidades de por qué Llull adopta la forma Sufí: 1. Como recurso didáctico, para que los infieles islámicos se identificaran con su obra y él pudiese convertirlos al cristianismo. 2. Porque de verdad pensó, creyó y comprobó que era el método para penetrar en Dios y unirse a él. Pero ese "él" en realidad se llama y es "Cristo". Y 3. Las dos posibilidades anteriores.

Para tomar una decisión brevemente describiremos los puntos relevantes de la mística sufí:

En la cosmovisión sufí, se distinguen cinco mundos (*'awālim*) o cinco planos básicos del Ser, representando cada uno de ellos una presencia o modo ontológico de la Realidad Absoluta en su manifestación.

¹² Llull Ramón, *Libro del amigo y del amado*, Argentina, Aguilar, 1981, p. 48

1. El plano de la Esencia (*dāt*), el mundo de la absoluta ausencia de manifestación (*al-gayb al-muṭlaq*) o el misterio de los misterios.
2. El plano de los Atributos o Nombres, la presencia de la divinidad (*ulūhiyya*).
3. El plano de las Acciones, la Presencia del Señorío (*rubūbiyya*).
4. El plano de las Imágenes (*amṭāl*) y la Imaginación (*jayāl*).
5. El plano de los sentidos y la experiencia sensible (*mušāhada*).¹³

Estos cinco planos constituyen un conjunto orgánico, la creación completa está formada e integrada por los cinco planos. El absoluto es en sus cinco planos, en el primero lo Absoluto en su absolutidad, en el segundo lo Absoluto manifestándose como Dios, en el tercero lo Absoluto manifestándose como el Señor, en el cuarto lo absoluto manifestándose como cosas medio espirituales y medio materiales y en el quinto lo Absoluto manifestándose como el mundo sensible.

Al absoluto se le conoce generalmente con la palabra Dios o *Allāh*. “Pero en la terminología técnica de Ibn ‘Arabī, la palabra *Allāh* se refiere a lo Absoluto, no en su Absolutidad, sino en un estado de determinación. Lo verdaderamente Absoluto es algo que ni siquiera puede llamarse Dios.”¹⁴

El absoluto del primer plano es innumerable, incognoscible, es el Misterio de los Misterios. Como dice esta tradición, Dios se oculta tras setenta mil velos de luz y oscuridad. Si se desprendiera de ellos, los fulgurantes rayos de su rostro destruirían inmediatamente la vista de cualquier criatura que osara mirarlo.¹⁵

El místico no ve al Absoluto directamente “lo ve en sí mismo, no es sino su propia imagen o forma (*Ṣūra*) reflejada en lo Absoluto. Nunca ve lo absoluto en sí, sólo se ve a sí mismo.”¹⁶

Esto significa que, primero: todos los planos se manifiestan completamente en toda la creación, y segundo: El Absoluto se manifiesta (no como primer plano de Absoluto en su Absolutidad); sino como segundo plano de los Atributos y Nombres, de Presencia, en el ser humano.

¹³ IZUITSU Toshihiko, *Sufismo y taoísmo Ibn ‘Arabī*, Vol. 1, Madrid, Siruela, 1997, p. 24

¹⁴ *Ibid.*, p. 37

¹⁵ *Ibid.*, p. 47

¹⁶ *Ibid.*, p. 49

Falta página

N° 109

Este océano o perplejidad es la unidad que todo lo impregna y se manifiesta en múltiples formas. Causa <<perplejidad>> porque la Unidad aparece de forma determinada en cada cosa, permaneciendo, empero, indeterminada en conjunto. Causa perplejidad por su simultánea ilimitación y limitación.²¹

Los Nombres de Dios o atributos son “una clasificación del ilimitado número de relaciones de lo Absoluto con el mundo.”²²

El hombre consciente de sí y por consiguiente perplejo, puede mediante los Nombres de Dios penetrar en Él. Cada Nombre representa una relación o manifestación del absoluto con cada cosa de la creación. Ibn ‘Arabī dice que todos los Nombres divinos son <las realidades de las relaciones>.

Las relaciones del Absoluto con el mundo son infinitas, las formas de manifestación divina son infinitas en número. Esto significa que también hay infinidad de Nombres divinos; sin embargo, los sufíes los han clasificado y reducido a los más básicos. El Corán menciona noventa y nueve Nombres de Dios. Cada Nombre es un atributo divino y posee una realidad propia que lo distingue del resto de los Nombres. Cada Nombre designa la Esencia única.

“Los Nombres divinos son la <<causa>> (*‘illa o sabab*) de la existencia del mundo. El mundo necesita los Nombres divinos en el sentido en que nada en el mundo puede existir sin ellos.”²³ Y al mismo tiempo cada cosa de este mundo, cada acontecimiento que en él sucede, es la actualización de un Nombre divino.

“Así es Dios, como conjunto global que unifica todos los Nombres.”²⁴ De los numerosos Nombres divinos, el mayor, más global y más poderoso es <<misericordioso>>²⁵ (*rahmān*).

Es un Nombre <global> (*šāmil*) en la medida en que abarca todos los Nombres en una unidad. Y lo Absoluto, en este plano de unidad, se llama *Allāh*.²⁶

Los Nombres son por tanto el medio creador por el cual Dios se revela al hombre. El hombre tiene la posibilidad, según su conciencia y receptividad, de adoptar las

²¹ *Ibid.*, p. 89

²² *Ibid.*, p. 55

²³ *Ibid.*, p. 121

²⁴ *Ibid.*, p. 125

²⁵ El amor divino es, en el fondo, lo mismo que la Misericordia; es el amor otro concepto clave para Ibn

‘Arabī.

²⁶ *Ibid.*, p. 127

cualidades de los diversos Nombres del Absoluto reintegrándolos, por medio de su concentración en su Unidad esencial.

Resulta fundamental comprender que la adopción de las cualidades de los Nombres no implica apropiación. El hombre es receptáculo, “lugar” donde se manifiestan los efectos de los Nombres, participe de los atributos con los cuales, por la gracia de la divina providencia, se reviste en tanto que siervo adorador a Dios.²⁷

El hombre tiene esa posibilidad reintegradora y actualizante porque, como dice Ibn ‘Arabī,

el hombre perfecto es la copia del cosmos (*nusjat al akwān*), el espíritu de los mundos (*rūh al-‘ālamīn*) y el Trono del compasivo (*‘arš al Rahmān*). Todas las realidades del universo entero, todos los cielos y capas terrestres son, como los miembros corporales con relación al espíritu, la forma externa del Hombre Perfecto, gobernador del cosmos y secreto de la existencia.²⁸

Los místicos sufíes se ejercitan en la rememoración y repetición de los noventa y nueve Nombres de Dios²⁹, ya sea de manera audible o internamente, ya sea con la ayuda de algún instrumento llamado (*subha*), similar al rosario, con noventa y nueve cuentas.

²⁷ Ibn ‘Arabī, *El Secreto de los Nombres de Dios*, en Introducción, ob.cit. p.VI

²⁸ Ibn ‘Arabī, *Las contemplaciones de los Misterios*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1996, p. XIX

²⁹ 1. *Allāh*-Misericordioso 2. *al-Rahmān*-Omnicompasivo 3. *al-Rahīm*-misericordioso 4. *al-Rabb*-Señor 5. *al-Malik*-Rey 6. *al-Quddūs*-Santísimo 7. *al-Salām*- Paz 8. *al-Mu‘min*- el fiel 9. *al-Muhymin*- el celador 10. *al-‘Azīz*-Poderoso 11. *al-abbār*- Avallador 12. *al-Mutakabbir*-Altivo 13. *al-jāliq*- Creador 14. *al-Bāri*- Productor 15. *al-Musawwir*-Modelador, Formador 16. *al-Gaffār*- Dispensador, Perdonador 17. *al-Qahhār*- Opressor 18. *al-Wahhāb*-Magnánimo 19. *al-Karīm*-Generoso 20. *al-awād*-Próvido 21. *al-Sajī*-Cumplidor 22. *al-Razzāq*-Proveedor, sustentador 23. *al-Fattāh*-Revelador, que abre 24. *al-‘Alīm*-Sapientísimo, Omnisciente 25. *al-Qābid*-Ceñidor, Preceptor 26. *al-Bāsīt*-Abastecedor 27. *al-Rāfi‘*-Exaltador 28. *al-jāfid*-Humillador 29. *al-Mu‘izz*-Ennoblecido 30. *al-Muḍill*-Honrador 31. *al-Samī‘*-Oidor, Omnioyente 32. *al-Basīr*-Veedor, Omnividente 33. *al-Hakam*-Juez 34. *al-‘Adl*-Equitativo 35. *al-Latīf*-Sutil, Benevolente 36. *al-Jabīr*-Sagaz conocedor 37. *al-Halīm*-Clemente, Indulgente 38. *al-‘Azīm*- Incomensurable 39. *al-Šakūr*-Agradecido 40. *al-‘Alī*- Altísimo, sublime 41. *al-Kabīr*-Grandísimo, Magnífico 42. *al-Hafīz*-Conservador 43. *al-Muqīz*-Alimentador 44. *al-Hasīb*-Contador 45. *al-‘alīl*-Majestuoso 46. *al-Raqīb*-Guardián, Vigilante 47. *al-Mu‘ib*- Complaciente 48. *al-Wāsi‘*-Inmenso 49. *al-Hakīm*-Doctísimo 50. *al-Wadūd*-Amoroso 51. *al-Ma‘ūd*-Noble, Glorioso 52. *al-Bā‘iṭ*-Resucitador 53. *al-Šahīd*-Testigo 54. *al-Haqq*-Verdadero 55. *al-Wakīl*-Procurador 56. *al-Qawī*- Fuerte 57. *al-Matīn*- Firme 58. *al-Walī*- Defensor victorioso 59. *al-Hamīd*-Alabador 60. *al-Muhsī*- Enumerador 61. *al-Mubdi‘*-Originador, Iniciador 62. *al-Mu‘īd*-Restaurador 63. *al-Muhyī*-Vivificador 64. *al-Mumīt*-Mortificador 65. *al-Hayy*-Viviente 66. *al-Qayyūm*-Inmutable 67. *al-Wā‘id*- Perfecto 68. *al-Wāhid*-el Uno 69. *al-Ahad*-Único 70. *al-Samad*-Confortador 71. *al-Qādir*- el Libre 72. *al-Muqtadir*- Ejecutor 73. *al-Muqaddim*- Aproximador 74. *al-Mu‘ajir*-Alejador 75. *al-Awwal*- el Primero 76. *al-Ājir*- el Último 77. *al-Zāhir*- el Manifiesto 78. *al-Bāṭin*- el Oculto 79. *al-Barr*-Bienhechor 80. *al-Tawwāb*-Remisorio, el que siempre vuelve 81. *al-Muntaqim*-Vengador, Castigador 82. *al-‘Afū*- Absolvedor, Indulgente 83. *al-Ra‘ūf*- Benévolo, Píadoso 84. *al-Wālī*- Gobernador 85. *al-Muta‘ālī*-Exaltado 86. *al-Muqsit*- Equitativo 87. *al-‘āmi*- Reunidor, Congregador 88. *al-Ganī*- el Rico, el autosuficiente 89. *al-Mugnī*- el Enriquecedor 90. *al-Badī*- Innovador, Inventor 91. *al-Dārr*-Benefactor 92. *al-Nāfi‘*-Contrariador 93. *al-Nūr*- la Luz 94. *al-Hādī*- el Guía 95. *al-Māni‘*- Defensor 96. *al-Bāqī*- Perdurable, Eterno 97. *al-Wāriṭ*- el Heredero 98. *al-Rašīd*- Director, Conductor, Encaminador 99. *al-Sabūr*- el Paciente. Ibn ‘Arabī, *El Secreto de los Nombres de Dios*, ob.cit. pp. 329-360

Evidentemente la práctica que realizan no consiste en una repetición mecánica “se trata de una rememoración consciente en la cual, a cada nuevo aliento, el sentido, la experiencia, el ‘sabor’ y el ‘saber’ de cada nombre, son incesantemente renovados en la vivencia del contemplativo gracias a la ilimitada creatividad divina.”³⁰

Cuando el místico interioriza uno de los Nombres de Dios en su corazón, las cualidades del Nombre se actualizan en él. Se hace uno con Dios y “la distinción entre el sujeto (que ejerce la concentración de la mente) y el objeto (sobre el que se concentra la mente) desaparece, y el místico experimenta el <saber inmediato> de la unidad esencial con lo Absoluto.”³¹

Los números también son importantes para los sufíes, ya que son las entidades que permiten el conteo y la rememoración de los Nombres de Dios. Posibilitan el conteo de la Unidad, cada número contiene la Unidad.

Ramón Llull estudia la mística sufi así como también la mística judía:

Al misticismo judío se le ha llamado *cábala* (*Kabbalah*), y lo que “significa literalmente es <tradición>”³² La doctrina cabalista se centra en un contacto inmediato y personal con lo divino, es un conocimiento muy personal e íntimo. Por lo que es difícil de comunicar³³ y permanece guardado, sólo los iniciados pueden tener acceso a esta tradición secreta.

En la *cábala* el lenguaje tiene un valor místico fundamental. La palabra viene de Dios, es el *logos* divino. Para los judíos el lenguaje puro es el hebreo y éste “refleja la naturaleza básica del mundo.”³⁴

El lenguaje es mucho más que un instrumento de comunicación humana. El lenguaje es parte de la creación divina, es el acto perpetuo de creación. Los libros religiosos, como la *Torá* y el *Talmud*, no sólo son escritos donde se describe la ley hebrea, “no están formados meramente por capítulos, frases y palabras, sino que debe

³⁰ Ibn ‘Arabī, *El Secreto de los Nombres de Dios*, en Introducción, *ob.cit.* p. IX

³¹ Izutsu Toshiniko, *Sufismo y taoísmo Ibn ‘Arabī*, *ob.cit.* p.279

³² Sholem Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Argentina, F.C.E. 1993, p. 30

³³ Existen infinidad de tratados sobre la *cábala*, la mayoría de ellos no son muy serios y formales. El mismo sincretismo de la tradición cabalista se presta para la invención de muchas ideas. Aquí se intentará subrayar lo significativo a través de un autor especialista.

³⁴ Sholem Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, *ob.cit.* p. 27

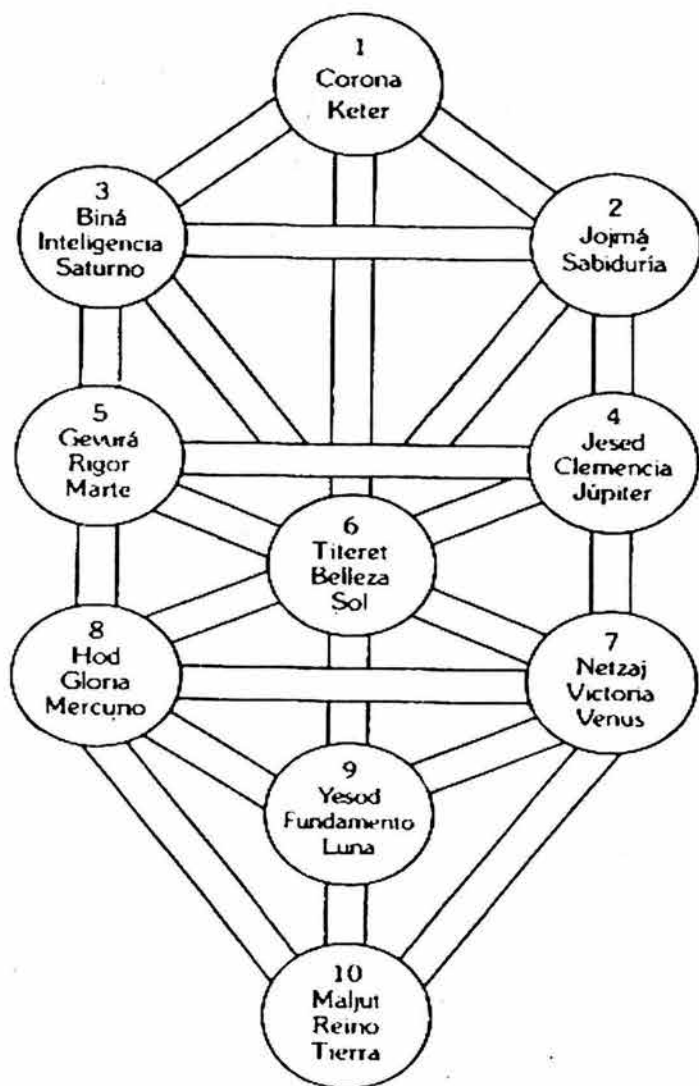
considerarse como la encarnación viva de la sabiduría divina que emite eternamente nuevos rayos de luz.”³⁵

La *Torá* es la ley cósmica del universo, las letras que la componen simbolizan algún aspecto del poder creador de Dios. El cabalista no termina de interpretar los libros sagrados porque éstos no son entidades terminadas, finitas y estáticas. Son infinitamente profundos en sabiduría.

La cosmovisión cabalista se caracteriza por el innumerable y primer mundo llamado *Adam Kadmon*, es el potencial de creación y el *logos* manifiesto. El segundo mundo llamado *Atziluth* es el mundo arquetípico potencial, todo existe pero sin forma, es un potencial perfecto, no hay individualidad, es una unidad total. El tercer mundo llamado *Briah* es el mundo de las inteligencias, comienzan las individualidades. El cuarto mundo llamado *Yetzirah* es el molde de la realidad física y el quinto mundo llamado *Asiah* es el mundo de la materia.

El Innumerable y *Adam Kadmon* están fuera de la creación, son y están en la base de todo, sostienen toda la realidad. La creación completa con los siguientes cuatro mundos se plasma en el *árbol de la vida* y en las *sefirot* (esferas).

³⁵ *Ibid.*, p. 25



La esfera (*sefira*) número 10 representa el mundo de *Asiah*, es la materia, la tierra. Las esferas 9, 8, y 7 representan el mundo de *Yetzirah*, realidad física. Las esferas 6, 5 y 4 son el mundo de *Briah*, la inteligencia. Las esferas 3, 2 y 1 son el mundo de *Atziluth*, son la potencia perfecta.

El *árbol de la vida* es sumamente complejo y se puede leer e interpretar desde muchos ángulos. Ésta es justamente la tarea de los cabalistas. Sólo por decir algunos ejemplos, la columna izquierda del árbol son las *sefirot* que representan la parte femenina del universo, la columna derecha representa la parte masculina. La columna de en medio o las *sefirot* que están en el centro representan la columna central y también la unión de ambas partes la femenina y la masculina.

Dios creó el universo en el orden del 1 al 10, de arriba abajo del árbol y el místico cabalista intenta ascender del 10 al 1 para llegar a la contemplación de Dios.

El número 1 por tanto representa a Dios, es la Unidad del Absoluto, la 10 representa al mundo físico en que vivimos.

Cada esfera (*sefira*) contiene un número, tiene un nombre y es la representación de un Atributo divino, también se relaciona cada una con un planeta y con un elemento.

número	nombre	atributo	planeta
1	<i>Kether</i>	el creador	Principio de todo
2	<i>Chokmah</i>	sabiduría	Pone las cosas en movimiento
3	<i>Binah</i>	inteligencia	saturno
4	<i>Chesed</i>	Clemencia	júpiter
5	<i>Gevurá</i>	Rigor	marte
6	<i>Tiferet</i>	Belleza	sol
7	<i>Netsach</i>	Victoria	venus
8	<i>Hod</i>	Gloria	mercurio
9	<i>Yesod</i>	Fundamento	luna
10	<i>Malkuth</i>	Reino	tierra

El *árbol de la vida* representa la creación incluyendo al ser humano. De esta manera el cuerpo humano es un holograma del universo; en el *árbol de la vida* la *sefira* 10 representa sus pies, la 9 los genitales, 7 y 8 la cadera, 6 el corazón, 4 y 5 hombros, y la triada superior la cabeza.

Todo esto, aunque suene muy fantástico, es necesario traerlo a colación porque el misticismo judío “postula el autoconocimiento, por emplear un término platónico, como el camino más seguro para llegar a Dios.”³⁶

El ser humano puede ascender a Dios conociendo sus propias partes que lo constituyen. La idea fundamental es contactar, conocer y realizar cada atributo divino que está en nosotros. Cada *sefirot* o atributo se remite a un Nombre de Dios³⁷ que es sagrado.

³⁶ *Ibid.*, p. 28

Las *sefirot* y las 22 letras del alfabeto hebreo representan para los cabalistas las “fuerzas misteriosas cuya convergencia produjo las diferentes combinaciones existentes en la creación.”³⁸

Desde el punto de vista histórico, Ramón Llull se ve influenciado por la corriente mística de la cábala nombrada hasidismo que venía de los judíos alemanes de la Edad Media, desde 1150 hasta 1250. Los hombres que encabezaron esta corriente de pensamiento fueron Shemuel el Hasid, hijo de Calónimos de Espira, su hijo Yehudá el Hasid, de Worms, y su discípulo y pariente, El ‘Azar ben Yehudá, de Worms, que murió en 1232.

