



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

La teología negativa en el pseudo Dionisio Areopagita y el Maestro Eckhart

Una interpretación desde la hermenéutica analógica

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Diana Alcalá Mendizábal

ASESOR

Dr. Mauricio Beuchot Puente

México D.F. Marzo 2010



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.

Quiero expresar mi eterno agradecimiento al Dr. Mauricio Beuchot Puente por compartir conmigo su profundo y sabio conocimiento. Por todo su apoyo...

A la Dra. Elsa Cross por transmitirme un estado interior lleno de gozo y sabiduría...

A la Dra. Greta Rivara por su profunda dedicación a mi trabajo y por todo lo que me enseñó...

Al Dr. Ricardo Blanco por su luz...

A la Dra. Julieta Lizaola por todo su apoyo y su bondad...

A Dafne por transformar mi vida en amor...

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

A Antonio y a Ángel por todo su amor y apoyo...

A Yadira, Santi y Uma por su amor y sus sonrisas...

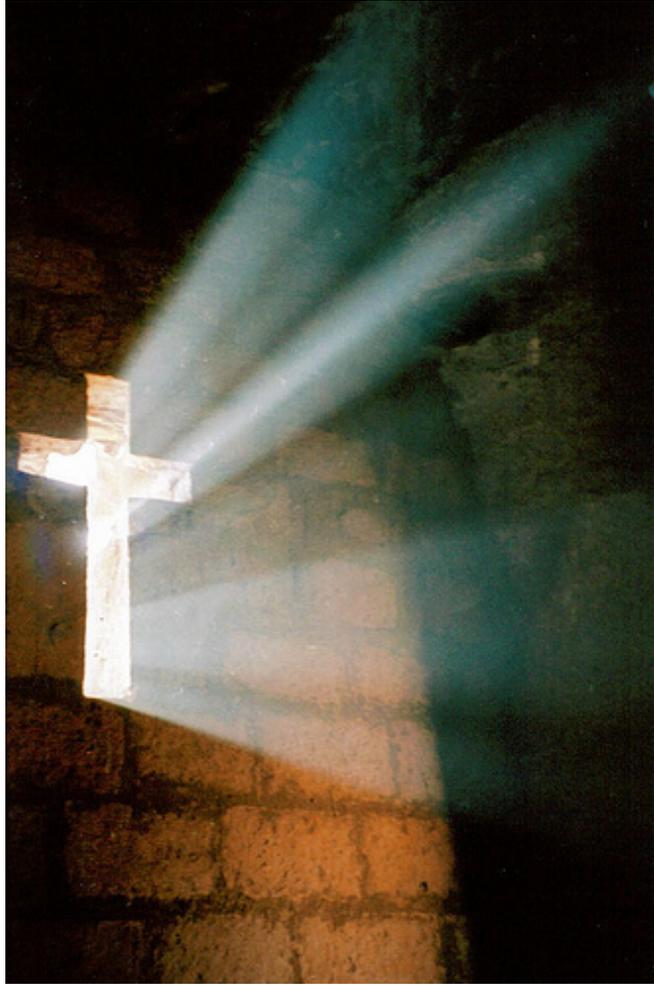
A Lucy, Toñito y Deborah por sus alegres travesuras...

A Juliana, Evelyn y Ana por su cariño y locura...

A Áurea por su amor...

A Cristy por su cariño...

A todos los seres que me han enseñado algo...



“El hombre es Dios en el amor”

Eckhart

Índice

Introducción.....p. 5

Capítulo I

La hermenéutica analógica como la metodología para esclarecer los símbolos.....	11
1. La hermenéutica análogica	
1.1 Breve recorrido histórico de la hermenéutica.....	11
1.2 Introducción a la hermenéutica.....	19
1.3 La analogía.....	22
2. La hermenéutica analógica en el símbolo religioso.....	28
2.1 El símbolo religioso.....	28
2.2 Aproximación hermenéutica analógica del símbolo religioso.....	30

Capítulo II

Los símbolos en el pseudo Dionisio Areopagita.....	40
1. Contexto cultural y filosófico del pseudo Dionisio Areopagita.....	40
1.1 Su ubicación histórica y su obra.....	40
1.2 Influencias filosóficas.....	42
2. La teología negativa como método para llegar a la contemplación.....	50
2.1 Distinción entre lo apofático y lo catafático.....	54
2.2 Los símbolos en el pseudo Dionisio Areopagita.....	69

Capítulo III

Los símbolos en el Maestro Eckhart.....	83
1. Contexto cultural y filosófico del Maestro Eckhart.....	83
1.1 Su vida y su obra.....	83
1.2 Influencias filosóficas y teológicas.....	86

2. La teología negativa.....	97
2.1 Lo apofático y lo catafático.....	97
2.2 Los símbolos en el Maestro Eckhart.....	115

Capítulo IV

La interpretación de los símbolos religiosos desde la hermenéutica analógica.....	129
---	-----