Otro cabalista hasidico importante fue el español Yitshac de Acre (1300) y al místico alemán Eckhart también se le atribuyen ideas hasidicas en su pensamiento.

“Los hasidim alemanes tenían el hábito de contar o calcular cada palabra de las oraciones, bendiciones e himnos, y buscaban en la *Torá* una explicación del número de palabras que contenían las oraciones.”³⁹

Fue el comienzo de la llamada guematría, el cálculo del valor numérico de palabras hebreas y la búsqueda de las relaciones entre las palabras que tienen el mismo valor numérico.

Abraham Abulafia estaba fuertemente influido por el hasidismo alemán. Abulafia⁴⁰ fue autor de 26 tratados cabalísticos y 22 obras proféticas. Para Abulafia las letras del alfabeto hebreo son el objeto capaz de estimular la vida más profunda del alma para concentrar la mente y llegar a Dios. “Desarrolla una teoría de la contemplación mística de las letras y de sus configuraciones como partes constitutivas del Nombre de Dios.”⁴¹ El Nombre de Dios es la cosa menos concreta y perceptible del mundo y quien logre convertirlo en objeto de su meditación alcanzará la contemplación o éxtasis místico.

Abulafia propone una disciplina llamada *hojmat hatseruf*, la ciencia de la combinación de las letras. “El objetivo de esta disciplina es, pues, generar un nuevo estado

³⁷ Los cabalistas manejan una lista de los Nombres de Dios, pero no existe ninguna traducción del hebreo.

³⁸ Sholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, ob.cit. p. 72

³⁹ *Ibid.*, p. 91

⁴⁰ Abram ben Shemuel Abulafia nació en Zaragoza en el año 1240 y pasó toda su juventud en Tudela, en la provincia de Navarra. Era un gran admirador de Maimónides. Se dedicó a la investigación mística y a los 31 años de edad, cuando se sintió inundado por el espíritu profético, conoció el verdadero nombre de Dios. Fue perseguido, detenido y liberado, a partir de 1291 no se sabe nada de él.

⁴¹ *Ibid.*, p.117

de conciencia con ayuda de una meditación metódica.”⁴² Esta ciencia implica un movimiento armónico, como musical.

Después de 1275, mientras Abraham Abulafia exponía su doctrina de la cábala profética en Italia, en algún lugar del corazón de Castilla se escribió un libro que estaba destinado a eclipsar a todos los demás documentos de la literatura cabalística por el éxito y la fama que alcanzó y por la influencia que llegó a ejercer con el paso del tiempo. Se trataba del *Séller ha-Zóhar* o Libro del esplendor.⁴³

2. El arte luliano

2.1. Teoría de los elementos

La concepción del universo luliano está fundamentada en los cuatro elementos (aire, agua, tierra y fuego); los cuales son los componentes básicos de todo lo que existe. Los elementos son para Lull como la materia prima con la que Dios creó todo. Todas las cosas, los animales y los seres están compuestos por la mezcla sabia de los elementos que realizó Dios.

La naturaleza entera tiene una armonía cósmica, que se ve plasmada en todos los ciclos de generación y corrupción.

En el *Libro de las Maravillas*, el personaje Félix le pregunta al pastor por la causa del movimiento del firmamento y éste le contesta que “el fuego se mueve hacia arriba porque todas sus partes son movativas por forma y movibles por materia, residiendo en toda la forma y la materia forma levitativa.”⁴⁴

Toda explicación luliana de la materia, de la naturaleza, tiene causa en los elementos. El firmamento se mueve, porque éste está compuesto por fuego, el cual, a su vez, tiende por esencia a moverse. Las estrellas y los planetas se forman también por los elementos; así, por ejemplo, el mayor componente del sol es el fuego. Toda la materia del universo tiene “la participación de la esencia de las cosas celestiales con las terrenales.”⁴⁵

⁴² *Idem*

⁴³ *Ibid.* p. 134

⁴⁴ Lull, Ramón, *Obra Escogida, Libro de las Maravillas*, Madrid, Alfaguara, 1981, p. 94

⁴⁵ *Ibid.*, p. 95

Los elementos hacen posible la existencia del calor, la humedad, la frialdad y la sequedad; propiedades fundamentales para la vida. Estas propiedades se manifiestan en las estaciones del año y en los doce signos del zodiaco.

Existe simplicidad en los elementos, esto significa que son en esencia puros, no tienen mezcla. Aunque en la naturaleza se encuentren mezclados y sus combinaciones son lo que le dan forma a las cosas y a los seres. Dios ha mezclado sabiamente los elementos, "Dios ha ordenado todo cuanto existe para amarle."⁴⁶ "Dios creó cuatro esencias, a saber: *ignitas, aeritas, aquetas, terrestritas*."⁴⁷

Frances A. Yates vió en Juan Escoto Erígena⁴⁸ la fuente de la concepción elemental o <astrología elemental> de Llull, como síntesis del neoplatonismo. Y reconoce además la influencia que tuvo Llull del misticismo árabe y judío. Yates dice:

...si tal escritor construye un sistema universal sobre principios divinos, en conjunción con una teoría de los elementos y una utilización inusual de las categorías lógicas, su obra bien podría ser la fuente de las ideas de Ramón Llull. Éstas son exactamente las características del sistema erigido por Juan Escoto Erígena en su *De divisione naturae*.⁴⁹

En Ramón Llull, los elementos y toda la creación participan de la esencia divina porque son la divinidad. Los elementos más sutiles o espirituales tendrían mayor participación de la esencia divina que los más densos o físicos. Por ejemplo, Llull, en su *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, plantea las escalas de seres o de evolución; ahí habla de la piedra como el nivel más denso de la creación y antes de llegar a Dios se encuentra el ángel como la escala de ser más sutil y espiritual. Ambos, la piedra y el ángel participan de la esencia divina, aunque la participación es diferente, tienen distinto grado y distinta composición elemental.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104

⁴⁸ Juan Escoto Erígena nacido en Irlanda aproximadamente en 810, en 847 fue a Francia para dirigir la Escuela Palatina. Tradujo las obras del pseudo-Dionisio Areopagita. Se inspiró en San Agustín, San Isidoro y San Gregorio Magno. Sus obras principales: *De divina praedestinatione*, *Las Glosas a los Opuscula Theologica de Boecio*. *De divisione naturae* o *Periphyseon*, en donde trata de Dios, de las ideas ejemplares, de las cosas creadas y de la vuelta del mundo a Dios. Está presentada en forma de diálogo entre el maestro y el estudiante. Merino, José Antonio, *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, BAC, 2001, p. 102

⁴⁹ Yates, Frances, *Ensayos reunidos, I Lulio y Bruno*, México, F.C.E. 1996, p. 147

Falta página

N° 119

Llull dice: “en el hombre hay más de ser y esencia que en el león, porque el ser del hombre es racional y su esencia la racionalidad, en la que tiene más elevados y nobles actos que el irracional.”⁵⁴ ¿A quién hay que entender, amar y memorar? A Dios.

En toda su obra: *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Llull explica con bastante detalle cómo a través de la combinación de los elementos se van generando en la escala de seres los distintos aspectos que van conformando su esencia particular. Por ejemplo, la pasividad de la piedra, percibida por los sentidos del hombre. Las cualidades de las piedras, las potencias de las piedras, las acciones o actos de la llama, las propiedades de la llama, las pasiones de la llama, las potencias de la llama, la sustancia de la llama; lo mismo con respecto a las plantas y con los animales.

Importando aquí sólo el ser humano, se puede ver como Llull intenta explicar todas las cualidades, potencias y facultades humanas a partir de la mezcla ordenada y armoniosa de los elementos.

Llegar a la esencia humana, a la racionalidad, implica todo el proceso de perfeccionamiento que se establece desde los sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto y afato⁵⁵), pasando por la imaginación, la memoria, la voluntad, hasta el entendimiento y posteriormente al alma racional.

Es un complejo esquema de constitutivos humanos, que si sólo se intentan entender bajo un aspecto físico o de la combinación de los elementos, no se logra exactamente explicar el origen de la imaginación o de la voluntad, por ejemplo. A este esquema hay que agregarle el componente esencial luliano: Dios. El creador ha puesto en el hombre las facultades y la potencia de la racionalidad, el hombre es un reflejo del creador. En el microcosmos está contenido lo que el macrocosmos es. Dios mismo es racionalidad pura.

Así aunque Dios es el que otorga las facultades al hombre, también ha creado los elementos, mediante los cuales en su perfecto orden podrán desarrollarse las facultades humanas.

“El alma racional es inmortal”⁵⁶ porque la racionalidad humana participa de la racionalidad divina que es infinita.

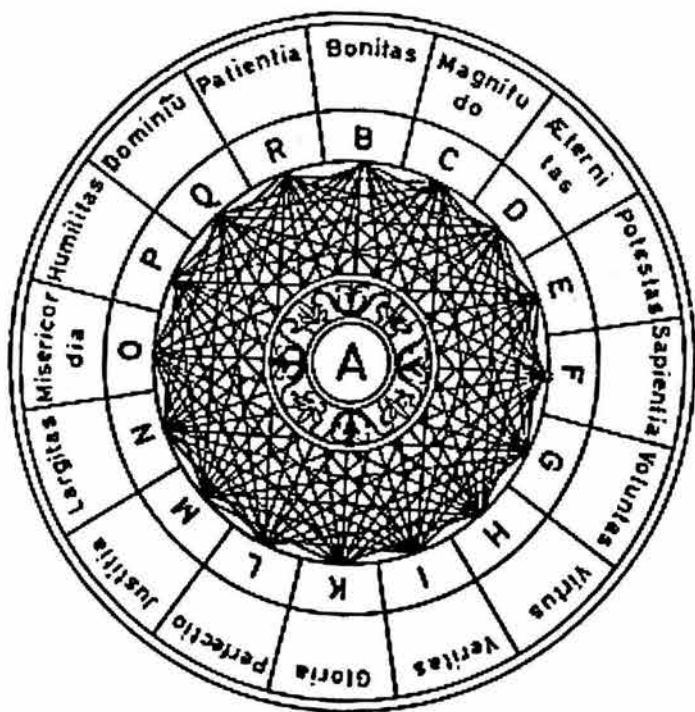
⁵⁴ *Ibid.*, p. 77

⁵⁵ El afato es el sexto sentido que propone Llull como parte de la lista fundamental de sentidos humanos. El afato tendría que ver con el habla.

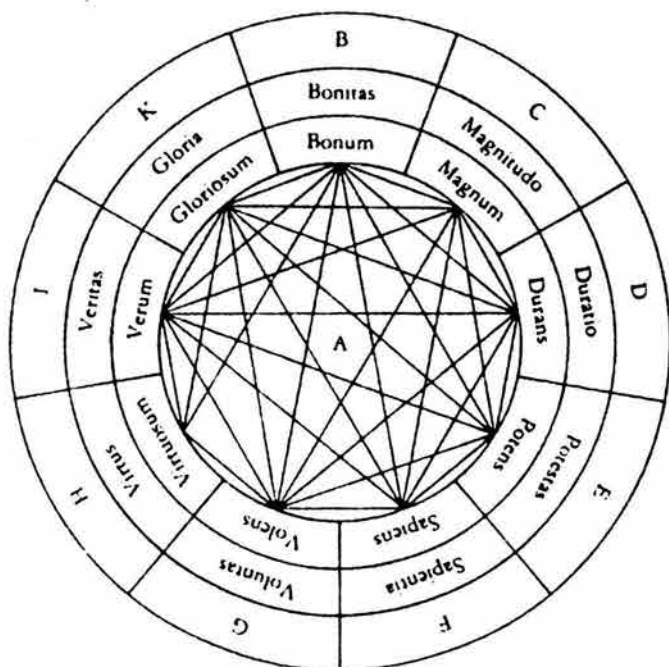
⁵⁶ Llull, Ramón, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, *ob.cit.* p. 78

Falta página

N° 121



1^o Figura A
De Dios y las virtudes (atributos) divinos



Es curioso observar que tanto los sufíes como los judíos llegaron al establecimiento de atributos divinos similares. Los cuales también concuerdan con las dignidades lulianas. Cruz Hernández genera el siguiente cuadro comparativo de las primeras nueve dignidades:

Dignidades Lulianas	Sefirot hebraicas	Traducción	Hadras islámicas (Ibn 'Arabī)	traducción
1. Bondad	4. <i>Chesed</i>	Bondad	12 <i>Ihsān</i>	Bondad
2. Grandeza	8. <i>Hod</i>	Esplendor	5 <i>Kibriyya'</i>	Grandeza
3. Duración	7. <i>Netsach</i>	Duración, Eternidad	15 <i>Samadiyya</i>	Eternidad
4. Potestad	5. <i>Gevurá</i>	Potestad, Rigor	16 <i>Iqtidār</i>	Poder
5. Sabiduría	2. <i>Chokmah</i>	Sabiduría	7 <i>'Ilm Hikma</i>	Ciencia, Sabiduría
6. Voluntad				
7. Virtud	6. <i>Tiferet</i>	Virtud, Belleza	4 <i>Quwwa</i>	Virtud
8. Verdad	3. <i>Binah</i>	Verdad, Inteligencia	14 <i>Haqq</i>	Verdad
9. Gloria	1. <i>Kether</i>	Gloria	3 <i>'Izza</i>	Gloria
	9. <i>Yesod</i>	Fundamento		

Los judíos cabalistas colocan los atributos divinos como las esferas (*sefirot*) del árbol de la vida. Dios se manifiesta en toda su creación a través de sus atributos. Los sufíes también enumeran los atributos divinos, considerándolos como las cualidades más simples, generales y fundamentales de la divinidad. Es importante mencionar que a partir de los atributos divinos se hacen manifiestos los Nombres de Dios. Por ejemplo del atributo <verdad> se gesta el Nombre el verdadero (*al-Haqq*), el bondadoso⁶⁰, el fuerte, el sabio, etc. Los sufíes combinan los atributos y se multiplican los nombres divinos estableciéndose

⁶⁰ Del atributo divino, que es un sustantivo, se deriva el nombre de Dios en su adjetivo.

noventa y nueve como los más importantes. Pero “*Allāh* es el nombre de la suma de los atributos divinos.”⁶¹

Cuando los sufíes le hablan a Dios por su nombre, *Allāh*, lo que estarían intentando es invocarlo en su totalidad, de modo absoluto; incluidos todos sus atributos.

¿Por qué los atributos divinos y específicamente las dignidades lulianas son importantes?

Tanto para los judíos cabalistas, como para los sufíes islámicos, lo mismo que para el cristianismo místico de Ramón Lull, en el camino al reencuentro con Dios, la pieza clave son los atributos divinos, ya que son esas cualidades o virtudes perfectas las que nos dan el ejemplo de ser y actuar en el mundo humano.

Para Lull por medio del alma racional y sus potencias o facultades: memoria, entendimiento y voluntad, es posible que el ser humano se eleve a sí mismo para realizar en él esas dignidades divinas y se asemeje cada vez más al creador. El ser humano, siendo un reflejo divino, puede pulir y limpiar “eso” divino para poder percatarse de su aproximación y posteriormente unirse a Él. “No hay mejor espejo de Dios que el alma humana.”⁶²

Las dignidades lulianas o los atributos divinos están en el ser humano manifestando esa estrecha e inseparable relación macrocosmos-microcosmos.

¿Cómo se conocen los atributos divinos?, conociéndose a sí mismo, ésta es la única tarea humana.

Ramón Lull dice:

Así como de dos espejos materiales puestos uno frente a otro cada uno demuestra al otro su forma y su cualidad y todas las figuras que son demostradas en uno lo son en el otro, así es en el alma del hombre, que es espejo en el cual son revelados vuestros secretos, cuando ella intelectualmente ve contemplando las virtudes y la gran bondad de vuestra deidad sin que las cosas sensuales le impidan contemplaros. Pues, entonces, Señor, el alma viendo vuestras virtudes y vuestra perfección y vuestra bondad, se ve a sí misma en vuestra virtud y vuestra bondad; y viéndose a sí misma, apercibe conocimiento de las cosas que le eran secretas cuando ella no se veía a sí misma en vuestra perfección.⁶³

⁶¹ Ibn ‘Arabī, *El Secreto de los Nombres de Dios*, ob. cit. p. 29

⁶² Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Lull*, ob.cit. p. 258

⁶³ Lull, Ramón, *Libro de contemplación en Dios*, capítulo 174. Cómo el hombre tiene apercibimiento y conocimiento de las cosas que son secretas. En Vega Amador, *Ramón Lull y el secreto de la vida*, Madrid, Siruela, 2002. p. 159.

Es necesario en el camino místico, verse a sí mismo y conocerse, porque dentro del mismo ser humano está Dios.

Quien sepa apereibir y entender bien las intelectualidades que hay en su misma alma, por aquellas que quería y sabía hacerlo podría apereibir y entender vuestra divina esencia; pues por los significados de la naturaleza del alma podría subir su conocimiento a entender y apereibir vuestra sustancia unida en tres personas.⁶⁴

2.4. Gramática combinatoria

Ramón Llull elabora un complejo sistema de ciencia y de lógica; que de alguna manera apoya o fundamenta su teología y mística. ¿Qué relación habría entre el intelecto, la parte científica, y la religiosa?

Llull encuentra una relación muy estrecha, al alma racional, elemento constitutivo humano, no puede hacerse a un lado. Es indispensable conocerse a sí mismo, y esto se logra mediante el ejercicio del alma racional. Dios también tiene naturaleza racional, el ser humano participa de ella. Por tanto, el arte luliano es una ciencia resultado de la lógica combinatoria en figuras y árboles. En donde se requiere de un estricto entrenamiento, a saber: del aprendizaje del alfabeto, figuras, tablas, definiciones y reglas; práctica de razonamientos y resolución de los mismos, de acuerdo con los principios y reglas del arte.

“El arte general luliano, al que llama también inventivo y demostrativo es lo que hoy llamamos el estudio de los principios generales del lenguaje científico, con sus axiomas y su sintaxis.”⁶⁵ Y el arte particular que también crea comprende veinte artes concretas: 1. árbol de la ciencia; 2. árbol de la filosofía; 3. árbol de la filosofía del amor; 4. libro gentil; 5. libro de la anatomía; 6. libro del intelecto; 7. libro de la voluntad; 8. libro de la memoria; 9. libro de la luz; 10. libro de la significación de la Esencia divina; 11. libro de la investigación de las dignidades divinas o atributos; 12. libro de la predestinación; 13. libro de la nueva lógica; 14. libro de la nueva retórica; 15. libro del consejo; 16. libro del derecho; 17. libro de la medicina; 18 libro del ascenso y descenso del intelecto; 19. libro del arte de la predicación lógica; 20. libro de la demostración analógica.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 154

⁶⁵ Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull, ob.cit.* p. 87

Siendo tan extenso el arte luliano, aquí solamente nos asomaremos al arte que lleva a Dios; sin entrar en el detalle de reglas y axiomas, ya que éste sería tema de otro trabajo más encaminado a la ciencia pura.

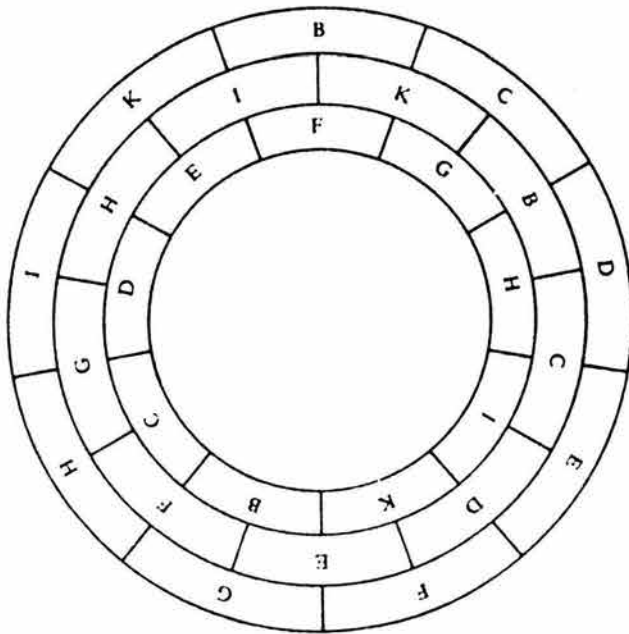
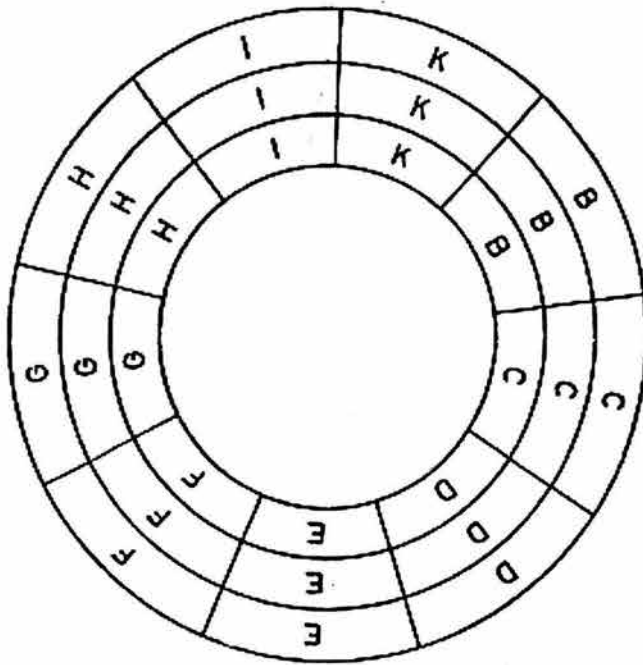
A cada dignidad o atributo divino Lull le asignó una letra: B, C, D, E, F, G, H, I, K⁶⁶, L, M, N, O, P, Q, R. (como se muestra en la figura A, antes presentada). La letra A representa la Trinidad: *essentia, unitas, perfectio*.

Todas estas letras asignadas a los atributos divinos están plasmados en el círculo de la figura A. Luego combina estas letras de la siguiente manera:

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Lull crea también otra figura giratoria que sirve para hacer las combinaciones. Son tres círculos concéntricos con los atributos; el círculo exterior es fijo, pero los dos interiores giran.

⁶⁶ En algunos textos, Lull sólo ocupa hasta la letra K.



Así la bondad es grande, la grandeza eterna, la gloria es perfecta, la virtud es grande, la verdad es eterna, la voluntad es sabia etc.

Frances Yates asocia este esquema luliano a los elementos: fuego (*ignis*), tierra (*terra*), agua (*aqua*), aire (*aër*); correspondiéndoles a su vez cuatro letras A, B, C, D. A su vez, éstos también están asociados con los siete planetas y los doce signos del zodiaco. Y así Lull crea las siguientes figuras:

Primera figura elemental:

<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>
<i>Aër</i>	<i>Ignis</i>	<i>Terra</i>	<i>Aqua</i>
<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>	<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>
<i>Terra</i>	<i>Aqua</i>	<i>Aër</i>	<i>Ignis</i>

Figura *Ignis*

<i>Aër</i>	<i>Ignis</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>
<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>	<i>Terra</i>	<i>Aqua</i>
<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>	<i>Aër</i>	<i>Ignis</i>
<i>Terra</i>	<i>Aqua</i>	<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>

Figura *Aëris*

<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>	<i>Aër</i>	<i>Ignis</i>
<i>Terra</i>	<i>Aqua</i>	<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>
<i>Aër</i>	<i>Ignis</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>
<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>	<i>Terra</i>	<i>Aqua</i>

Figura *Aquae*

<i>Terra</i>	<i>Aqua</i>	<i>Aër</i>	<i>Ignis</i>
<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>	<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>
<i>Aër</i>	<i>Ignis</i>	<i>Terra</i>	<i>Aqua</i>
<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>

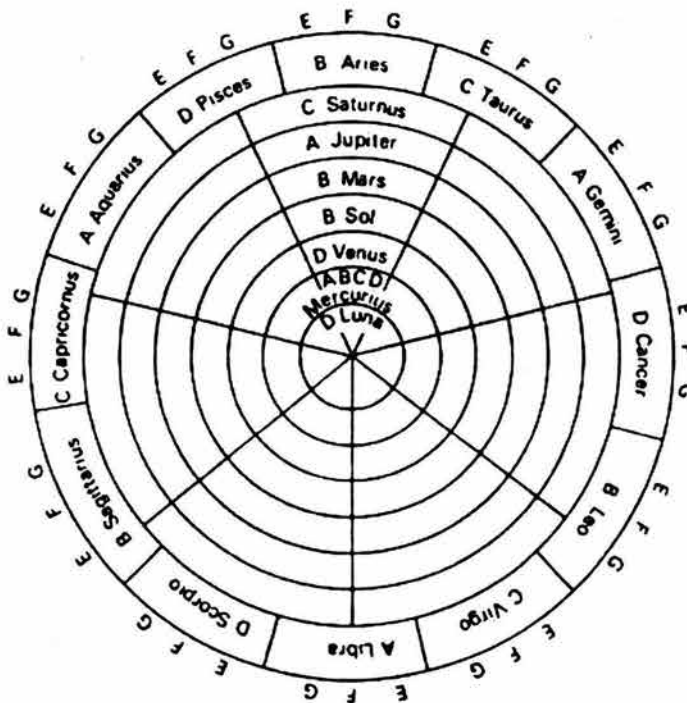
Figura *Terrae*

Segunda Figura elemental:

<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>
<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>
<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>	<i>Aqua</i>	
<i>Aër</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>	
<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>		
<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>		
<i>Ignis</i>			
<i>Terra</i>			

La siguiente figura se relaciona con los planetas y los signos del zodiaco, es una figura de la gramática combinatoria elemental luliana: el círculo más exterior es el zodiaco, es fijo y estacionario, los siete círculos interiores giran. Con esta figura Lull intenta leer las conjunciones de los planetas en los signos.

Cada uno de los signos y cada uno de los planetas está etiquetado con una letra A, B, C o D, con excepción de mercurio que va etiquetado con las cuatro ABCD. Recuérdese que A=aire, B=fuego, C=tierra, D=agua. Esto significa que cada signo y cada planeta tiene la influencia de un elemento.



Yates se preguntó ¿cómo se conectan las dignidades divinas lulianas con la teoría elemental? Ella misma encuentra que “las dignidades son causas creadoras primordiales y los elementos el primer efecto de su poder creador.”⁶⁷

En realidad las dignidades o atributos divinos se relacionan con los elementos porque son parte del cosmos, las dignidades contienen cada uno de los elementos, por pura participación. Así como los signos del zodiaco y los planetas se relacionan con cada elemento.⁶⁸

Lo importante de todo esto es que con esta gramática combinatoria tanto de las dignidades o atributos divinos, como de los elementos, es posible poseer una técnica que según Llull llevará al ser humano a conocerse a sí mismo y a acercarse a Dios.

Tal vez conociendo la combinatoria de los elementos y su relación con los atributos, se pueda conocer cuál es la puerta que te lleva a Dios. Porque se averiguaría cómo se realiza la Bondad, la Misericordia etc., en uno. Ya que todo el universo está compuesto por los elementos, las dignidades también lo están aunque éstas no tengan materia física propiamente; comparten la misma composición de la creación. Están contenidas en los seres, cuya composición también es elemental. “Los seres de la creación participan en menor o mayor grado de los atributos divinos.”⁶⁹

⁶⁷ Yates, Frances, *Ensayos reunidos, I Lullio y Bruno*, ob.cit. p. 16

⁶⁸ En la filosofía taoísta, los elementos son la base de la comprensión de la naturaleza y del cosmos incluido al ser humano. Hasta los órganos del cuerpo humano se constituyen básicamente por un elemento. Y la armonía y salud del órgano depende de la cantidad del elemento que le corresponde. Por ejemplo, los riñones se componen del elemento agua y si está sano, conteniendo la suficiente y necesaria agua, entonces el individuo tendrá la emoción de tranquilidad, paz, frescura. Si no tiene el agua requerida, el órgano enfermará y el individuo padecerá miedo. El corazón es fuego y se asocia con amor y compasión y la emoción contraria: ira, odio. Lo mismo sucede con los demás elementos y órganos.

⁶⁹ Xirau, Joaquín, *Obras de Joaquín Xirau*, ob.cit. p. 344

3. La mística luliana

3.1 Pruebas de la existencia de Dios

La última y más alta escala humana de ascenso que ve Raimundo Lulio es Dios. En su *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, desarrolla el camino de cómo el entendimiento elevándose a sí mismo asciende a Dios. Ya que el entendimiento quiere saber de Dios. Lull, consciente de la gran empresa que implica saber de Dios, recuerda lo que el profeta Isaías dijo: <si no creéis, no entenderéis>. El entendimiento se apoya de la fe “para entender que en Dios hay razones, atributos o dignidades reales o naturales, sin las cuales Dios no pudiera tener ser.”⁷⁰

Lull, en el *Libro de las Maravillas*, nos dice que “la fe es la luz para el humano entendimiento.”⁷¹ La fe es amar a Dios y este amor a Dios surge de la voluntad humana. Que a su vez es el reflejo de la divina voluntad que sólo ama. El amor a Dios o la fe ilumina porque es total entrega. Y permite la plena conciencia del individuo para entender, amar y memorar a Dios. Finalmente Dios crea tanto al entendimiento como a la fe y “el principio común de la fe y la razón es la verdad.”⁷²

En el *Libro del amigo y del amado*, los personajes se cuestionan: “¿en qué tiene principio la sabiduría? En fe y devoción, que son la escalera por donde el entendimiento sube a entender los secretos de mi amado.”⁷³

Regresando a la última escala de ascenso, Lull, en su *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, nos habla de que los atributos divinos o dignidades le dan ser a Dios, esto significa que las dignidades posibilitan los actos divinos que son intrínsecos a la naturaleza divina. Al mismo tiempo que son verdaderos, inmediatos y necesarios.

Toda esta acción divina se concreta en la creación misma y a cada instante se está actualizando. Lull distingue, entre los actos de Dios, las operaciones *ad intra* y las operaciones *ad extra*. En las primeras se reflejan los atributos como ser eterno, infinito,

⁷⁰ Lull, Ramón, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, ob.cit. p. 123

⁷¹ Lull, Ramón, *Libro de las Maravillas*, ob.cit. p. 238

⁷² Lull, Ramón, *Libro del amigo y del amado*, ob.cit. p. 104

⁷³ Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Lull*, ob.cit. p. 165

perfecto, bondadoso, etc. En las segundas, Dios es en el crear, gobernar, juzgar, perdonar, salvar, etc.

Aunque el ser de Dios sean los atributos o dignidades, Dios es uno. El es la unidad y la simplicidad. La divina voluntad llevó a Dios a amar y el amar es acción. Pero no puede existir la acción sin la pasión y un tercer elemento que Llull nombra es la conexión. Lo anterior significa que el amor de la divina voluntad es uno y trino al mismo tiempo: amante, amado y amar. El atributo de la voluntad se despliega en la creación como acción (amante), pasión (amado) y conexión (amar).

Lo mismo sucede con los demás atributos o dignidades lulianas, la sabiduría que es la inteligencia divina se manifiesta en el mundo como inteligente (en su acción), entendido (en su pasión) y entender (en su conexión).

Los atributos divinos son eternos en la eternidad y en su manifestación distintos en su número. Existe unidad y simplicidad en la esencia divina, ya que Dios es infinito y eterno.

La idea luliana de que Dios es uno y trino intenta fundamentar la tan discutida teoría trinitaria. El Padre es la acción pura constituyéndose como inteligente y amante; el Hijo es la pasión de Dios manifestándose como entendido y amado. El amor conecta a las dos personas: Padre e Hijo generándose como conexión el Espíritu Santo. (Se puede distinguir la Trinidad en los demás atributos o dignidades).

El divino entendimiento, el inteligente que es el Padre de toda su esencia y naturaleza engendra al Hijo, que es el entendido y naturado, y entre ambos por el amor espiran al Espíritu Santo, y porque esta esencia es infinita y eterna no puede ser distinta, aunque existe en sus supuestos distintamente, por causa de la relación, generación y espiación.⁷⁴

La divina naturaleza o naturaleza de Dios es la unidad; “en Dios la unidad y la naturaleza son una cosa misma.”⁷⁵ La divina naturaleza se manifiestan en la creación en los tres aspectos: acción, pasión y conexión, que, como ya se mencionó, son a su vez las tres personas de la Trinidad, que en esencia son la unidad. Así la misma unidad es unitiva, unible y unir.

⁷⁴ Llull, Ramón, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, ob.cit. p. 129

⁷⁵ *Ibid.*, p. 128

De la misma manera como la divina naturaleza es naturante, naturado y naturar, la divina bondad es bonificante, bonificado y bonificar. Y la divina voluntad es amante, amado y amar.

La sustancia de Dios no tiene accidentes, sus atributos son esenciales, son simples, no accidentales. “Todo ente infinito y eterno es simple, y dista infinita y eternamente de la composición: Dios es ente infinito y eterno; luego Dios es ente simple, y dista infinita y eternamente de la composición.”⁷⁶

¿Pero cómo explica Llull la Trinidad? La naturaleza divina es una y es simple, manifestada en las tres personas divinas que, por su movimiento, entre acción, pasión y conexión, posibilitan la creación.

La bondad divina está apartada de la malicia⁷⁷, porque en sí misma la bondad está completa, tiene unidad en su naturaleza, es simple y apartada de toda composición.

El divino entendimiento es activo y su propia actividad infinita y eterna, hace inteligibles todas las cosas.

Él mismo creó nuestro entendimiento a su imagen y semejanza, para que en él esté figurada la divina inteligencia, según que el entendimiento humano pueda ser capaz de tenerla de Dios.⁷⁸

El divino entendimiento mediante su gracia, ilumina al entendimiento humano para que conozca o perciba la divina esencia. Por lo que el ser humano puede afirmar que Dios es un ente supremo, infinito, eterno y necesario; que no puede dejar de ser lo que es: su esencia y sus atributos, porque en Dios la esencia y el ser son.

Y también el ser humano puede, por medio de su entendimiento que es el reflejo del divino entendimiento, formular los siguientes argumentos que son las pruebas lulianas de la existencia de Dios:

- Precisamente hay ente eterno, porque si no le hubiese, el que primero tuvo ser se principiaría a sí mismo, lo que es imposible, pues nadie puede ser principio de sí mismo, porque si lo fuese tendría ser antes de ser, lo que es imposible; a este ente eterno y sin principio que dio principio a los demás entes, llamamos Dios.

⁷⁶ *Ibid.*, p.131

⁷⁷ La malicia surge en el ser humano, como más adelante abordaremos.

⁷⁸ *Ibid.*, p.133

- Este ente eterno, o es eterno por su potestad o por la ajena, no por la ajena, respecto de que sería haber antes de su potestad otra potestad eterna, y por consecuencia preyacente a ella, lo que no puede ser, luego es eterno por su propia potestad, de que se sigue que ésta es infinita, pues por la infinita no puede haber ente eterno, y así tiene potestad infinita, bajo la razón de potestad, como duración infinita, bajo la razón de eternidad, y a este ente que tiene potestad infinita, eterna y sin principio, llamamos Dios.
- Tal ente eterno y que tiene potestad infinita, o tiene bondad infinita, o finita, no la tiene finita porque no sería igual a su potestad, luego la tiene infinita; a este ente eterno y que tiene potestad y bondad infinita, llamamos Dios.
- Todo ente que tiene potestad y bondad infinita, tiene grandeza infinita en el ente eterno, como queda probado; su potestad y bondad es infinita, luego en el ente eterno la grandeza es también infinita; la mayor se prueba en que si no hubiera infinita grandeza o magnitud, así como hay infinita potestas y bondad, el ente eterno no fuera tan grande como poderoso y bueno, lo que es imposible; este ente eterno en quien hay infinita grandeza, es Dios.
- Si hay ente eterno infinitamente poderoso, bueno, etc., como queda probado, es necesario que tenga infinita operación intrínseca, poderosa, buena y grande; hay ente eterno infinitamente poderoso, como queda probado, luego queda probado también que tiene operación intrínseca, infinita, eterna y poderosa, y al ente que tiene tal operación llamamos Dios.
- Complácese el entendimiento conociendo que Dios existe de necesidad, y queriendo investigar si hay un Dios o muchos, memora quedar probado que Dios es infinitamente bueno e infinitamente grande, etc., lo que podría ser si hubiera muchos dioses, porque la potestad del uno impediría la potestad del otro, la bondad a la bondad, la grandeza a la grandeza, etc. y así ninguno de ellos podría ser infinitamente poderoso, bueno, ni grande, en que se manifiesta que de necesidad hay sólo un Dios, y que no puede haber muchos.⁷⁹

⁷⁹ *Ibid.*, p. 136

Prueba de la divina Trinidad:

Si en la esencia de Dios, real y verdaderamente no hubiera actos, pasiones y acciones, no hubiera en ella misma naturaleza, y si no hubiera naturaleza, la misma esencia sería ociosa e imperfecta.

Y lo sería también su unidad, bondad, grandeza, eternidad, etc., por cuya ociosidad la divina potestad sería impotente, el divino entendimiento ignorante, y así de los demás atributos, y Dios carecería de aquello que le hace sublime y perfecto, y en que se manifiesta que Dios, sin la operación intrínseca o producción de las divinas personas, no tendría naturaleza, y que existiría por accidente y contingencia, lo que es imposible.⁸⁰

3.2 Facultades o potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad

Desde la perspectiva de Llull, el ser humano se compone de cinco naturalezas, también llamadas almas: las elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa y racionativa o racional. Que también corresponden a la escala del ser; así, el alma elementativa es la naturaleza que anima y da vida a la primera escala que son las piedras. La elementativa más la vegetativa a las plantas, luego las dos anteriores más la sensitiva a los animales; enseguida se incluye al ser humano con las anteriores más la imaginativa y la racional. Aunque los animales ya presentan alma imaginativa, es en el ser humano donde ésta se perfecciona.

El alma racional es el rasgo distintivo en la escala de seres en el ser humano. Es también el alma que se acerca más a la perfección divina, porque es el reflejo o espejo del divino entendimiento o *logos* divino. “El alma racional da vida al cuerpo, para que viva el ser humano.”⁸¹

El alma racional tiene tres potencias o facultades, éstas son la memoria, el entendimiento y la voluntad, que a su vez también son el reflejo de Dios como Unidad y Trinidad.

Por la racionalidad y para raciocinar le fue dada el hombre ánima racional, la que es creada nuevamente cuando se une al cuerpo; pero la vegetativa, sensitiva

⁸⁰ *Ibid.*, p. 137

⁸¹ Llull, Ramón, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, *ob.cit.* p. 87

e imaginativa son engendradas por el padre y por la madre. Esta ánima racional o raciocinativa tiene tres potencias, que son memoria, entendimiento y voluntad, que, juntas, componen un alma racional.⁸²

Bajo el esquema unitario-trinitario luliano, en cada potencia del alma racional están presentes los tres aspectos de la esencia divina: acción, pasión y conexión.

En la memoria: memorativo, memorable y memorar; en el entendimiento: intelectual, inteligible y entender; en la voluntad: amativo, amable y amar.

La memoria genera el entendimiento, porque si las cosas no fueran recordadas no podrían ser entendidas y la memoria y el entendimiento generan e impulsan la voluntad, porque si la cosa no fuese recordada ni entendida jamás podría ser querida, amada o desamada.⁸³

Las potencias del alma racional, aunque tienen funciones distintas, al mismo tiempo se complementan y comparten la misma esencia; se relacionan con la Trinidad, en el sentido de que desde su particularidad son potencias y compartiendo la misma esencia son la unidad.

La memoria entonces permite recordar la esencia divina que está y es en toda la creación. Por el entendimiento puede el ser humano elevar su capacidad racional para comprender las verdades divinas, y por su voluntad el hombre puede abrir su corazón para amar a Dios. Se trata de sumergir el entendimiento en el amor. Se recuerda, entiende y ama a Dios; quien al mismo tiempo es recordable, inteligible y amable.

Llull dice en su *Libro del amigo y del amado*: “juntáronse la memoria y la voluntad y subieron en la montaña del amado, para que el entendimiento se exaltase y el error del amigo se duplicase en amar a su amado.”⁸⁴ Y “Atábanse los amores del amigo y del amado con memoria, entendimiento y voluntad, para que el amigo y el amado no se divisiesen.”⁸⁵

Lo anterior permite afirmar que por medio de las potencias del alma racional es posible que el ser humano se eleve a sí mismo para realizar las dignidades y se haga uno con Dios.

⁸² Libro VIII tomado de *Félix de las Maravillas* en Mauricio Beuchot, Prólogo en Antología, Raimundo Lulio, México, CONACULTA, 1996, p. 25

⁸³ Xirau, Joaquín, *Obras de Joaquín Xirau*, ob.cit. p. 297

⁸⁴ Llull, Ramón, *Libro del amigo y del amado*, ob.cit. p. 68

⁸⁵ *Ibid.*, p. 73

3.3. Las virtudes y los vicios

Las dignidades o atributos divinos son el ejemplo del comportamiento humano para poder realizar en sí mismo a la divinidad. Son las puertas o vías de acceso a la esencia. A éstas dignidades en el ser humano Llull les llama virtudes y son las que van a conformar una ética de la acción⁸⁶, como la han nombrado muchos autores.

“Se trata, afirma Llull, de hallar la verdad y de vivificar las virtudes y mortificar los vicios con el fin de alcanzar el amor místico.”⁸⁷

A Llull no sólo le interesó alcanzar la verdad de la ciencia, sino también hallar la verdad de la ciencia de las virtudes o ética para lograr lo primordial: la unión con Dios. Porque no es factible ni siquiera percibir a la divinidad cuando el ser humano está entregado a las pasiones y vicios. La distracción del mundo atrapa toda la atención y el alma racional se nubla.