1. La interpretación de los símbolos en la <i>Teología Mística</i> del pseudo Dionisio Areopagita.....	129
1.1 El símbolo y la analogía.....	131
1.2 Jesús y la Trinidad.....	134
1.3 La vía negativa.....	139
2. La interpretación de los símbolos en la vía negativa del Maestro Eckhart.....	142
2.1 El símbolo y la analogía.....	142
2.2 Jesús y la Trinidad.....	145
2.3 La segunda negación.....	148
3. El papel de la Hermenéutica Analógica como método para la Correcta interpretación de los símbolos religiosos.....	150

Conclusiones.....	154
-------------------	-----

Bibliografía.....	162
-------------------	-----

Introducción

El ser humano ha tratado de encontrar la verdad acerca de infinidad de cuestiones, entre éstas se encuentra la experiencia mística y el misterio de las Sagradas Escrituras. Los filósofos, teólogos y místicos de la edad media elaboran complejos argumentos y discursos en donde pretenden explicitar las verdades que están ocultas en los libros de las Sagradas Escrituras. De esta manera leen los textos sagrados a través de una lectura que va más allá de la literalidad de las palabras; interpretan los símbolos, las metáforas y las alegorías por medio de una lectura alegórica y también anagógica. Esto es, interpretan los sentidos ocultos del texto, develando los misterios, descubriendo la gran riqueza de sabiduría.

La interpretación que hacen rebasa la mera exégesis o la interpretación de las palabras para constituir una hermenéutica más simbólica, más rica de significación y en este sentido más rica de la verdad. Los complejos argumentos y discursos de los pensadores medievales no sólo se empeñan en demostrar la existencia de Dios, ellos construyen fuertes teorías ontológicas que posibilitan la comprensión del ser humano.

Estudiar los textos místicos medievales no sólo nos lleva a la idea de Dios, también nos permite recorrer el itinerario por el que pasa la mente del ser humano para llegar a la plenitud y a la experiencia mística de unión; así mismo nos permite analizar los conceptos que llenan la vida misma del individuo; éstos son: el amor, la caridad, la esperanza y el perdón. Conceptos que aunque parecen atributos únicos de la divinidad, son elaboraciones humanas y viven en el individuo.

La idea de Dios como unidad y trinidad contrasta fuertemente con la filosofía de los pensadores greco-romanos y ofrece una nueva perspectiva hermenéutica del universo, un nuevo horizonte de comprensión del pensamiento cristiano. Capaz de iniciar un nuevo pensar filosófico.

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 o los sentidos originales de eso que se está intentando entender o interpretar.

El tipo de hermenéutica que les sirvió a los diversos autores medievales para llegar a las correctas interpretaciones de los símbolos cristianos fue la hermenéutica que utiliza la analogía, como lo hizo Santo Tomás de Aquino y el Maestro Eckhart. En la actualidad el Dr. Beuchot le ha dado vida a lo que él ha llamado hermenéutica analógica, método filosófico interpretativo que le da sentido y dirección a la propia filosofía. A través de la hermenéutica analógica se ha intentado hallar la postura intermedia que permita el correcto entendimiento, es la analogía el punto intermedio entre lo equívoco y lo unívoco de los problemas filosóficos. Ya que ambos extremos interpretativos frenan el verdadero sentido del texto.

Ahora me pregunto: ¿Cómo se pueden interpretar los símbolos cristianos como la Trinidad, el Hijo-Cristo a través de una hermenéutica analógica en algunos textos medievales?

La hermenéutica utilizada en la edad media tendía a ser alegórica. 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 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 símbolo en un texto es la figura central en una hermenéutica analógica, los misterios cristianos están plasmados en símbolos y tanto el pseudo Dionisio Areopagita como el Maestro Eckhart los explicitan alegóricamente bajo una teología negativa.

Mircea Eliade considera que los símbolos revelan una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar. El simbolismo que revela el icono religioso es un hecho significativo innegable, independientemente 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. Eliade dice: Un símbolo revela siempre, cualquiera que sea su contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real.

El símbolo deja de ser fragmentado aislado del mundo para integrarse en un sistema de creencia religiosa. También permite el paso de un nivel de realidad a otro, integrando los planos en la experiencia religiosa. Paso de la realidad humana (microcósmica) a la divina (macrocósmica), unificando la diferencia.

Más aún, la experiencia mágico-religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo. 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.

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. Tampoco valdría interpretarla equívocamente, la solución sería utilizar la postura media que es la analogía para indagar la verdad que ocultan los símbolos cristianos.

La propuesta de esta tesis es utilizar la hermenéutica analógica como la metodología filosófica para acercarnos a la interpretación de los símbolos cristianos, como el de Cristo y la Trinidad; e intentar indagar cuál era el sentido de esos símbolos desde la teología negativa planteada por el pseudo Dionisio Areopagita y el Maestro Eckhart. ¿Qué verdades se plasman en esos símbolos?, ¿qué verdades se pueden descubrir en ellos desde una hermenéutica analógica?, ¿sirve la reflexión hermenéutica-analógica en la formulación negativa de los símbolos?