Llull propone una ética de la acción o práctica porque considera que no le basta al ser humano con saber teóricamente el deber ser y las virtudes, sino que es fundamental un hacer virtuoso.

En su arte reduce a fórmulas lógicas todas las situaciones posibles de la vida moral para poder fundamentar su conocimiento ético y plantear una guía de cómo poseer las virtudes y evitar los vicios.

La racionalidad humana o el entendimiento se da cuenta de que el verdadero camino son las virtudes que son al mismo tiempo los atributos divinos. Así la voluntad impulsa al ejercicio de las virtudes y al querer la libertad, porque los vicios atan y esclavizan. La perfección humana se halla en el bien, como su naturaleza divina lo marca. Pero separándose cada vez más de Dios, el hombre se deja dominar por los vicios; y está en pecado.

Llull sigue la tradición neoplatónica y equipara el bien con el ser y el mal con la privación o no-ser. El bien connota perfección y el mal imperfección o defecto.

Dentro de ese orden cósmico, la naturaleza humana es la real coexistencia de esos dos principios: ser y privación, radicalmente distintos en su esencia, pero

⁸⁶ En 1313 Llull consolida su filosofía moral con su obra: *Llibre de virtuts i vicis*

⁸⁷ Trias Mercant, Sebastià, *Llull*, ob.cit. p.38

iguales en su acción. El hombre como <creado> es en sí mismo privación; como <creado por Dios> es fundamentalmente ser. Ser y privación, bien y mal, tienen su origen operativo en la propia naturaleza humana.⁸⁸

Cada vez que el hombre obra bien, se acerca más a Dios, al Ser, al principio; cuando obra mal se inclina a la imperfección, al no-ser y se separa más del Ser. Mientras más vicioso, ambicioso y egoísta sea, es más humano; un ente individualizado, separado.

El ejercicio de las virtudes lleva al hombre al Ser, a la perfección y a la realización de las dignidades divinas y cada vez más a la unión.

Dignidades	Virtudes	Vicios
Bondad	Justicia	Avaricia
Grandeza	Prudencia	Gula
Eternidad	Fortaleza	Lujuria
Poder	Templanza	Soberbia
Sabiduría	Fe	Acedia
Voluntad	Esperanza	Envidia
Virtud	Caridad	Ira
Verdad	Paciencia	Falsedad
Gloria	Piedad	Inconstancia

¡Sabiduría divina! Tú que eres luz de todas las luces, enséñame el arte y modo como pueda mortificar yo los vicios en mi memoria, entendimiento y voluntad. Recordó la memoria las divinas virtudes; entendió el entendimiento la brevedad de la vida de este mundo y las penas infernales; amó la voluntad a Dios y a todas las virtudes, y aborreció los pecados, y pidió perdón y despreció la vanidad de este mundo.⁸⁹

⁸⁸ *Ibid.*, p.39

⁸⁹ Lull, Ramón, *Arte de contemplación*, tomado del *libro de Evast y Blanquerna* en Mauricio Beuchot, *Raimundo Lulio*, ob.cit. p. 165

3.4. El pecado

El hombre virtuoso tiende al bien y al ser, el hombre vicioso tiende al mal y al no-ser. "Moviéndose hacia el mal se mueve por su privación. La raíz del pecado es la privación del ser y, por tanto, un accidente separable de la naturaleza humana."⁹⁰

El actuar vicioso se ve privado del bien y por lo tanto del ser, la privación es el mal mismo y la imperfección.

Lull dice en el *Libro del amigo y del amado*:

Dime, embriagado de amor, ¿qué cosa es pecado? Respondió: es inordenación contra ordenación de mi amado; es desviarse de mi amado; es por defecto de ordenación; es privación del bien, y es contra el fin por el cual fue creado todo el mundo.⁹¹

La privación del bien, del ser, es una inordenación en la estructura del cosmos. El pecado es también, por consiguiente, el desorden que se produce desde el nivel elemental en el cosmos y en el ser humano (recordemos: macrocosmos-microcosmos). Así, el desorden microcósmico se produce "cuando el amor a sí mismo ocupa el centro."⁹²

La armonía cósmica es en el amor divino, el pecado nace cuando el amor se vuelca no por el ser, sino por el no-ser, por los vicios y pasiones. El pecado es este estado de separación del ser y del bien.

El estado humano es de pecado porque la mirada está puesta en sí mismo, sólo se es para uno mismo y no en ese dar incondicional que implica el amor divino.

Cuando el hombre ama otras cosas más que a Dios, entonces se desvía de la final intención para lo que es creado; y aquel desvío acarrea culpa, y la culpa acarrea pena; y aquel desvío es llamado pecado.⁹³

El hombre existe para amar y conocer a Dios, este desvío separa. Algunos hombres no saben realmente cuál es el propósito humano en la creación. Creen que la finalidad es el vicio y la satisfacción de sí mismos, esta falsa creencia está sustentada en la ignorancia.

La ignorancia es también la causa de la separación; la ignorancia es la privación de la sabiduría del ser, es el no-ser.

⁹⁰ Trias Mercant, Sebastià, *Llull, ob.cit.* p.38

⁹¹ Llull, Ramón, *Libro del amigo y del amado, ob.cit.* p. 103

⁹² Vega Amador, Ramón *Llull y el secreto de la vida, ob.cit.* p. 69

⁹³ Llull, Ramón, *Libro de las Maravillas, ob.cit.* p. 418

“Lloraba el amigo, y estaba muy triste, porque veía a los infieles que, por ignorancia, perdían a su amado.”⁹⁴

Quien memora, entiende y ama a Dios, se acerca a él, se une a él y quita de su alma la condición individualizante, separatista, desviante y egoista que da el pecado.

El pecado es separación y destrucción del ser, quien entiende esto, ama al bien y se enamora de Dios.

⁹⁴ Llull, Ramón, *Libro del amigo y del amado*, ob.cit p. 99

4. La contemplación

4.1. Oración, devoción, amor y gracia

En el *Libro de las Maravillas*, Llull dice:

oración es medio por el cual las virtudes de Dios influyen su semejanza en las virtudes del hombre, a saber; que cuando el hombre devotamente y con verdadera intención contempla a Dios, entonces su bondad influye, en la bondad del hombre, su semejanza, por cuanto aquel hombre es bueno por la oración que hace contemplando a Dios; y cuando la oración es grande, entonces la grandeza de Dios influye en ella su semejanza porque hace que aquella oración sea grande en bondad, duración, poder, y así todas. Lo mismo hace la eternidad, que hace que dure la oración influyendo en ella su semejanza; y lo mismo se puede decir de poder, de sabiduría, de voluntad, y de todas las virtudes de Dios.⁹⁵

La oración es el medio por el cual las virtudes del hombre pueden vincularse con las virtudes divinas o dignidades. Por medio de la palabra⁹⁶, el *logos* humano se mezcla con el divino hasta perder la diferencia. La oración es el diálogo con Dios, pero no es una simple acción de hablar, es un diálogo que implica humildad, veneración, agradecimiento, devoción, amor y como Llull dijo: verdadera intención.

Llull hace de la oración todo un arte, las palabras bellas y adecuadas son muy importantes porque bajo el sentido de la veneración, “nadie mejor que Dios se merece las mejores y más bellas palabras.”⁹⁷

Las palabras bellas no son artificiosas, vacías; son palabras apropiadas pronunciadas con pleno conocimiento de lo que significan. La palabra en la oración es dicción sentida, cobrando fuerza y vida. Aunque las meras palabras no alcancen a significar todo, en la oración las palabras apropiadas simbolizan o resuenan con la totalidad.

Llull propone, para formar las palabras apropiadas, las frases muy cortas, simples vocablos e incluso sólo letras; con el propósito de que el entendimiento humano no se distraiga o se pierda con sentencias largas. Lo concreto simboliza y permite la focalización de las dignidades. Llull asigna a cada dignidad una letra, las coloca en unos círculos

⁹⁵ Llull, Ramón, *Libro de las Maravillas*, ob.cit. p. 391

⁹⁶ Aquí se observa la influencia cabalista y neoplatónica: “si el universo está constituido por letras y números, sabiendo la regla matemática del universo, se puede actuar sobre él,” Eco, Humberto, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 107

⁹⁷ Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, ob. cit. p. 267

giratorios, que permiten la combinación de las dignidades y por supuesto que al mismo tiempo eran los instrumentos en su práctica de la oración.⁹⁸

Orar es desnudarse, quitarse toda máscara y presentarse a Dios tal como uno es; con toda humildad y franqueza. Para que esto sea posible, Llull diría que es indispensable irse enamorando de Dios, para que la entrega sea total.

Combinando todo esto con las facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad; cuando el hombre ha alcanzado (olvidándose de las distracciones del mundo) elevar su ser. Entonces memora a su creador, lo entiende y desea con toda voluntad estar con él. Un ser así tiene abierto el corazón y ama a Dios y a toda la creación, orar es el medio que le va a elevar cada vez más. Alguien que ama, se entrega y le es fácil desnudarse en la oración.

“El papel de la devoción es crucial, porque ella es la que dirige la conversión, entendida como una alteración del estado de pecado al estado de amor a Dios.”⁹⁹

Quien tiene devoción confía y puede ir elevando su alma a través de sus facultades (memoria, entendimiento y voluntad), para dejar el estado de pecado (de ignorancia y vicio); comenzando a entregarse abriendo el corazón al amor.

La conversión para Llull es el giro de mirada que se percata de la distracción del entendimiento y de la separación del intelecto con la verdad.

“El conocimiento aislado del amor es la causa del pecado en el hombre y el origen de su estado de caída.”¹⁰⁰

El amor es plenitud y sólo brota cuando conocimiento y amor se unen, así nace la armonía micro y macrocósmica. Cuando memoria, entendimiento y voluntad son uno, como lo son en Dios.

“Dios es amor. Pero en lo más íntimo de su naturaleza personal alienta el verbo. Por la abundancia rebosante de su amor crea Dios el mundo. Pero el instrumento de su obra es el espíritu racional.”¹⁰¹

La razón, el entendimiento humano es la parte que necesita despertar para conocer la verdad y unirse a las otras dos partes o facultades que también son la Trinidad.

⁹⁸ Ésta es la práctica sufi y hebrea, la repetición de los nombres de Dios, que son los atributos divinos.

⁹⁹ Vega, Amador, *Ramón Llull y el secreto de la vida*, ob.cit. p. 70

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 58

¹⁰¹ Xirau, Joaquín, *Obras de Joaquín Xirau*, ob.cit. p. 260

Conciliación entre el entendimiento, el *logos* (el Hijo) con la voluntad, el amor (el Espíritu Santo), para alcanzar la plenitud.

“Después que vi a mi amado en mis pensamientos nunca jamás estuvo ausente de mis ojos corporales, porque todas las cosas visibles me representan a mi amado.”¹⁰²

Una vez que el entendimiento percibe a Dios, se ama porque se es uno con la plenitud del ser.

Al amado preguntaron por el amor de su amigo. Y respondió que el amor de su amigo es una mezcla de gozo y tribulación, de temor y confianza. Al amigo preguntaron por el amor de su amado. Respondió que el amor de su amado es influencia de infinita bondad, eternidad, poder, sabiduría, caridad y perfección, la que influye el amado a su amigo.¹⁰³

Esta influencia de los atributos divinos o dignidades en el hombre es la gracia. Puesto que Dios es puro y perfecto amor también hay en él entrega y un dar absoluto. La gracia es el amor infinito y gratuito que le da a su creación, y que al mismo tiempo es él mismo. “En los secretos del amigo están revelados los secretos del amado, y en los secretos del amado están revelados los secretos del amigo.”¹⁰⁴

4.2. Realización de los Nombres de Dios o de los atributos divinos

Por medio de la oración, esto es del ejercicio de concentración mental con toda la devoción y amor por la divinidad, las virtudes y dignidades divinas influyen en las virtudes humanas. La influencia es posible gracias a la semejanza que existe entre la esencia humana y la divina, gracias a que todo lo que es y tiene el macrocosmos lo tiene el microcosmos.

El uso de palabras cortas que propone Llull para la oración permite la focalización de las dignidades divinas, éstas influyen y se conectan con las humanas no por un pase mágico, sino porque la verdadera esencia divina que está plasmada en las dignidades resuena con la verdadera esencia que tienen los seres humanos. Puesto que somos parte de la creación y del mismo Dios. La gran cuestión es ¿cómo sucede lo anterior?

¹⁰² Llull, Ramón, *Libro del amigo y del amado*, ob.cit., p. 56

¹⁰³ *Ibid.*, p.64

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 78

Llull utiliza la imagen del espejo para mostrar la experiencia. En la oración, cuando el ser humano realmente ha elevado su ser, olvidándose de las distracciones, y ha concentrado su entendimiento al punto de elevarlo a sí mismo. Sucede como si el propio individuo viera sólo el espejo, que es la misma manifestación divina. El individuo absorto de amor, entregado a su experiencia, ve las dignidades divinas en él mismo, lo que ve del espejo es el reflejo que es él mismo. En el momento en que las ve, se da cuenta de la verdad y de la distancia que tenía su entendimiento de la verdad y le brota más devoción y amor por el creador. Porque ahora es partícipe de la verdad, sabe y goza el saber.

El gozo es la plenitud que el individuo puede alcanzar en el momento en que memoria, entendimiento y voluntad son uno. Al ver las dignidades recuerda o memora su propia esencia, entiende la verdad y ama.

Sin embargo, diría Llull, no es suficiente, para efectivamente realizar los Nombres de Dios o atributos; ver las dignidades divinas. El instante en que el reflejo de las dignidades se muestra en el espejo es tan efímero que con esto no basta. Es necesario además reconocerlas, con el máximo nivel del entendimiento, y comprenderlas para hacerlas de uno mismo. Esto significa no sólo forzar al entendimiento para comprenderlas como conceptos ideales, que sólo están en la mente. Significa realizar en carne propia los atributos divinos.

No basta con saber y comprender que existe una bondad divina, que es perfecta, sabia, etc., pero que está muy alejada de la propia experiencia.

Llull considera que el verdadero místico que se ha desnudado ante Dios orando y que intenta fundirse en el amor, en Dios, tiene que realizar las dignidades en él mismo. Sólo así se penetra a la verdad, sólo así se es la verdad.

Es una mística contraria a lo estático, es una mística de la acción que invita al individuo a ejercitar su paciencia, su misericordia, su humildad, su verdad, su virtud, su justicia, etc.

El papel que desempeña el entendimiento en la realización de los Nombres de Dios o atributos divinos es fundamental.

Dios crea por su infinito amor a través del *logos* divino. En el ser humano se encuentra esencialmente el reflejo del *logos* divino; el cual manifestado en su

entendimiento tiene que elevarse a sí mismo, llegando al culmen de su esencia, que es entender, comprender, intelegir, articular, discurrir y crear para llegar a la completa comprensión de la verdad que es el *logos* divino.

El *logos* humano, viéndose a sí mismo como separado, comienza a iluminarse con el *logos* divino, cuando ve las dignidades divinas y comienza a perderse la diferencia de ambos *logos* hasta que se identifican.

En el alma del hombre, que es espejo en el cual son revelados vuestros secretos, cuando ella intelectualmente ve contemplando las virtudes y la gran bondad de vuestra deidad sin que las cosas sensuales le impidan contemplaros. Pues, entonces, señor, el alma viendo vuestras virtudes y vuestra perfección y vuestra bondad, se ve a sí misma en vuestra virtud y en vuestra bondad; y viéndose a sí misma, aperece conocimiento de las cosas que le eran secretas cuando ella no se veía a sí misma en vuestra perfección.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Llull, Ramón, *Libro de contemplación en Dios*, capítulo 174, en Vega Amador, *Ramón Llull y el secreto de la vida*, ob.cit. p. 159

4.4. Contemplación y predicación

La utilización de los círculos giratorios con las letras de las dignidades o atributos divinos es lo que posibilita el ascenso del entendimiento hasta la más alta comprensión que generará la contemplación.

La contemplación no es un simple estado mental de anonadamiento y estaticidad, es el culmen del amor y la devoción, es el éxtasis producto de la unión entre conocimiento y amor; la unión entre las facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Es el rompimiento de la diferencia, de la distinción de la Trinidad. Es la unión total.

La contemplación desde la perspectiva luliana es la transformación personal, que ya no se ve a sí misma tan personal. Es la muerte de la separación y la individuación, del egoísmo. Es el nacimiento de la unidad del amor y su expansión infinita.

Es la realización plena, completa y perfecta de los atributos o Nombres de Dios. Es la fusión del *logos* humano y el *logos* divino en una única esencia. En la contemplación se es amor en su más pura manifestación, porque “la contemplación es un don del corazón, y en la eternidad halla su lugar en el tiempo.”¹⁰⁶

Así mediante la recitación y oración de los Nombres de Dios o dignidades, brota la destrucción del sentido que ve el mundo como independiente y separado. Brota también la aniquilación del significado de las cosas particulares del mundo, para permitir la unificación que se construye en amor.

La contemplación es el máximo grado de ascenso y en él se manifiesta el silencio; la palabra humana se funde en el *logos* divino y sólo se manifiesta el ser.

Llull no se queda aquí, considera que realmente el místico que ha logrado la contemplación requiere, porque su propio corazón lleno de amor lo impulsa, a dar el siguiente y último paso: la predicación.

El místico amando, siendo amor, regresa al mundo de los paganos, de los que aún no han despertado su entendimiento y su espíritu, para comunicarles, para facilitarles el camino de ascenso ya recorrido por él. Por amor al prójimo, el místico desciende

¹⁰⁶ Vega, Amador, *Ramón Llull y el secreto de la vida*, ob.cit. p. 60

nuevamente al mundo separado, diferenciado e ignorante de dónde vino para mostrar el camino de ascenso.

El silencio de la contemplación se rompe y en el descenso surge de nuevo el verbo, el *logos* que iluminará con la verdad.

Así una vez estrechados y fundidos el amigo y el amado en la contemplación, el amor y la verdad reinarán.

“El amigo decía al amado: A ti voy, por ti voy y en ti voy. A contemplar voy la contemplación de tu contemplación, con la contemplación de tu contemplación.”¹⁰⁷

¹⁰⁷ Lull, Ramón, *Libro del amigo y del amado, ob.cit.*, p. 106

Capítulo IV

Itinerario hermenéutico de la mente hacia la comprensión de la contemplación en San Buenaventura y Ramón Llull

1. El ejercicio filosófico reflexivo es hermenéutico

Cualquier intento explicativo es un acto hermenéutico, cada vez que el ser humano ejerce su facultad reflexiva y construye respuestas sobre sí mismo y sobre su entorno, está de alguna manera interpretando su mundo, está mirando su realidad a través de una lente que le permite ver y saber qué está viendo.

Esa lente va a ser el instrumento que le permitirá armar una explicación y la complejidad de ésta dependerá de la capacidad reflexiva de cada individuo.

Así, vivimos en un constante acto de interpretación de la realidad, la hermenéutica está presente como la herramienta inherente al intelecto humano, desde un nivel muy simple hasta el ejercicio filosófico más complejo.

1.1. Breve introducción a la hermenéutica

La hermenéutica en su sentido más sencillo es el acto de interpretar, es el acto de entender qué es lo otro, qué es la realidad o qué significa exactamente un texto.

Hablando de la hermenéutica desde un ámbito más formal, “la hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado.”¹

La hermenéutica constituida como ciencia es la herramienta metodológica en la que el hombre puede basarse para acrecentar y afinar su habilidad interpretativa o su capacidad explicativa.

La realidad se manifiesta de múltiples formas y su comprensión requiere de una dirección que lleve al sentido correcto de esa multiplicidad. La dirección la da la hermenéutica porque también permite penetrar y descubrir las manifestaciones ocultas que se pueden encontrar tanto en la realidad como en un texto y hallar el sentido original de eso que se está intentando entender o interpretar. O en otras palabras captar lo que el autor en realidad quiso decir. Tremenda tarea sobre todo cuando el lector cuenta sólo con el texto.

¹ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Itaca, 2000, p. 15

“Los medievales vieron como texto la realidad misma, el mundo como un texto cuyo autor es Dios.”²

La hermenéutica es entonces el acto de la comprensión del texto, ya sea que éste esté a su vez interpretado como la realidad, la creación, la biblia o cualquier otro libro. La finalidad del hermeneuta es llegar a la comprensión de lo que está interpretando.

A lo largo de la historia, desde Aristóteles, se han hecho distintas divisiones de la hermenéutica como ciencia y éstas corresponden a los distintos tipos de interpretación. La hermenéutica es una ciencia que a la vez es teórica y práctica³; por eso es al mismo tiempo un arte.

1.2. Elementos del acto hermenéutico

Los elementos del acto hermenéutico son texto, autor y lector. Y el acto interpretativo puede destacar el uno o el otro. Esto es darle mayor importancia al lector, por ejemplo, haciéndose una interpretación más subjetivista; a diferencia de ponerle importancia al autor haciéndose entonces una interpretación más objetivista.

Beuchot considera que inclinarse exageradamente a cualquiera de los dos extremos es conducir al caos y no a una correcta interpretación. Es como ponerle contenido de más o quitarle y hacerlo de menos.

Para no caer en este penduleo es necesario tener bien clara la intencionalidad tanto del lector mismo como del autor. Observar muy bien lo que realmente se quiere decir y lo que se quiere leer.

Lo idóneo es llegar a una mediación entre la subjetividad del lector y la objetividad del autor. Aunque no hay que olvidar que “el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Nosotros lo hacemos decir algo más, esto es, decimos algo.”⁴

Para acercarnos de algún modo a la intencionalidad del autor es necesario contextualizarlo, porque normalmente el ambiente en que el autor vivió lo marcó de alguna

² *Ibid.*, p. 17

³ *Hermenéutica pura y hermenéutica aplicada*

⁴ *Ibid.*, p. 28

manera. Conociendo ambos contextos, el del autor y el del lector, se puede llevar a cabo una mejor interpretación.

1.3. La hermenéutica analógica en Beuchot

La hermenéutica en nuestros días se encuentra en la discusión de cómo no caer en los extremos de la interpretación y se ha intentado hallar la postura intermedia que permita el correcto entendimiento.

Beuchot, rescatando la doctrina antigua y medieval de la analogía, propone la solución. La analogía era el punto intermedio entre lo equívoco y lo unívoco.

“Lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso”.⁵ Existen palabras que pueden significar muchas cosas y tener un sentido diverso, sólo se sabe a qué se refieren si se ve el contexto en el que están puestas.

“Lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico.”⁶ Existen palabras o frases que sólo tienen un significado y siempre se usan de esa manera.

Tanto el equivocismo como el univocismo son los extremos interpretativos que frenan el verdadero sentido.

En cambio “lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad.”⁷

La analogía es la mediación entre lo equívoco y lo unívoco; ya que “lo equívoco es lo totalmente diverso, lo unívoco es lo totalmente idéntico. Pero lo análogo es lo en parte idéntico y en parte diverso.”⁸

Así Beuchot propone un modelo interpretativo analógico que aquí se intentará retomar para la comprensión de la contemplación en San Buenaventura y Ramón Llull, que se ha venido haciendo en este trabajo.

⁵ *Ibid.*, p. 37

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, p. 38

⁸ *Idem.*

La hermenéutica analógica que propone Beuchot, “es cierta conciencia de que lo que en verdad se da es diversidad de significado, diversidad de interpretaciones, pero no es renuncia a un algo de uniformidad.”⁹

¿Cómo se pueden interpretar los símbolos cristianos como la Trinidad, el Hijo-Cristo a través de una lente hermenéutica analógica?

La hermenéutica bonaventuriana tiende a ser alegórica.

Alegoría, significa <discurso ajeno>, porque se dice una cosa y se significa otra. Se subdivide en alegoría simple y anagogía. Hay alegoría simple cuando por un hecho visible se significa otro hecho invisible. La anagogía es la conducción hacia arriba, se da cuando por un hecho visible se declara uno invisible.¹⁰

En la alegoría se va más allá de la literalidad del texto y suscita la creatividad de la imaginación. Lo que lleva a la recurrencia de los símbolos y de los misterios, en este caso cristianos. El símbolo es la figura que justamente apunta a la interpretación analógica, ya que un símbolo no da de entrada un conocimiento acabado, la interpretación simbólica siempre es aproximada. Está siempre en una interpretación media, por un lado manifiesta un sentido idéntico de un conjunto de cosas y por otro lado permite una comprensión de lo distinto posibilitando la diversidad.

El símbolo¹¹ en un texto es la figura central en una hermenéutica analógica, los misterios cristianos están plasmados en símbolos y Buenaventura los explicita alegóricamente.

Varios autores medievales insisten en el carácter alegórico o simbólico de los textos de estudios bíblicos, como Juan Escoto Erígena; quien insistía al lector en no quedarse en el nivel literal de interpretación, sino pasar al nivel anagógico o místico. Esto se refiere al hecho de conducirse hacia arriba o en otras palabras: de elevarse a lo espiritual o invisible para tocar lo místico.

Los medievales consideraban indispensable buscar más allá de las letras que pueden hacerse muy frías si no se les da calor y vida con la interpretación alegórica.

⁹ *Ibid.*, p. 52

¹⁰ Beuchot, Mauricio, *La Hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002, p. 79

¹¹ El símbolo recoge y manifiesta el impulso de la vida y, por ello, si se le toma en cuenta, puede inyectar a la filosofía esa vida que le falta.

El símbolo puede evitar los extremos y ayudar a que a razón llegue a la sabiduría y la fe a la mística, y no la razón al cientificismo obtuso y la fe al dogmatismo fanático. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, *ob.cit.*, p. 194

San Buenaventura consciente de la importancia fundamental de la alegoría tanto en la comprensión de los libros sagrados, como de la explicitación de ellos, utiliza la alegoría y el símbolo como herramientas metodológicas que le permitirán exponer sus fundamentos tanto teológicos como ontológicos.

Beuchot describe la hermenéutica bonaventuriana como ontológica y poética. Es decir, a través de alegorías plasmaba sus teorías acerca del Ser. Idea del ejemplarismo que le viene desde Platón, los Padres de la Iglesia y San Agustín. “Las ideas son los arquetipos de los seres o entes, y están en la mente divina.”¹²

La creación completa es manifestación del Ser, es decir, de Dios; el ser humano lo que tiene que hacer es comprender su esencia divina y retornar a su fuente, al Ser. Llegar a la contemplación y fundirse en el amor que es la esencia del Ser.¹³ El sentido humano y su significación están en su fuente: el Ser.

Dios es escritor, lector, autor e intérprete de la vida y enseña al hombre a interpretarse como microcosmos, como parte del macrocosmos que es la vida misma.

El ser humano necesita para el ascenso a su fuente de varios aspectos que hemos ya analizado en capítulos anteriores, como virtudes, fe, esperanza, caridad, memoria, inteligencia, voluntad y sobre todo humildad. Estos aspectos dan al individuo la sabiduría indispensable para llegar a la adecuada interpretación de los símbolos cristianos.

“La humildad es el reconocimiento mismo de la finitud y contingencia del hombre, el reconocimiento vivo de esa diferencia ontológica entre él y su creador.”¹⁴

El ser humano haciendo una hermenéutica ontológica del Ser divino va reconociendo su realidad como vestigio del Ser y va no nada más haciendo una hermenéutica teórica pura, sino que va haciendo una hermenéutica aplicada; eso significa, que va encarnando su propio Ser, va interpretándose como parte del Ser divino. El contenido de su interpretación que es Dios lo va haciendo vivo. Va tomando conciencia de su fuente y de su Ser.

Decir va interpretando su Ser significa ir comprendiendo su Ser, esto es: ir comprendiendo que es amor. Su Ser es amor. Es una hermenéutica viva, encarnada. Y de inmediato surge la cuestión: ¿cómo relacionar comprender y amar?¹⁵

¹² Beuchot, Mauricio, *La Hermenéutica en la Edad Media*, ob. cit. p. 140

¹³ Camino del ser racional al ser divino, es descrito en detalle en su obra *Itinerario de la mente a Dios*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 141

La interpretación analógica¹⁶ en Buenaventura se puede puntualizar en el símbolo de Cristo, ya que es el medio y el mediador; “arranca las cosas de la región de la desemejanza y las acerca a la de la semejanza”¹⁷ a Dios.

En el caso de Ramón Llull o Raimundo Lulio, Beuchot ha caracterizado su hermenéutica como combinatoria y parabólica. La nombra de esa manera porque en realidad es la forma en que Lulio ha guiado su pensamiento e interpretado su mundo.

Raimundo Lulio “utiliza la combinatoria de ideas como método de comprensión y el cuento como método de exposición.”¹⁸

El método, *Ars Magna*, que él crea es una combinatoria de dignidades o atributos divinos que le van a permitir elevar el intelecto para retornar a la fuente divina de donde venimos.

La hermenéutica luliana es una lente que ve principios generales y los combina para penetrar a la esencia. En este sentido es una lente muy fina que ya habiendo discriminado lo particular que no tiene tanta importancia y sólo distrae a la mente, sólo permite la visión profunda y tremendamente concentrada de los principios generales o atributos divinos.

La hermenéutica combinatoria luliana es el camino de ascenso a Dios y a la sabiduría. El sistema luliano también está construido por los cuentos o parábolas. La forma de exposición de la interpretación luliana de los símbolos cristianos fue escrita por medio de cuentos¹⁹, en donde de igual manera está implícita una hermenéutica alegórica, simbólica y analógica como en San Buenaventura; aunque San Buenaventura prefirió escribir más poéticamente. El uso de los cuentos era tal vez un recurso didáctico para lograr difundir su mensaje.

Es innegable la originalidad del arte luliano que sin lugar a dudas deja perplejo a cualquier lector, sobre todo por el rigor lógico y hasta algebraico de sus tablas combinatorias. Pero también es digno de elogiar su profundo deseo, que era el único objetivo de todo su arte: predicar el único camino que lleva al hombre a su creador. Su

¹⁵ Este capítulo intenta hacer explícita esta relación: entendimiento y amor.

¹⁶ “Su ontología analógica conlleva una lógica analógica, pero muy personal. Su ontología ejemplarista implica una analogicidad, una proporción de la participación en el ser de Dios”. *Ibid.*, p. 148

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 185

¹⁹ Como el *Libro de las Bestias*, cuento que se encuentra en el *Libro de las Maravillas*; el cual plantea la falta de conocimiento que tiene la humanidad de Dios.

predicar no quedó sólo a un nivel de repetición de teorías e ideas, sino que lo llevó al nivel de predicar con el ejemplo. A hacer suya la verdad y mostrarla a los demás. Al igual que San Buenaventura, vemos a Raimundo Lulio como un ser que no sólo ejercitó la hermenéutica teórica o pura, sino que la llevó a la práctica, esto es, a hacer hermenéutica aplicada, hacer interpretación, interpretándose a sí mismo y haciendo de los símbolos cristianos un contenido vivo.

Era el ser humano microcósmico intentando comprenderse como parte del ser divino macrocósmico.

Llull, al igual que San Buenaventura, presenta en su obra un estudio bastante minucioso del Ser, que es Dios. En su sistema hermenéutico están finamente combinadas la lógica, la ontología y la teología, algunos autores le han nombrado a este método: <onto-teo-lógico>²⁰

2. Aproximaciones a una hermenéutica analógica-teológica en San Buenaventura y Ramón Llull

2.1 Ubicación de la alegoría, la metáfora y el símbolo

La práctica de la interpretación en la Edad Media consistía en encontrar algo más profundo detrás del sentido literal de los textos. Se hablaba de los cuatro niveles de interpretación: literal, alegórico, moral y anagógico.²¹

La palabra divina estaba plasmada con una gran riqueza interpretativa, en donde se podían encontrar los cuatro niveles interpretativos y aún más.

²⁰ “Las expresiones <cálculo del ser> y <onto-teo-lógico> son de M. Johnston y E. Colomer. La cita completa del pasaje de Colomer (*De la Edad Media*, p. 57) es importante: “Pocos sistemas medievales se han acercado tanto como el de Llull al ideal platónico y hegeliano de una lógica, que sea a la vez ontología. Y no puede ser de otro modo, puesto que el orden del Ser y el orden del pensar se encuentran en Dios, en cuyo pensamiento infinito la realidad es precontenida en la idea. De aquí que esta onto-logía luliana sea esencialmente una teología, con lo que el pensamiento de Llull adquiere plenamente aquella estructura onto-teo-lógica, que ha sido señalada con razón como característica de la metafísica”. En Badia, Lola y Bonner, Anthony, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio -Quaderns Crema, 1993.

²¹ Para Agustín de Dacia el sentido literal enseña lo que sucedió, el alegórico, lo que debes creer, el moral, lo que debes hacer y el anagógico, hacia dónde debes tender. Grondin, Jean, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 60

Desde la época griega se encuentran datos que nos indican el uso de las prácticas interpretativas que van más allá del sentido literal. Platón y Aristóteles entre otros, marcaron el camino del hermeneuta como se le llamará siglos más tarde.

La tarea interpretativa surge ante la necesidad de la comprensión de algunos elementos de la tradición religiosa y mitológica. El lenguaje mítico tenía que abordarse desde una interpretación más profunda que la literal, tenían que entenderse las alegorías de los mitos y de los símbolos religiosos. Los estoicos sistematizaron de alguna manera esta práctica alegórica.

El pseudo-Heráclito (siglo I. d.c.) define alegoría: “es un *tropos* retórico que permite decir algo y al mismo tiempo insinuar otra cosa”.²²

La alegoría era una forma de hablar, después se convierte en una técnica formal y sistemática de explicación; era una forma de retórica.

Los estoicos influenciaron fuertemente a Filón de Alejandría, a quien se ha nombrado “padre de la alegoría”; él se dedicó a la práctica de la interpretación alegórica en los textos del Antiguo Testamento. Ante el problema de ¿cómo se puede determinar si un texto bíblico debe ser interpretado literal o alegóricamente? Filón responde que “el autor, o en ciertos casos Dios mismo, se ocupa de que se entienda el texto alegóricamente, diseminando signos objetivos o apoyos alegóricos con el texto.”²³

El contenido mismo del texto bíblico tiene indicadores que sugieren el camino interpretativo. Filón también tenía la idea de que sólo el intérprete iniciado, con experiencia, podía penetrar en el sentido más elevado del texto. Con esta idea de Filón podemos percatarnos de la relación que tuvo con el lenguaje órfico, relacionado con lo misterioso y simbólico hasta el periodo de la patristica. “Lo religioso trataba del espíritu, o sea de algo esotérico que sólo la alegoría y el sentido espiritual y pneumático podía descifrar.”²⁴

Filón advierte el peligro de una alegorización radical, lo que apunta a los primeros rastros del problema de la univocidad y equivocidad de la interpretación. ¿Existe un sentido

²² Pseudo Heráclito, *Quaestiones Homericae*, Leipzig, 1910, p. 2, en Grondin, Jean, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Barcelona, Herder, 1999 p. 51

²³ *Ibid.*, p. 53

²⁴ *Ibid.*, p. 54

universal, único y absoluto de la interpretación de una alegoría o metáfora? o ¿todas las interpretaciones son válidas y verdaderas porque todo cabe?

Desde aquellas fechas hasta la actualidad se han criticado ambas posturas: la univocidad y la equivocidad, y se ha intentado dar solución.

San Agustín hizo un tratado hermenéutico con el título *De Doctrina Cristiana*, que influyó sobremanera en la hermenéutica del medioevo y en la siguiente época. En esa obra San Agustín aclara que la utilización de la reflexión hermenéutica sólo es necesaria en donde existen pasajes ambiguos. Y todo depende de la apertura que tenga el intérprete entre su fe, su esperanza y su caridad, con lo que quiere interpretar.

Si su fe no es muy sólida tal vez más pasajes del texto le van a parecer ambiguos y, si no tiene amor a Dios, no tendrá el amor que se necesita para tener la correcta interpretación.

Así, “quien se acerca con amor y prudencia a las Escrituras, comenzará por leer todos los libros canónicos para obtener al menos cierto conocimiento de ellos, aunque no comprenda todo su contenido.”²⁵

San Agustín recomienda adquirir el conocimiento de las lenguas hebrea y griega, así como de retórica para dominar los diversos *tropos* o giros del lenguaje.

San Agustín manifiesta la importancia de un *logos* interno que se guía por el lenguaje del corazón. Interpretar es también permitirse escuchar la palabra interior que se manifiesta en el texto.

Del mismo modo en que a la expresión humana de una palabra precede una palabra interior, así también preexiste junto a Dios un *verbum* antes de la creación y del advenimiento terrenal de Cristo, que la tradición entendería como la *sapientia* o el autoconocimiento de Dios.²⁶

Escuchando la palabra interior tal vez se pueda evitar la ambigüedad y la equivocidad.

“San Agustín retoma la regla de oro de la hermenéutica hay que buscar la intención o el significado del autor, la *intentio auctoris* o el *sensus auctoris*, a pesar de que se puedan encontrar varios sentidos.”²⁷

²⁵ San Agustín, *De Doctrina Cristiana*, II, cap. VIII en Grondin, Jean, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Barcelona, Herder, 1999 p. 64

²⁶ *Ibid.*, p. 66

²⁷ Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media*, *ob.cit.* p. 30

Pero en todo este tapiz de la historia de la hermenéutica hay que ubicar algunas de las figuras retóricas que nos sirven de pretexto en la tarea interpretativa. ¿Qué relación guardan la alegoría, la metáfora, la fábula, la parábola con el símbolo y la analogía?

A través de la historia, la metáfora²⁸ ha sido la principal estructura semántica que ha permitido el nacimiento de la interpretación.

Aristóteles la define así: “Metáfora es transferencia del nombre de una cosa a otra del género a la especie, de la especie al género o según analogía.”²⁹ Y más adelante aclara que “la buena y bella metáfora es contemplación de semejanzas”.³⁰

La metáfora es la expresión de una cosa por otra cosa semejante, es la mención de un objeto por otro término distinto del propio.

Esta figura retórica permite, a través de la translación de conceptos, ver aspectos que no se percibirían si se hubiese expresado de una forma literal. Y puede expresar la parte viva de las cosas que no se capta con una simple frase.

La alegoría, la fábula y la parábola se han clasificado como distintas variedades de la metáfora, pero compartiendo la esencia, que es ser un multiprisma cristalino.

Justamente por su carácter polisémico, la metáfora se presta al problemático penduleo del hermeneuta, al univocismo y al equivocismo. O sólo se ve una cara del prisma y se cree que eso es así, o se ven tantas caras como todas absolutamente válidas. La solución es aceptar que “la metáfora por excelencia es la analógica.”³¹

Fábula y parábola son alegorías y la alegoría es una de las variedades de la metáfora. Algunos autores hablan también de metáfora simbólica y le atribuyen el valor artístico más elevado, porque implican un nivel de abstracción alto, además de un alto nivel de sensibilidad e intuición. El papel de la metáfora es el de expresar las semejanzas de las cosas que no pueden ser objeto de generalizaciones teóricas, que sólo son percibidos en el instante del destello del prisma.

La metáfora refleja el costado desconocido de una frase y la lleva a su borde metafísico, más allá de la gramática visual, a la que utiliza de simple pretexto.

²⁸ Tropo que consiste en utilizar una palabra con el significado de otra, al establecer una comparación tácita entre las realidades designadas por ambas, por semejanza o por compartir algún rasgo. “Las perlas de su boca, es una metáfora al compararse con los dientes por su blancura”, *El pequeño Larousse Ilustrado*, 2003, p. 670

²⁹ Aristóteles, *Poética*, México, UNAM, 2000, edición bilingüe, 1457 b p. 33

³⁰ *Ibid.*, 1459 a p. 37

³¹ Vianu Tudor, *Los problemas de la Metáfora*, Buenos Aires, EUDEBA, 1971, p. 103

Como si toda su alegría consistiera en aprovechar el contorno de las palabras para tomar impulso y luego saltar libremente.³²

La metáfora es una analogía entre cosas disímiles, es sensibilidad del lenguaje, es el laberinto mental donde la belleza se convierte en tembloroso conocimiento y nos acerca de golpe a la intimidad del misterio. La metáfora es sentido, intención, de las palabras.

A través de esta figura retórica, la metáfora intenta en el discurso penetrar al símbolo. La metáfora permite ver lo que un símbolo es. "El símbolo es un signo arbitrario, cuya relación con el objeto se determina por una ley; el ejemplo más apropiado es el del signo lingüístico."³³

Todo signo puede ser considerado como un índice y como un icono, o como un símbolo, según las circunstancias en que aparece y el uso significativo que se le ha dado.

Pierce distingue como iconos, las imágenes, los diagramas y las metáforas. Pero lo importante aquí es que en el caso del símbolo es el único icono que implica un acto de conciencia, no es una simple imagen mental.

"Las tres clases de icono y la analogía se conectan entre sí: con la imagen, por cuanto ella se acerca a la univocidad; con el diagrama porque oscila entre la univocidad y la equívocidad."³⁴ Con la metáfora y la metonimia³⁵ se toca la analogía porque se da una especie de equilibrio interpretativo, no se concibe solamente una verdad como única y absoluta, ni todas como posibles significaciones. Hay un sentido en parte idéntico de los objetos que se están comparando y en parte distinto, predominando la diversidad.

La metáfora devela el contenido y el sentido del símbolo en el lenguaje, con las palabras. Y la correcta y justa interpretación de estas figuras debería ser la analógica, diría Beuchot.

El símbolo es una figura que no da un conocimiento acabado, no es una sola verdad; la interpretación univocista sólo nos aleja de la significación prismática y llena de riqueza.

³² Norbert Elias, *Teoría del símbolo*, Barcelona, Península, 1991, p. 75

³³ Eco, Humberto, *Signo*, Barcelona, Labor, 1988, p. 59

³⁴ Aguayo, Enrique, *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*, México, Ducere, 2001, p. 116

³⁵ La metonimia junto con la metáfora son partes de la analogía y nos llevan de lo particular a lo universal.

2.2 El símbolo religioso

Existen símbolos en todas las manifestaciones religiosas en la historia humana. Muchos de ellos revelan la esencia de los distintos dioses que se han alabado. Desde símbolos vegetales, la luna, el sol, la naturaleza hasta símbolos geométricos concebidos por el ser humano como cruces, pentágonos, rombos, estrellas, etc.

En todos los casos de estos símbolos religiosos, la característica común es que “revelan una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar.”³⁶

¿Cualquier objeto puede ser un símbolo religioso? Es símbolo religioso aquel icono que revela una realidad distinta a la experiencia ordinaria, una experiencia más profunda, intensa y verdadera, una experiencia sagrada. Que quizás no sea percibida por todos, pero sí por la mayoría que profesa esa fe.

El simbolismo que revela el icono religioso es un hecho significativo innegable, independiente del hecho de que sea o no comprendido. Incluso cuando ya ha sido olvidado, como lo prueban los símbolos prehistóricos cuyo sentido perdido se vuelve a develar.

El símbolo religioso revela distintos sentidos simultáneamente y el ser humano vive la experiencia del símbolo en una forma unificadora; tiene una experiencia total. “Un símbolo revela siempre, cualquiera que sea su contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real”.³⁷

Los símbolos dejan de ser fragmentos aislados del mundo para integrarse en un sistema de creencia religiosa. Eliade nos da el ejemplo de cómo lo que sería una simple piedra, desde una experiencia profana, se convierte en el símbolo del centro del mundo, desde una experiencia religiosa.

También permite el paso de un nivel de realidad a otro, integrando los planos en la experiencia religiosa. Paso de la realidad humana (microcómica) a la divina (macrocómica), unificando la diferencia.

³⁶ Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones, morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad, 2000, p. 621

³⁷ *Ibid.*, p. 627

“Más aún: la experiencia mágico-religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo”.³⁸

El símbolo es una dimensión de la conciencia que muestra al hombre niveles profundos de realidad; y el hombre mismo, dándose cuenta de su propio simbolismo, puede conociéndose penetrar en niveles profundos que le muestran al Ser, a Dios.

Por tanto, los símbolos religiosos dan mucho qué pensar, pueden generar distintos aspectos y conocimientos que hasta pueden rayar en lo contradictorio. “De ahí que, lejos de oponerse a la razón, contienen su propio *logos*, generan racionalidad y promueven el pensamiento”.³⁹

El símbolo enuncia una totalidad y perdura en él la vida de la unidad que representa. Esta vida es una realidad revelada por el símbolo que va más allá de su apariencia sensible. Y que no valdría sólo interpretarla unívocamente; porque el símbolo tiene una intencionalidad trascendente. Definir un símbolo de cierta manera como si fuese el único significado, implica la pérdida de trascendencia del símbolo.

¿Qué es lo que exactamente distingue a un símbolo religioso de otro símbolo? Quizá algunas personas responderían que es la experiencia lo que distingue al símbolo religioso de cualquier otro. Pero ¿hay experiencia religiosa previa a la simbolización religiosa?

El símbolo es un signo que ofrece un significado manifiesto y un significado oculto. Sólo que únicamente puede detectarlo y comprenderlo quien está al menos un poco iniciado en él. Es condición de su interpretación el poder vivirlo.⁴⁰

El significado oculto del símbolo es lo trascendente que va más allá de la apariencia sensible, y sólo puede interpretar cómo es quien lo ha vivenciado, quien ha tenido la experiencia de su significación.

Por ejemplo, cualquier católico moderno que sólo ha escuchado los preceptos de su religión y no conoce de la historia de las religiones, si ve el árbol de la vida, que es un símbolo cabalista fundamental, en realidad sólo va a aceptar que eso es un símbolo porque se le está diciendo eso. Si no sería para él cualquier figura geométrica.

³⁸ *Ibid.*, p. 632

³⁹ Martín Velasco, en presentación del *Tratado de historia de las religiones* de Eliade, Mircea, *ob. cit.* p. 49

⁴⁰ Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2002, p. 67

El significado oculto y trascendente del símbolo lo desconoce porque su vivencia no es la cabalista. Así la interpretación que una persona pueda hacer de ese símbolo en realidad no sería profunda ni significativa.

Quien sí conoce el contexto del símbolo y su significado manifiesto no necesariamente conoce el significado oculto o trascendente. Si no ha tenido experiencia religiosa con el símbolo. Si no ha vivido la significación del símbolo. Eso le puede suceder a los estudiosos del fenómeno religioso, sean historiadores, filósofos, antropólogos o sociólogos, etc. Pueden ser eruditos en sus saberes y jamás haber penetrado verdaderamente en la sabiduría del símbolo que están estudiando.

Saben del tema a cierto nivel y el nivel que pertenece al significado oculto, secreto, sagrado, ni siquiera lo sospechan.

Todo lo anterior nos muestra el carácter prismático, multifacético y profundo que tiene el símbolo en general y concretamente el religioso. “Los símbolos religiosos integran asimismo los niveles de realidad,”⁴¹ Siendo entonces tan polivalentes los símbolos no podrían circunscribirse en una interpretación racional única, ya que su significado no se agotaría.

Los símbolos religiosos no nos dicen que algo sea así, como algo ya dado y acabado; nos hacen ver algo. Al hacerlo, revelan lo que <es realmente> la naturaleza del Ser. “Los símbolos religiosos se convierten así en faros para la acción, en imágenes del potencial creativo del hombre.”⁴²

Raimundo Lulio al interpretar el símbolo del corazón y el amor cristiano, no sólo penetra en él comprendiendo y escribiendo acerca de él, sino que el símbolo se convierte en su motor de acción para la predicación.

¿Lo anterior significa que el verdadero hermeneuta analógico-teológico tendría que ser religioso como lo fueron San Buenaventura y Raimundo Lulio? “La hermenéutica analógica nos conduce por ese trozo de misterio y de razón conjugados que es la metafísica”.⁴³ Es una metafísica que conduce al Ser y a su misterio.

⁴¹ Dupré, Louis, *Simbolismo Religioso*, Barcelona, Herder, 1999, p. 59

⁴² *Ibid.*, p. 138

⁴³ Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, ob.cit. p. 63

2.3. Aproximación hermenéutica de los símbolos cristianos en San Buenaventura y Raimundo Lulio

¿Cómo se pueden interpretar los símbolos cristianos en una hermenéutica analógica?

Por todo lo antes dicho, es necesario recalcar la importancia de saltar del nivel interpretativo literal, al alegórico y luego al anagógico, cuando se trata de aproximarse hermenéuticamente a un pensamiento místico medieval.

Ya que para penetrar en el sentido más profundo y oculto del símbolo cristiano es indispensable tener fe, esperanza y caridad, desde la perspectiva de San Buenaventura y también de Raimundo Lulio. Esto significa que el buen hermeneuta analógico-teológico porta consigo los tres dones gratuitos (fe, esperanza y caridad) haciendo suyo el sentido profundo y verdadero del símbolo cristiano de la Trinidad. Así mismo también tendría que tener desarrolladas las tres potencias naturales del alma: memoria, inteligencia y voluntad. Ya que son las facultades humanas que permiten el regreso del individuo al Ser.

¿Qué significa lo anterior?, ¿es requisito estar iniciado en los preceptos cristianos para penetrar el sentido oculto del símbolo de la Trinidad?

Desde San Agustín a San Buenaventura y Lull, si no es que antes con los Padres de la Iglesia, se considera que sólo aquel que cree podrá entender (*crede ut intelligas*); es no sólo quedarse en un nivel de entendimiento de conceptos o en un nivel totalmente literal o histórico, es saltar al nivel alegórico o moral y luego al anagógico o espiritual, en donde el individuo experimenta o vivencia el significado oculto de los símbolos. Ya no es el aprenderse una interpretación de algún símbolo como la absoluta y definitiva, ni aprenderse todas las interpretaciones que han hecho varios individuos, es penetrar a la verdad experimentándola, haciéndola viva y verdadera, es la mediación entre lo unívoco y lo equívoco, es la interpretación analógica que alcanza el nivel anagógico de subida, en la elevación de la mente individual al *logos* divino.

El itinerario de la mente a Dios es el recorrido por el que pasa el entendimiento y la experiencia del individuo a través de los distintos niveles de interpretación, que van elevando a la mente hasta la contemplación.

No es posible llegar y penetrar en la contemplación, o llegar a Dios, sólo en un nivel literal: la alegoría y la metáfora son esas lentes que permitirán apuntar y observar aquello que está oculto, aquello que sólo se puede vivenciar si el amor sostiene la experiencia. Luego enfocar aún más la lente para elevar el espíritu al nivel místico o anagógico, y estar en la contemplación o unión con Dios.

Así, tanto San Buenaventura como Raimundo Lulio en realidad, al generar su filosofía-teología, están haciendo una hermenéutica analógica; en un caso: ontológica-poética y en el otro: combinatoria y parabólica.

En este itinerario de la mente a Dios, el individuo penetra a distintas realidades, percibe más que silogismos, percibe e interpreta metáforas, alegorías, fábulas y parábolas que lo llevan a tener una interpretación analógica de los símbolos cristianos. Por lo tanto, el símbolo es la puerta de conocimiento y acceso a Dios.

El místico que recorre ese camino de regreso al origen, a Dios, se topa con símbolos que si no interpreta y experimenta, no puede penetrar en la verdad. Y si mal interpreta y no se da cuenta, no penetra en realidad a la verdad, cae en alguno de los dos extremos: el univocismo o el equivocismo.

Penetrar a la verdad del símbolo sería hacer una interpretación analógica y esto es lo que hacen tanto San Buenaventura como Raimundo Lulio en la interpretación que hacen de dos símbolos cristianos fundamentales y que permean toda su obra: la Trinidad y Cristo.

El símbolo de la Trinidad puede interpretarse en el nivel literal, en el sentido de entender el significado de la Trinidad como la explicación del origen de la creación hablando de tres principios (Padre, Hijo y Espíritu Santo), que a la vez son una unidad.

Pasar del nivel literal al alegórico implica percibir el misterio que oculta el símbolo, por ejemplo, San Buenaventura lo interpreta encontrando en el ser humano un sentido idéntico y en parte distinto con la Trinidad, predominando la diversidad. San Buenaventura utiliza alegorías y metáforas entre el ser humano y Dios para develar el contenido y el sentido del símbolo de la Trinidad.

De esta manera compara las potencias naturales del alma (memoria, inteligencia y voluntad), así como los dones gratuitos (fe, esperanza y caridad); con las tres personas.

Dios que es la unidad tiene memoria, inteligencia y voluntad. Y específicamente memoria se identifica con el Padre, inteligencia con el Hijo, que es el *logos*; y voluntad con el Espíritu Santo, que es el amor.

Y el ser humano que no esté cegado por el pecado y la ignorancia, se puede dar cuenta de que en él hay fe, esperanza y caridad. Y al mismo tiempo también tiene las potencias naturales del alma (memoria, inteligencia y voluntad) que le permiten recorrer el camino a Dios y unirse a él en el amor.

Este nivel alegórico de la interpretación bonaventuriana permite percibir que el símbolo de la Trinidad no es algo abstracto, alejado de la realidad humana. El símbolo de la Trinidad es una puerta que si se abre puede conducir al hombre hacia Dios y la unión, y hacia uno mismo. O más bien hacia Dios a través de uno mismo.

Esta última idea es fundamental para San Buenaventura y Raimundo Lulio, pero en realidad viene de tiempo atrás. San Agustín adopta como método la interiorización; sin embargo, ha de tener origen griego.

Además está implícita aquí la relación micro-macrocósmica del ser humano con el universo, idea neoplatónica y gnóstica que perduró en el periodo patrístico y la edad media. En el ser humano (microcosmos) está contenido todo lo que es el universo entero (macrocosmos). Si uno quiere conocer lo de afuera que está tan lejano, basta con voltear y conocerse a uno mismo, propuesta concretamente socrática.

Así tanto en San Buenaventura como en Raimundo Lulio, interiorizándose en uno mismo, es posible tocar lo divino, porque en el propio ser humano está contenido el amor con que la creación fue generada. San Buenaventura agregaría además que en cada individuo está la esencia divina por participación, estamos hechos a imagen y semejanza. Por eso, haciendo metáforas y alegorías en donde se compara al ser humano con lo divino, que específicamente es la Trinidad, se podría mostrar la verdad.

Esta hermenéutica analógica bonaventuriana a su vez puede verse empañada, por decirlo de alguna manera; si el lector y a su vez intérprete de San Buenaventura no llega al texto bonaventuriano y también luliano con una lente adecuada, esto es, con una hermenéutica analógica.

De hecho, este mismo escrito quién sabe si esté siendo hecho con la lente adecuada; por lo menos, tiene toda la intención, aunque se sabe de antemano que pretender hacer una

interpretación del nivel más elevado (anagógico) y profundo implica realmente realización de los preceptos estudiados, San Buenaventura y Raimundo Lulio si la tenían. Uno solo intenta acercarse, sólo como aproximación, de otra forma sólo podría evidenciar presunción. Nada más habría que aclarar que esta pretensión de aproximación está orientada precisamente por el impulso filosófico de querer saber.

Y de lo que sí nos podemos dar cuenta, por lo menos, es que ejercer una hermenéutica analógica de los símbolos como San Buenaventura y Raimundo Lulio implica un alto nivel de realización. Esto significa que cuando San Buenaventura habla de las potencias naturales del alma (memoria, entendimiento y voluntad) y de los dones gratuitos (fe, esperanza y caridad), es evidente que puede interpretarlos porque ha tenido la experiencia del *logos* y del amor de la Trinidad. Por eso metafóricamente está develando una verdad que no sería posible mostrar en un nivel literal.

Por ejemplo San Buenaventura nos dice:

qué cerca está el alma de Dios, y cómo con sus operaciones la memoria nos conduce a su eternidad, la inteligencia a su verdad, la voluntad a la suma bondad. Considerando el origen, el orden y la relación entre estas potencias, somos conducidos a la misma beatísima Trinidad.⁴⁴

Entonces, cuando se considera a sí misma, la mente se eleva a través de sí misma, como por medio de un espejo, a la contemplación de la beata Trinidad: del Padre, del verbo y del amor, tres personas coeternas, coiguales y consustanciales, de modo que cada una de las tres está en cada una de las otras, pero una no es la otra, y las tres son un solo Dios.⁴⁵

Para San Buenaventura en la propia alma humana, en su interioridad, se encuentran las propiedades o características que tienen las tres personas, y cuando la mente se eleva a sí misma, puede ver como a través de un espejo su propio reflejo de la Trinidad que es él mismo y llegar a la contemplación. Y llegar a la contemplación significa, para él, el resultado de la correcta elevación de la mente del mundo distractor para profundizar cada vez más tanto en la memoria, inteligencia, voluntad, como en fe, esperanza y caridad, que el propio individuo tiene en su interioridad. Para realizar el amor de Dios.

⁴⁴ San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, en *Experiencia y teología del misterio*, antología, Madrid, BAC, 2000, p. 34

⁴⁵ *Ibid.*, p. 35

En otras palabras, la contemplación sería el máximo grado de la mente al que se puede llegar, interpretando el símbolo de la Trinidad en uno mismo, cada vez más profundo, llegando hasta el nivel anagógico.

Las metáforas, alegorías y parábolas, en el caso de Llull, serían entonces las puertas que permiten conocer el símbolo; las lentes que permiten ver los distintos lados, colores y centellas que tiene el prisma.

Es posible que San Buenaventura y Raimundo Lulio hagan metáforas y parábolas porque consideran que entre el ser humano y Dios hay un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad. Ellos llegan a un equilibrio interpretativo con la analogía.

El ascenso a la contemplación es gradual, como ya se explicitó en el segundo capítulo de este escrito. Lo importante aquí es subrayar la necesidad de la analogía en el nivel anagógico para elevar la mente a la contemplación.

Y es fundamental recalcar, como se ha podido ver en todo este capítulo, que el ascenso místico a la contemplación, no es, como muchos pensadores consideran, un arrebató emotivo, una experiencia personal alucinada o cualquier otra definición que sitúe a la experiencia fuera de toda racionalidad y del uso del intelecto.

Hago alusión, aquí, al viejo conflicto entre razón y fe, ya que por esta escisión y pugna entre dos ámbitos humanos, se ha despreciado el gran trabajo de los teólogo-místicos que es tan profundo, intelectual, racional y filosófico como el trabajo de los que no profesan una fe y son más científicos.

Lo anterior es importante mencionarlo porque tanto San Buenaventura como Raimundo Lulio han evidenciado en su obra una gran profundidad racional; de hecho consideran a la contemplación el más alto grado de elevación de la mente.

¿Cómo podría un individuo, que aun teniendo fe, sin utilizar su intelecto, interpretar correctamente las metáforas y penetrar en el oculto significado de los símbolos?

Crear en algo porque así me dijeron que era, es lo más fácil, pero creer en algo porque mi intelecto ha llegado a la comprensión de eso que me dice que es así, que ésa es la verdad, es un nivel bastante distinto. San Buenaventura y Raimundo Lulio, interpretando las metáforas bíblicas y los símbolos cristianos, se interpretaron a sí mismos, elevando su mente hasta la contemplación; hallaron en este ejercicio la comprensión del equilibrio del

sentido en parte idéntico y en parte distinto, entre lo que son y lo que es Dios. Por la lente analógica percibieron la verdad. Interpretándose se realizaron y así pudieron comprender el nombre propio de Dios, como le fue dicho a Moisés: Yo soy el que soy (Ex 3,14).

Otros símbolos muy importantes que interpretan tanto San Buenaventura como Raimundo Lulio son, en el caso del primero, los atributos divinos (eternidad, simplicidad, unidad, etc.). En cambio, Llull se refiere a ellos como nombres de Dios, dignidades o atributos divinos (bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, verdad, gloria, etc.)

En ambos casos, estos símbolos se interpretan como las cualidades que Dios tiene y que el individuo también contiene, así que purificándolas, purificándolas y realizándolas, serán las puertas que nos lleven a la contemplación o a la unión con Dios.

Es posible que a través de estos símbolos el ser humano pueda interpretándolos hallar un sentido en parte idéntico y en parte distinto de su relación micro-macrocósmica divina y pueda realizarse en esa sabiduría.

La forma de presentación de estos símbolos en uno y el otro caso son distintas, Raimundo Lulio los representa con letras que en el capítulo anterior explicamos. Pero ambos los conciben como buenos pretextos para interiorizarse en uno mismo y desde uno mismo realizarse en el amor.

El amor, como ya se ha descrito, es esa fuerza anterior a toda existencia, que permea toda la creación y sobre todo el corazón. Es el motor del *logos* del micro y macrocósmico universo. Es el impulso del místico y del filósofo. "El filósofo es amante de la sabiduría porque participa en la sabiduría del amor, y en cuanto tal es filósofo: no ha escindido el amor del saber ni ha subordinado el uno al otro."⁴⁶

El filósofo ama el saber y es sapiente del amor, superando la dicotomía entre amar y saber.⁴⁷ El místico ama profundamente a su creador y lo convierte en el objeto de su saber.

Panikkar percibe la terrible escisión que ha habido a través de la historia entre amar y saber, entre fe y razón, entre teología y filosofía. La filosofía se ha vuelto puramente racional y ha perdido su auténtico impulso que viene del amor. Él propone la transformación de la filosofía hacia una sabiduría del amor, no sólo un amor por la sabiduría.

⁴⁶ Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, p. 16

⁴⁷ *Jñāna y Bhakti van de la mano*

Aunque razón y fe dan lugar a dos diversas formas de conocimiento, “la razón no puede vivir sin cierta dosis de fe; es preciso efectivamente tener fe en la misma razón como órgano de verdad; la fe es necesaria para poder aceptar la evidencia de lo que la razón ve.”⁴⁸

Cuando la razón analiza ciertos presupuestos y llega a la aceptación de algo, la aceptación no la lleva a cabo la razón, sino “una cierta confianza en la estructura de nuestra mente, que corresponde morfológicamente a lo que la fenomenología llamaría fe”.⁴⁹

Asimismo la fe no puede funcionar sin la razón, es indispensable la evidencia interna de las palabras. “La evidencia racional genera convicción”.⁵⁰ Y ésta es la aceptación de algo que es dado.

No existe filosofía sin una cierta parte de fe y no existe teología sin razón. “La filosofía tiene fe en la razón. La teología tiene que dar cierta razón de su fe”.⁵¹

La separación debe ser superada porque en el fondo amar y saber pertenecen a la misma experiencia humana de estar en el mundo.

Realizarse en el amor implica interpretarse uno mismo hasta el nivel anagógico, pasando por el alegórico, porque el propio individuo es un símbolo.

Penetrar en el profundo significado de los símbolos religiosos, como el de la Trinidad, es fundir la dicotomía entre amar y saber. Se conoce el misterio del símbolo amándolo; se ama conociéndolo, experimentándolo.

Tanto San Buenaventura como Raimundo Lulio proponen una fusión entre el amor y el conocimiento, entre el entendimiento y la voluntad, entre la fe y la razón; y ésta fusión también habla del restablecimiento de la unidad de la Trinidad.

Por medio del Hijo, que es el *logos*, se puede penetrar en la unidad, si se fusiona con el amor que es el Espíritu Santo y la voluntad en el ser humano.

Así es posible hacer la analogía entre la trinidad, el *logos* y el amor, que en los tres casos son divino y humano.

Entonces el símbolo del Hijo o de Cristo cobra para San Buenaventura y Raimundo Lulio una importancia fundamental. En un nivel literal de interpretación, el Hijo

⁴⁸ *Ibid.*, p. 35

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Idem.*

representaría al Jesús histórico que encarnó para traer el mensaje divino; pero haciendo una hermenéutica alegórica y hasta anagógica, como la hicieron ellos, resulta que el símbolo de Cristo ya no tiene ese nivel de interpretación histórico sino que representa el *logos* que el ser humano tiene. Es la inteligencia humana puesta en marcha por el amor, para poder llegar al grado máximo del entendimiento y alcanzar la verdad. Para concebir los principios supremos como los atributos divinos y realizarlos. Amor y sabiduría se unirían para realizar la contemplación.

Descifrando el símbolo de Cristo, el hombre se autoconoce utilizando su propia inteligencia y razonamiento; penetra en el amor y conocimiento del Ser y luego se da cuenta que es él mismo. Se desdibuja la frontera entre el *logos* divino y el *logos* humano y sólo se manifiesta el Ser.

Así San Buenaventura nos dice: <Maravíllate de cómo en Cristo se realiza la unión>. Entendiendo el símbolo de Cristo como el propio intelecto humano. Ese maravillarse o admirarse es, dice San Buenaventura, el preámbulo de la verdadera unión que es la contemplación.⁵²

Raimundo Lulio habla además de la predicación como la tarea por realizar y que está impulsada por el amor al prójimo, después de llegar a la contemplación. Es el rompimiento total del egoísmo en la experiencia personal, es el querer llevar a los otros a la verdad y sacarlos de su estado de sufrimiento. Es iluminar su ignorancia para que encuentren la sabiduría.

Amor y sabiduría su fusionan haciendo una hermenéutica analógica y teológica; esto es, encontrando entre la Trinidad y el ser humano un sentido idéntico en el *logos* y el amor, y un sentido distinto en cuanto que el humano es una criatura del Ser.

En un sentido, el ser humano es el Ser y, en otro sentido, es ser humano. El ser humano participa de la idéntica esencia divina y en parte no es Dios.

Esta interpretación analógica evita el univocismo y el equivocismo, en cuanto no permite pensar que solamente son idénticos Dios y el hombre o que son completamente distintos.

⁵² “En el *Advaita* (no dualidad, expresión metafísica de la no dualidad entre el mundo y lo divino), la contemplación es simplemente la visión de la realidad total, donde ya no cabe el ego como tal; es la experiencia de lo absoluto en su simplicidad y en su complejidad, perfecta alegría alcanzada en el *en-stasis* de unión”. Panikkar, Raimon, *La Trinidad*, Madrid, Siruela, 1998, p. 61

Una interpretación analógica-teológica posibilita la fusión entre amar y saber, y por lo tanto también el ejercicio filosófico desde una sabiduría del amor. Que le hace mucha falta a la filosofía contemporánea.

Se puede terminar esta parte afirmando que la Trinidad no es una doctrina revelada sino experiencia vivida.

la Trinidad es revelación del misterio último de la Realidad, la consumación de lo que Dios ha dicho de sí mismo al hombre, de lo que el hombre ha sido capaz de alcanzar y conocer de la Realidad en su pensamiento y en su experiencia mística.⁵³

3. Aproximaciones hacia la comprensión de la contemplación desde la filosofía de la religión

La lente hermenéutica enfoca y ajusta su reflexión, en esta parte, a las ciencias de la religión como en la actualidad se les ha llamado. La razón de este cambio de enfoque interpretativo tiene que ver con la necesidad de esclarecer un tema tan complejo como es el religioso y sobre todo el místico; esto es un intento por ver, desde otro ángulo, la múltiple faceta que tiene el prisma.

Nos queda claro que tanto San Buenaventura como Ramón Llull percibieron la verdad por la lente analógica, usada en la Edad Media. ¿Y qué sucede en la actualidad?, ¿cuál es el tipo de hermenéutica que permite seguir indagando en la experiencia mística?, ¿qué avance han tenido las llamadas ciencias de la religión contemporáneas?, ¿qué nuevas verdades han descubierto y qué viejas verdades han olvidado?, ¿nos serviría una reflexión desde la filosofía de la religión, cuando intentamos comprender un pensamiento analógico-místico de la Edad Media?

Las ciencias de la religión se ocupan de describir y reflexionar sobre datos empíricos para llegar a la comprensión del hecho religioso y cada una de ellas lo hace desde distinto ámbito. Éstas son la Historia de la Religión, la Sociología de la Religión, la Psicología de la Religión, la Fenomenología de la Religión y la Filosofía de la Religión.

⁵³ *Ibid.*, p. 66

Las ciencias que concretamente nos atañen en este trabajo son la fenomenología y la filosofía de la religión. Ambas “abordan el hecho religioso en su globalidad con el propósito de descubrir su especificidad y razón formal y ofrecer una interpretación racional del mismo”.⁵⁴

Brevemente explicaremos que la fenomenología de la religión retomó el método fenomenológico para el estudio de fenómenos, tipos de fe y ritos correspondientes a estructuras observables intentando indagar en su significación. “Respetando la objetividad de los hechos y sin emitir ningún juicio de valor real, el fenomenólogo de la religión trata de captar el sentido profundo (la esencia o razón formal) del hecho investigado”.⁵⁵

El método fenomenológico viene de Hegel y Husserl y tiene que ver con la observación atenta de los hechos sin emitir juicio valorativo alguno; existen en este método dos momentos: la descripción del hecho y la interpretación del mismo.

La fenomenología de la religión habla del hecho religioso que se ha mostrado al sujeto, interpretándolo en su sentido profundo. A este hecho religioso se le ha nombrado de varias maneras como lo sagrado y, por ejemplo, Otto habla de lo *numinoso*. La fenomenología se enfrenta a dificultades, ya que el objeto que intenta describir e interpretar es demasiado complejo. Y hablar de él sólo se puede hacer de manera indirecta, esto es reconstruyendo la vivencia originaria.

La filosofía de la religión es “la explicación racional de unas experiencias peculiares que integran conocimientos y prácticas vividos por el hombre objetiva e intencionalmente.”⁵⁶

La filosofía de la religión fundamentalmente tiene como tarea dar razón del hecho humano religioso. Es una indagación crítica. Y justifica determinados principios, categorías y verdades religiosas. “Busca la coherencia antropológica de la vivencia religiosa más que la relación entre razón y fe, entre religión y filosofía.”⁵⁷

La filosofía de la religión no tiene por objeto a Dios, sino al hombre mismo que experimenta el hecho religioso.

⁵⁴ Sahagún, Lucas, *Fenomenología y filosofía de la religión*, Madrid, BAC., 1999, p. 35

⁵⁵ *Ibid.* p. 39

⁵⁶ *Ibid.*, p. 56

⁵⁷ *Ibid.*, p. 69

El gran problema con el que se enfrenta el filósofo de la religión es el ser verdaderamente objetivo en su indagación del fenómeno religioso. Porque si el filósofo es creyente, encontrará serias dificultades en su estudio, ya que quizás le sea difícil distinguir entre filosofía de la religión y teología fundamental. Y el filósofo arreligioso se topa con la dificultad de indagar y criticar algo que ignora porque no ha tenido la experiencia religiosa.

Ambas ciencias, fenomenología y filosofía de la religión, pugnan por el esclarecimiento y comprensión del fenómeno religioso. Sus semejanzas son innegables porque ambas tienen el mismo objetivo, son ciencias complementarias que se ayudan mutuamente en el sentido de que la filosofía de la religión es una reflexión racional sobre el hecho presentado por la fenomenología. Ambas acuden a la racionalidad para ofrecer una interpretación del hecho religioso.

Para “desentrañar la peculiar mezcla de elementos emocionales, cognitivos y disposicionales, que surgen y se articulan a partir del presunto contacto con lo sagrado”⁵⁸, es fundamental poner el acento sobre la experiencia personal en la fenomenología de la religión. Pero no toda experiencia religiosa es una experiencia mística diría un fenomenólogo, “la mística es un punto extremo de un abanico más amplio”.⁵⁹

Por tal razón nos asomaremos brevemente a la fenomenología de la religión para intentar esclarecer concretamente al fenómeno místico para luego poder ver con esta lente la mística bonaventuriana y luliana.

⁵⁸ Cabrera, Isabel, *Fenomenología y religión en el estudio de la religión*, Enciclopedia Iberoamericana de religiones, Tomo I, Madrid, Trotta, 2002, p. 335

⁵⁹ *Ibid.* p. 344

3. 1. Estructura del fenómeno místico

Antes que nada aclaremos el término <mística> ya que se ha abusado de su uso, se ha utilizado en distintos contextos, es una palabra polisémica y ambigua. De alguna manera su uso tiene que ver con la referencia a zonas limítrofes de la experiencia humana.

Mystikos, en griego, se refiere a los misterios en las ceremonias de las religiones místicas. Además de la acción de cerrar la boca y los ojos, se refería a las realidades secretas, ocultas.

A partir del siglo III aparece la palabra en el vocabulario cristiano para referirse a lo religioso en general y “al significado típico o alegórico de la Sagrada Escritura que origina un sentido espiritual o místico, en contraposición al sentido literal”.⁶⁰ También utilizaban místico para referirse a las verdades profundas, inefables y ocultas del cristianismo.

En la actualidad se ha definido como: “mística es la expresión de la tendencia innata del espíritu humano a la completa armonía con el orden trascendente, sea cual sea la fórmula teológica con la que se comprende ese orden”.⁶¹ Otra definición: la mística significa la realización o la toma de conciencia de una unión o una unidad con o en algo infinitamente mayor que el yo empírico. Y otra: conciencia directa de la presencia de Dios.

Aclarado brevemente el término mística, intentaremos resumir en pocas palabras cuál es la estructura que ha encontrado la fenomenología de la religión del fenómeno místico.

El fenomenólogo de la religión puede hablar de la estructura del fenómeno místico gracias a un presupuesto que dice que todas las manifestaciones de la mística son las expresiones variadas de una idéntica experiencia.

La observación e interpretación de los numerosos relatos de experiencias místicas en distintas tradiciones religiosas, han permitido el hallazgo, por decirlo así, de los rasgos característicos de la experiencia mística.

Sin este presupuesto esencialista-universalista en un modelo epistemológico, la experiencia mística que le ha sucedido a individuos particulares no se podría entender como un fenómeno humano. Sin este presupuesto de hecho no habría fenomenología de la

⁶⁰ Martín Velasco, Juan, *El Fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999, p. 20

⁶¹ *Ibid.*, p. 23

religión, ni ciencias de la religión. Partiendo de este presupuesto es como también pudimos acercarnos a una hermenéutica analógica-teológica en San Buenaventura y Raimundo Lulio; damos por hecho que ambas experiencias místicas que narran son las expresiones variadas de una idéntica experiencia. Diferenciamos las expresiones variadas y comparamos la identidad en las experiencias.

Aunque han surgido nuevas interpretaciones constructivistas que han puesto en cuestión el presupuesto de que <todas las experiencias místicas son la misma>. Ya que está presente la influencia del contexto sobre la experiencia. Y otros autores han propuesto vías medias entre las posturas esencialistas y las constructivistas.

En fin, independientemente de que exista una experiencia pura e idéntica o no, lo importante aquí es el establecimiento de una estructura del fenómeno místico, a partir de ciertos rasgos característicos de la experiencia, que permiten acercarse de alguna manera a la esencia.

Uno de los rasgos característicos es la creación de un lenguaje místico, que brota de la necesidad de nuevas palabras que permitan expresar lo inefable. Se encuentra en muchos casos la utilización de símbolos y metáforas, de las que ya hablamos. Con frecuencia, se halla el silencio como manifestación de la experiencia mística.

Otro rasgo es la descripción de cierta Presencia, que hasta se ha escrito con mayúscula para resaltar que no es cualquier presencia, es la más significativa y develadora de la divinidad. Hay quienes hablan de fenómenos extraordinarios como la levitación, la presencia de estigmas etc.

Antes de intentar aclarar los rasgos característicos más significativos que nos permitirán esbozar una estructura del fenómeno místico, es importante hacer mención de la clasificación de las etapas anteriores a la unión mística, que muchos autores han analizado con detalle, como el mismo San Buenaventura lo hizo.

Estas etapas por las que pasa el ser humano en su ascenso a Dios han sido nombradas a través de la historia y por el mismo San Buenaventura como etapa o vía purgativa, iluminativa y unitiva.

De esta manera, no es posible llegar a la unión mística sin antes limpiar todos los aspectos negativos que el individuo tiene, la primera etapa de preparación consiste en la

práctica de virtudes que limpiarán la mente y la voluntad del sujeto para la realización de la nueva forma de conciencia.

Se requiere en esta primera etapa de un gran esfuerzo de la voluntad por dejar de actuar egoístamente, algunos caminos religiosos prefieren una disciplina ascética. Todos los caminos se inclinan por el arrepentimiento de la vida de pecado y la necesidad de un maestro que guíe en el camino.

Aparecen también la renuncia y el desprendimiento como rasgos distintos de la verdadera purificación. Y comienzan las prácticas concretamente religiosas de repetición de rezos, de textos sagrados o *mantras* y la contemplación de dibujos geométricos u otro tipo de imágenes. Estas prácticas trasladan al individuo a la siguiente etapa que es la iluminativa, ya que logran la concentración de la mente en lo divino, dejando a un lado la terrible distracción que tiene la mente por este mundo material.

Depositando la confianza en el camino, el individuo logra el vaciamiento y le abre el espacio a las verdades del ser que se develan iluminando la conciencia.

La gratitud brota cuando se es consciente que se puede ser consciente de la verdad y ésta “llega a su perfección cuando agradece no sólo los dones sino también la capacidad de ser agradecido”.⁶²

La siguiente etapa la unitiva “conduce a estados de conciencia cósmica, de presencia y ausencia, de sobria ebriedad, de <anonadamiento en Dios>”.⁶³ Aquí se hace sumamente patente la Presencia y la atracción de Dios, quien conduce por medio de la gracia.

Por lo tanto, “el final del proceso no es, pues, otro que hacerse transparente a la presencia que origina al propio espíritu y consentir, coincidir con el impulso y la fuerza de atracción que lo origina”.⁶⁴

San Buenaventura describe con más detalle estas tres etapas por las que pasa el ser humano antes de llegar a la experiencia mística en su *Itinerarium mentis in Deum*, como lo abordamos en el capítulo dos de este trabajo.

⁶² *Ibid.*, p. 305

⁶³ *Ibid.*, p. 306

⁶⁴ *Ibid.*, p. 308

Continuando la reflexión en torno a la estructura del fenómeno místico veamos los rasgos característicos de la experiencia mística.

Martín Velasco así como otros estudiosos del hecho místico hablan de inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad, pasividad, rasgo holístico o totalizador, inmediatez, simplicidad o sencillez y certeza.

La inefabilidad señala la falta de palabras para describir la experiencia mística, todas las descripciones son intentos de expresar con palabras lo inexplicable. La experiencia rebasa el sentido y significado de las palabras y por eso permanece el silencio.

Este carácter inefable de la experiencia mística ha sido fuertemente criticado y descalificado por los pensadores racionalistas que no pueden entender el sentido real de la inefabilidad de la experiencia porque no la han vivenciado.

“Por eso los místicos repiten una y otra vez la expresión de Plotino: <Quien haya visto comprenderá>.”⁶⁵

Los místicos, al mismo tiempo que afirman su incapacidad de comunicar lo que experimentan a quienes no han pasado por ello, se sienten en la necesidad de expresarlo. Y lo intentan expresar dejando descripciones muy vivas. “La conciencia de la inefabilidad no ha condenado a los místicos a la mudez”.⁶⁶ Al contrario, los ha llevado al desarrollo de sus facultades expresivas creando y recreando símbolos; y, como ya vimos anteriormente, los símbolos muestran verdades que no se pueden decir con palabras.

Por tanto (dice el Pseudo-Dionisio), ahora,

a medida que nos adentramos en aquella oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras. Más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos por completo al inefable.⁶⁷

La cualidad de conocimiento como rasgo característico del fenómeno místico se refiere a la posibilidad que tiene el sujeto de penetrar en la verdad, la margen del uso del intelecto discursivo.

La transitoriedad se refiere a que en efecto la experiencia mística no puede ser mantenida durante mucho tiempo. Una vez desaparecida la experiencia no se puede

⁶⁵ *Ibid.*, p. 346

⁶⁶ *Ibid.*, p. 347

⁶⁷ Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas, La Teología Mística*, Madrid, BAC, 2002, p. 251

reproducir de la misma manera, pero cuando se repite se reconoce de inmediato. Este rasgo indica que la experiencia mística tiene un carácter aislado y por lo tanto extraordinario.

La pasividad “reconoce la posibilidad de la disposición de los sujetos para esa experiencia, pero afirma que, cuando llega a ella, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase.”⁶⁸ Pasividad en este contexto no es sinónimo de inactividad, no se confunde con ociosidad o dejación de todo ejercicio de la propia persona y sus facultades; no es tampoco equivalente a inercia, ni automatismo, ni quietismo.

El rasgo holístico o totalizador tiene que ver con la conciencia de unidad de todo, es el carácter global a diferencia de la conciencia ordinaria y parcial que se tiene normalmente. Es la fusión total que se da de manera instantánea y que al mismo tiempo es inefable.

Como San Juan de la Cruz dice en su *Cántico Espiritual*: <Dándote todo al todo de mi alma, porque toda ella te tenga a ti todo>.

La inmediatez de la experiencia mística es un rasgo sumamente difícil de comprender y de explicar. ¿Cómo hablar de experiencia inmediata? Lo que se ha dicho es que es una especie de <realización instantánea>.

Es la <evidenciación> de la verdad en el interior del individuo, es el instante de la toma de conciencia del Ser, es el instante de fusión con el origen y el fundamento del todo. Las frases <yo soy el que soy>, <yo soy Brahman> implican esa toma de conciencia inmediata.

La sencillez se refiere al desprendimiento que tiene el individuo de todo lo que no le permite unirse con Dios, o sea del egoísmo. Hay que desprenderse absolutamente para poder unirse al Absoluto.

En la experiencia mística hay simplicidad en cuanto que al desprenderse de lo distractor se puede percibir que simplemente se es. En la simplicidad está implícita también la inmediatez, el carácter holístico o totalizador, la pasividad y la inefabilidad. Al igual que reina la certeza en la experiencia, se está seguro de que se es. La certeza es el haber tomado conciencia de la verdadera realidad, es el estado de mayor claridad.

⁶⁸ Martín Velasco, Juan, *El Fenómeno Místico*, ob.cit. p. 321

“La certeza de la experiencia es el resultado del contacto del sujeto con la luz superior de la realidad contemplada”.⁶⁹

Los rasgos de los distintos casos de las experiencias místicas se presentan de manera simultánea. Por eso los fenomenólogos de la religión pueden hablar de una estructura del fenómeno místico. La estructura, compuesta por los rasgos característicos, está a su vez sostenida por un núcleo. Este núcleo se puede expresar en cuatro conceptos, según Martín Velasco: la contemplación, el éxtasis, la unión, y el estado teopático.⁷⁰

Durante siglos el término utilizado en la tradición cristiana para el conocimiento místico de Dios es contemplación; como San Buenaventura y Raimundo Lulio lo utilizan. “La palabra contemplación remite a una forma determinada y superior de visión y conocimiento.”⁷¹ En la contemplación se pueden distinguir rasgos principales como una particular y más intensa atención; cierta concentración; unificación y simplificación de la mirada; conocimiento sapiencial; gusto y admiración. Además de integrarse en la contemplación, los rasgos característicos de los que acabamos de hablar: inefabilidad, pasividad, transitoriedad, inmediatez, certeza, etc.

Como se puede ver, la unión mística, la contemplación, es una experiencia tremendamente compleja para alguien que intenta desde la racionalidad describirla y entenderla. Ya que toda esta complejidad de conceptos se manifiesta de manera inmediata y simultánea. Pero al mismo tiempo es lo más sencillo y simple.

Por tanto se podría sintetizar la contemplación como “acto único, simple, del espíritu en el que coinciden la conciencia, el conocimiento y el amor, infundido por el objeto mismo de la contemplación, por Dios”.⁷²

Algunos fenomenólogos hablan de diferentes niveles y grados de realización de la misma contemplación, destacando actos de contemplación fugaces, intermitentes; otros de estados estables, duraderos que mantienen al hombre amorosamente consciente de la presencia de Dios.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 353

⁷⁰ Aquí sólo se abordará la contemplación que es lo que interesa para el tema.

⁷¹ *Ibid.*, p. 360

⁷² *Ibid.*, p. 364

3.2 Hacia el esclarecimiento del método para la comprensión de la contemplación.

Para la fenomenología los rasgos característicos y el núcleo de la experiencia mística tienen todos su centro en el ser humano, y es a él al que les interesa conocer cuando está en contemplación o unión con Dios. También le interesa la atención y concentración de la mente, la unificación de la mirada etc. De hecho, científicos en la actualidad han monitoreado a sujetos con aparatos electrónicos y les ha llamado la atención estudiar a fondo la coherencia interhemisférica que se presenta en estados de meditación; y que en un estado cotidiano de conciencia no se presenta.

En fin, desde esta lente racional y científica se puede interpretar el hecho místico a través de mediciones, cálculos y estadísticas. Pero todo eso no es más que una recopilación de datos que difícilmente pueden dar luces cuando se intenta comprender cabalmente el fenómeno y muchos de los aspectos que están involucrados. Por ejemplo ¿cómo explicar el amor y la gracia bajo estos términos racionales?

La estructura de la que está compuesta la experiencia mística, según la fenomenología de la religión, ayuda a entender el fenómeno superficialmente. Sólo es una guía de cómo puede ser la experiencia; pero la verdad oculta contenida en los símbolos sólo es develada a los que interpretando los símbolos, los viven y se interpretan a sí mismos.

La hermenéutica idónea para la profunda comprensión de la experiencia mística es la que brota de un espíritu en el que no hay escisión entre fe y razón.

Es la hermenéutica analógica o exégesis medieval la que anulando la univocidad y la equivocidad concibe una fusión entre el amor y el saber.

Los pensadores de la modernidad y la posmodernidad no pueden ver la filosofía medieval, como la de San Buenaventura y Raimundo Lulio, como una sabiduría del amor, porque desde su lente amor y saber están separados. Ellos lo ven desde la lente racional en donde el amor no es digno de ser una fuente de sabiduría, sólo lo es lo racional. Y los posmodernos hundidos en la irracionalidad a veces caen en el sin sentido.

San Buenaventura y Raimundo Lulio no tienen en su mente esa escisión, por eso es que el <creer para entender> no lo ven como un problema, al contrario es el fundamento de su filosofía. Puesto que aman, entienden.

Así que tomar nada más a la fenomenología de la religión como la lente idónea para comprender la mística de dos autores medievales, puede resultar infructífero si la pretensión es escudriñar a fondo en los misterios y símbolos cristianos. Ya que el estudio puede quedar solamente panorámico.

Puesto que a la fenomenología de la religión no le interesa Dios bajo ningún sentido, sólo le interesa la experiencia del sujeto, bajo este esquema parcial de interpretación, ¿cómo se puede entender el concepto de gracia?

La fenomenología de la religión puede ser el estudio introductorio que acerca al esclarecimiento de la estructura general de la experiencia mística, pero es indispensable abordar a la hermenéutica analógica enfocando la lente de la interpretación a una ontología y una teología; que es en lo que giraron la filosofía bonaventuriana y luliana.

Para finalmente comprender que la contemplación es la unión que se da en uno, es uno, es. Esto es realizar la experiencia enteramente original de la Presencia.

Y para descubrir en nosotros mismos la tremenda sabiduría que está guardada en el símbolo del amor.

CONCLUSIONES

La experiencia mística se ha presentado a través de la historia como un hecho innegable y debe ser importante indagar acerca de él, de su significación y de su relevancia en la vida misma. Es un asunto reflexivo que no sólo le atañe a la teología y a la mística, sino también a la filosofía, en ese intento de encontrar la verdad y explicar lo desconocido.

La contemplación es el culmen de la experiencia mística y el principal camino que siguen los filósofos y teólogos desde el periodo patristico hasta la edad media. Es la vía de la interiorización, promulgada antes por Sócrates: “conócete a ti mismo” y retomada como ideal gnóstico cristiano en Clemente de Alejandría: *Intellige ut credas, crede ut intelligas*, “entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender”; es la base del pensamiento patristico, tanto de San Anselmo como de San Agustín, siglos más tarde San Buenaventura lo adopta como fundamento de su filosofía.

La escuela de San Víctor es primordial para las bases bonaventurianas, ya que Ricardo de San Víctor consideró que la razón nunca se opone a la fe; argumento que permite, en la filosofía bonaventuriana y lulliana, la fusión entre fe y razón. La fe entonces no reemplaza ni sustituye a la razón, la guía y la educa hacia la verdad y la sabiduría; ambas integradas son el camino que conduce a Dios.

San Buenaventura adopta el ideal franciscano de pobreza y humildad como realización de la vía purgativa, como el vaciamiento de las negatividades del alma para la entrada a la vía iluminativa y contemplativa.

Tanto para San Buenaventura como para Ramón Llull, el hombre es un microcosmos que sintetiza el macrocosmos, idea que retoman del neoplatonismo y que trae atrás el ejemplarismo platónico. Buenaventura lo retoma considerando al ser humano como un vestigio de lo que es el Ser, como la idea ejemplar que es Dios. Todo cuanto existe es como la sombra del ejemplar.

En el ser humano están contenidos todos los atributos o perfecciones del universo, de Dios. Para San Buenaventura, Dios es causa eficiente, ejemplar y final, a la que el ser humano conociéndose a sí mismo debía aspirar.

Así que su *Itinerario de la mente a Dios* es el producto tanto de la reflexión como de la práctica, de los momentos por los que el ser humano va pasando en el proceso de purificación e iluminación hasta llegar a la contemplación.

En este itinerario no está excluida la razón, al contrario el conocimiento es la única escalera por la que se puede ascender a la verdad.

Comienza el itinerario por el conocimiento de las cosas corpóreas, luego por las realidades interiores hasta que la mente se eleva a sí misma para entrar en las verdades que son perfectas.

Buenaventura analiza en este recorrido los símbolos cristianos de la Trinidad y el amor, ubicándolos como los conceptos fundamentales que permiten los grados de ascenso.

Hace una analogía entre el ser humano, como símbolo del microcosmos, y la Trinidad, como símbolo del macrocosmos, y encuentra semejanza en la diferencia.

En el mismo ser humano está el aspecto triádico, en uno mismo está el camino, la verdad y el amor. Que son las tres personas que hacen la unidad en la Trinidad: el camino es el Hijo, la verdad el Padre y el amor el Espíritu Santo.

El Dios trino bonaventuriano es metafísicamente simple, no hay dualidad entre esencia y existencia, hay simplicidad y unidad contenidas o desplegadas en tres personas.

El alma humana tiene seis potencias para elevarse de las cosas exteriores a las internas: sentido, imaginación, razón, intelecto, inteligencia, vértice de la mente o la chispa de la sindéresis.

Estas potencias se vieron menguadas por la ignorancia y el pecado que han reinado en los seres humanos, y justamente los grados de ascenso a Dios corresponden a la purificación de cada potencia.

Conocerse a uno mismo es precisamente ir purificando cada potencia, para dejar de ser ignorantes y tener una mente iluminada.

Del primer grado de ascenso hay que purificar el sentido, ya que todo depende de la percepción, hay que limpiar las emociones negativas que el ser humano tiene por ignorancia para empezar a percibir la belleza, atributo puro y perfecto.

Al segundo grado de ascenso le corresponde la imaginación, y ésta se activa comprendiendo y realizando las tres potencias naturales del alma: memoria, inteligencia y voluntad. Mismas que también asocia con las tres personas de la Trinidad.

Falta página

N° 183

perfecto, uno, omnipotente y absoluto. Propiedades que están contenidas en el sustrato de la mente.

Y así San Buenaventura afirma “si ves todo esto en la pura simplicidad de tu mente, serás iluminado de algún modo por los esplendores de la luz eterna.”

En el quinto grado se realiza el símbolo de la Trinidad y de Cristo. Y se experimenta porque Cristo es el camino. A través del *logos* que representa el ser humano comprende su propia esencia divina. Y así nace el sumo bien que viene del amor puro. Ante tanta belleza y perfección la mente entra en un estupor o contemplación.

“Maravíllate de cómo en Cristo se realiza la unión”.

En el último grado, el sexto; se da la fusión con la esencia de Dios. Simplemente se es amor. Este es el punto culminante, es aquí en donde la mente se trasciende a sí misma fundiéndose con el *logos* divino.

La contemplación sólo es presencia de Ser y sabiduría plena; y reina el silencio.

En Ramón Llull o Raimundo Lulio confluyen varias corrientes de pensamiento, como el avicenismo, aristotelismo, averroísmo, neoplatonismo (Aristóbulo y Filón), cristianismo, sufismo y cábala. Y hay quienes afirman que también tuvo influencia del hermetismo y la alquimia.

Llull intenta con su filosofía cristiana convertir a los infieles musulmanes, pero respeta a los místicos sufíes que eran realmente sabios en la técnica para llegar a la contemplación. Coincide con la mística sufi en que “conociéndose a sí mismo se conoce a Dios”.

El ser humano es el microcosmos en donde se refleja todo el macrocosmos, idea también bonaventuriana. Uno mismo es manifestación divina y Dios se autorevela en nosotros.

El hombre que se conoce se queda perplejo ante la perfección divina y mediante los nombres de Dios se puede penetrar a la verdad de Dios.

Los sufíes hablan de noventa y nueve nombres de Dios que Llull explora como las puertas por donde se puede ascender. Adoptando las cualidades que brotan de cada nombre en uno mismo es como se puede lograr.

Cuando el místico interioriza uno de los Nombres de Dios en su corazón, las cualidades del Nombre se actualizan en él.

La relación de Llull con la *Kabbalah* comienza con el lenguaje, ya que para los místicos judíos el lenguaje es mucho más que un instrumento de comunicación. Las letras tienen vida. Además los místicos judíos también postulan el autoconocimiento como el camino para llegar a Dios.

Llull con todas estas influencias construye un complejo sistema combinatorio. Así como Dios mezcló sabiamente los elementos de la materia, es posible combinar las propiedades esenciales para ascender al conocimiento universal y divino. El ser humano (microcosmos) participa de la esencia divina elemental y conociéndola se conoce el macrocosmos.

Llull explica todas las cualidades, potencias y facultades humanas a partir de la mezcla ordenada y armoniosa de los elementos. Ya que Dios es racionalidad pura. Así entendiendo la mezcla ordenada se puede conocer la esencia. Las tablas combinatorias que crea, le sirven para acercarse a la esencia.

En las tablas combina los atributos divinos que él llama dignidades, que son las formas de ser de Dios, y se pueden convertir en virtudes si el ser humano las realiza.

Tanto los sufíes como los cabalistas llegaron al establecimiento de atributos divinos similares, es como si ambos por distintos rumbos llegaran a comprender la esencia divina.

La pieza clave en este camino de ascenso son los atributos divinos, que son las cualidades o virtudes perfectas que nos dan el ejemplo de cómo ser y actuar en el mundo para purificarnos y llegar a la contemplación.

Para realizar esas dignidades es necesario elevar el alma racional por medio de sus potencias o facultades: memoria, entendimiento y voluntad.

Se conocen los atributos divinos o dignidades, conociéndose a sí mismo. Sin el ejercicio del alma racional, ésta pretensión de unión mística es imposible.

La gramática combinatoria no sólo es una técnica de letras que ayuda a la lógica y a la memoria como muchos autores la conciben, es un arte místico para conocerse a sí mismo, o realizar los atributos divinos y fundirse con Dios. Lo anterior implica elevar la mente a sí misma, como lo explica en su *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*.

Nuevamente San Buenaventura y Raimundo Lulio hablan de un proceso racional en la elevación de la mente a las verdades superiores; el camino místico no tiene que ver con una iluminación instantánea y arbitraria, es un proceso complejo en el que el entendimiento, la racionalidad, representan un papel primordial. Ya que Dios mismo creó nuestro entendimiento a su imagen y semejanza, no se le puede hacer a un lado. Dios es recordable, inteligible y amable.

La misma racionalidad se da cuenta de que el camino son los atributos divinos o dignidades. El hombre existe para amar y conocer a Dios, y esto lo puede lograr a través de sí mismo. Cada dignidad es un símbolo que el hombre, conociéndose a sí mismo, puede interpretar y entender. En este sentido, el propio ser humano es el símbolo del amor micro-macrocósmico.

La contemplación es plenitud y ésta sólo brota cuando conocimiento y amor se unen. Así nace la armonía micro-macrocósmica.

El gozo es la plenitud que el individuo puede alcanzar en el momento en que memoria, entendimiento y voluntad son uno.

La contemplación no es un simple estado mental de anonadamiento y estaticidad, es el culmen del amor, conocimiento y devoción. Es la fusión del *logos* humano y el *logos* divino.

Llull, a diferencia de San Buenaventura, agrega aquí un siguiente paso: la predicación como la realización total del amor, en este caso del amor al prójimo.

Por todo lo anterior es posible concluir que la manera más viable de acercarse a un pensamiento medieval como el de San Buenaventura y el de Raimundo Lulio es a través de una reflexión hermenéutica analógica que permita ir penetrando poco a poco de un nivel de interpretación literal a un nivel alegórico, hasta alcanzar el nivel anagógico.

La hermenéutica analógica es la herramienta fundamental para la comprensión de los símbolos y metáforas cristianas.

La interpretación analógica permite la mediación entre el univocismo y el equivocismo; ya que por un lado permite la comprensión del sentido idéntico y por otro lado de lo distinto, posibilitando la diversidad.

La exégesis que realiza San Buenaventura de los símbolos , alegorías y metáforas cristianas se puede llamar hermenéutica ontológica y poética. La que construye Ramón Llull es una hermenéutica combinatoria y parabólica.

El ser humano interpretándose a sí mismo, como símbolo viviente, se hace intérprete de la creación y de Dios. El microcósmico humano se autointerpreta como el macrocósmico Ser. Cuya esencia es el amor y conociéndolo se da la fusión entre amor y saber, naciendo con esto la contemplación.

Bibliografía

- Abreu Gómez, Ermilo, *San Francisco*, México, Oasis, 1986
- Aguayo, Enrique, *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*; México, Ducere, 2001
- Agustín San, *La verdadera religión*, en *Obras completas*, tomo IV, Madrid, BAC
- Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001
- Aristóteles, *Poética*, México, UNAM, 2000, Edición Bilingüe, 1457
- Badia, Lola y Bonner, Anthony, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio Quaderns Crema, 1993
- Beuchot, Mauricio, *La Hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002
- _____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2002
- _____, Prólogo en *Antología Raimundo Lulio*, México, CONACULTA, 1996
- _____, *Signo y Lenguaje en la filosofía medieval*, México, UNAM, 1993
- _____, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Itaca, 2000
- _____, *Retórica y Lulismo en Diego de Valadés*, en *Studia Lulliana, Maioricensis Schola Lullistica*, Palma de Mallorca Vol. XXXII, 2 1992 Núm. 87
- Buenaventura, San, *De la Vida Perfecta*, Madrid, BAC, 2000
- _____, *Itinerario de la mente a Dios*, en *Experiencia y Teología del Misterio*, Antología, Gómez Chao y Sanz Montes, Madrid, BAC, 2000
- _____, *Obras*, Madrid, BAC, edición bilingüe, 1947
- Cabrera, Isabel, *Fenomenología y Religión en el Estudio de la Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de religiones, Tomo I, Madrid, Trotta, 2002
- Carnals, Vidal, *Historia de la Filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1980
- Cruz Hernández, Miguel, *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March y Editorial Castalia, 1977
- Dempf, Alois, *La concepción del mundo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958
- *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Herder, 1980
- *Diccionario Latino-castellano*, Argentina, Sopena, 1959

- Dupré, Louis, *Simbolismo Religioso*, Barcelona, Herder, 1999
- Eco, Humberto, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 1999
- _____, *Signo*, Barcelona, Labor, 1988
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones, morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad, 2000
- Francisco de Asís, San. *Escritos. Biografías, Documentos de la época*, Madrid, BAC., 1980
- García Font, Juan, *Historia de la Alquimia en España*, Barcelona, mra, creación y realización editorial, S.L., 1995
- García Palou, Sebastián, *Ramón Llull en la historia del ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986
- Gilson, Etienne, *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Pegaso, 1946
- _____, *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires, 1994
- _____, *La Filosofía en la edad media desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1972
- Grondin, Jean, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Barcelona, Herder, 1999
- Guerra Gómez, Manuel, *Historia de las Religiones, Sapientia Fidei*, BAC, Madrid, 1999
- Guerra, José Antonio, *San Francisco de Asís: escritos, biografías, documentos de la época*, Madrid, BAC, 1985
- Guerrero, Rafael, *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, Akal, 1996
- Guy Bougerol, Jacques, *Introducción a San Buenaventura*, Madrid, BAC, 1984
- Ibn 'Arabī, *El Secreto de los Nombres de Dios*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1997
- _____, *Las contemplaciones de los Misterios*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1996
- Illanes, José Luis, Saranyana, Joseph Ignasi, *Historia de la Teología, Sapientia Fidei*, Madrid, BAC, 1996
- Izutsu Toshihiko, *Sufismo y taoísmo Ibn 'Arabī*, Vol. I, Madrid, Siruela, 1997
- _____, *Sufismo y taoísmo*, Vol. II, Madrid, Siruela, 1997

- Larrañaga, Ignacio, *El hermano de Asís: vida profunda de San Francisco*, Madrid, Paulinas, 1980
- Llull, Ramon, *El Libro de las bestias*, Madrid, Editorial SUFI, 1977
- _____, *Libro del amigo y del amado*, Argentina, Aguilar, 1981
- _____, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini S.A., 1996
- _____, *Obra Escogida, Libro de las Maravillas*, Madrid, Alfaguara, 1981
- _____, *Libro de contemplación en Dios*, capítulo 174, en Vega Amador, *Ramón Lull y el secreto de la vida*, Madrid, Siruela, 2002
- _____, *Testamento*, Archivo Hermético 11, Barcelona, Índigo, 2001
- Martín Velasco, Juan, *El encuentro con Dios*, Madrid, Caparrós, 1995
- _____, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, cuarta edición 2001
- _____, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Aquí Ahora, Bilbao, Sal Terrae, 1998
- _____, *El Fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999
- Martínez, Luis M., *Jesús*, México, Administración de la Cruz, 1947
- Merino, José Antonio, *Historia de la Filosofía Franciscana*, Madrid, BAC, 1993
- _____, *Historia de la Filosofía Medieval*, colección Sapientia Rerum, Madrid, BAC, 2001
- Norbert Elias, *Teoría del símbolo*, Barcelona, Península, 1991
- Oltra, Miguel, *La Santísima Trinidad y los dones del Espíritu Santo en Buenaventura*, *Obras*, Madrid, BAC, edición bilingüe, 1948
- Omaechevarría, Fr. Ignacio, *La mística en San Buenaventura*, en Buenaventura, *Obras*, Madrid, BAC, edición bilingüe, 1947 tomo IV
- Panikkar, Raimon., *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, 1999,
- _____, *La Trinidad*, Madrid, Siruela, 1998
- _____, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997
- _____, *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Cuadernos Fe y Secularidad, Madrid, Sal Terrae, 1994

- Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas, La Teología Mística*, Madrid, BAC, 2002
- Rahner, Karl, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979
- Roob, Alexander, *Alquimia y mística*, Londres, Taschen, 1996
- Rousselot, Xavier, *San Alberto, Santo Tomás y San Buenaventura*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1950
- Rubial, Antonio, *La hermana pobreza, el Franciscanismo de la Edad Media a la Evangelización novohispana*, México, UNAM, 1996
- Sahagún Lucas, Juan, *Fenomenología y Filosofía de la religión, Sapientia Fidei*, BAC, Madrid, 1999
- _____, *Dios, horizonte del hombre*, Sapientia Fidei, Madrid, BAC, 1994
- Sholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Argentina, F.C.E. 1993
- Trías Mercant, Sebastià, *Llull*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995
- Urs Von Baltasar, Hans, *Puntos centrales de la fe*, Madrid, BAC, 1985
- Vázquez Alonso, Mariano, *El Universo de la Alquimia*, Barcelona, Ediciones 29, 1995
- Vega Amador, Ramón, *Ramón Llull y el secreto de la vida*, Madrid, Siruela, 2002
- Vianu Tudor, *Los problemas de la Metáfora*, Buenos Aires, EUDEBA, 1971
- Xirau, Joaquín, *Obras de Joaquín Xirau*, México, UNAM, 1963
- Yates, Frances, *Ensayos reunidos, I Lulio y Bruno*, México, F.C.E., 1996
- _____, *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, F.C.E., 2001
- Zwemer, Samuel, *Raimundo Lulio, Primer misionero cristiano entre los musulmanes*, Michigan, Subcomisión Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, 1977
- Zolla, Elémire, *Los místicos de Occidente II*, Buenos Aires, Paidós, 2000