Antes de entrar al esclarecimiento de los símbolos religiosos, el primer capítulo está dedicado al análisis minucioso de lo que es en sí la hermenéutica analógica con todos los elementos que la componen, esto es, qué es la analogía, los extremos interpretativos, la polisemia, lo semejante, la diferencia, etc. También se hace mención de ciertos detalles históricos del desarrollo de la hermenéutica, así como los elementos que retomaron los medievales en la ardua tarea interpretativa. Todo esto para poder ir definiendo el método que nos permitirá ir develando el símbolo, por tanto en la última parte del primer capítulo exploro el

papel de la hermenéutica analógica en la interpretación del símbolo religioso y el papel de la analogía.

El segundo capítulo está dedicado al pseudo Dionisio Areopagita, en él establezco brevemente las influencias filosóficas que posiblemente tuvo lo que le permitió llegar al planteamiento de su teología negativa como método de unión con Dios y el abandono de uno mismo. Gracias Platón y luego a los llamados neoplatónicos: Plotino, Ammonio Saccas, Porfirio, Jámblico, Proclo y Orígenes, entre otros; se fundamentaron las ideas del Uno, del Ser, del Alma y de Dios que el pseudo Dionisio Areopagita adoptó y readaptó a su propuesta la vía negativa o apofática.

Una vez establecidas las influencias filosóficas, entro en la obra del pseudo Dionisio y hago la distinción entre lo catafático y lo apofático para posteriormente entender la propuesta del Pseudo Dionisio: a través de la vía negativa se llega a la contemplación o a Dios. El abandono, el desconocimiento, ¡Entender no entendiendo!

En este segundo capítulo introduzco algunos versos y poemas de distintas tradiciones religiosas cuya lectura nos abrirá a la grata experiencia de sentir y vivenciar lo apofático para acercarnos a la comprensión de la experiencia de unión a través del vacío. Y finalmente en el capítulo abordo los símbolos religiosos (Cristo y la Trinidad) en el pseudo Dionisio Areopagita. Con toda la intención de penetrar en los símbolos desde la hermenéutica analógica hago una interpretación que va más allá de lo literal cuidando no caer en los extremos interpretativos: el univocismo y el equivocismo.

En el tercer capítulo examino la propuesta del Maestro Eckhart, inicio resaltando algunos aspectos de su vida y obra, lo que me permitirá entender su propuesta de teología negativa. Así mismo las influencias filosóficas y teológicas que tuvo, subrayando principalmente la directa influencia que tuvo del pseudo Dionisio Areopagita y la novedad que introduce a lo apofático: la doble negación y la trascendencia absoluta. Posteriormente analizo la distinción entre lo apofático y lo catafático, para conectar el tema del abandono o vaciamiento con los símbolos cristianos. ¡Hay que vaciarse hasta de Dios!

El cuarto capítulo, la propuesta filosófica final, es la interpretación de los símbolos religiosos desde la hermenéutica analógica. Los símbolos religiosos abren un acceso al misterio de la divinidad y posibilitan el conocimiento si la interpretación es la idónea, ¿qué papel juega la analogía en la tarea interpretativa de los símbolos religiosos?, ¿qué le sucede a los símbolos cuando ambos autores entran en la vía negativa?, ¿qué le sucede a la analogía en la vía negativa?, ¿sirve la hermenéutica analógica como método interpretativo en la vía negativa?

Capítulo I

La hermenéutica analógica como la metodología para esclarecer los símbolos

1. La hermenéutica analógica

1.1. Breve recorrido histórico de la hermenéutica

Cada vez que el ser humano ejerce conciente e inconcientemente su facultad reflexiva y construye respuestas sobre sí y su entorno está interpretando, esto es, le está dando un sentido al mundo. Vive en un constante acto de interpretación de la realidad.

En el sentido más simple hermenéutica se refiere al acto de interpretación y en un sentido 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 disciplina hermenéutica tiene una larga historia, hasta el siglo XVII la palabra hermenéutica adquiere el carácter formal para constituirse como todo un arte o toda una ciencia. Pero en su origen “*μηνεῦειν*: significó expresar (afirmar, hablar), explicar: (interpretar, aclarar) y traducir (trasladar).”²

Los significados que van prevaleciendo en la palabra son expresar e interpretar. En el primer significado: expresar, se da a conocer al exterior el contenido interior, mientras que en interpretar se intenta penetrar al contenido interior. Aunque en ambos se trata de hacer comprensible el contenido mismo.

En la antigüedad griega también se relacionó la etimología de la palabra hermenéutica con el Dios Hermes el mediador entre los dioses y los seres humanos. El hermeneuta es entonces el mediador, el intermediario, el intérprete.

La palabra *hermeneusis* fue tomando distintas acepciones: Filón de Alejandría la entenderá como *logos* enunciado, Clemente de Alejandría la concibe como manifestación del pensamiento.

¹ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Itaca, 2000, p. 15

² Grondin, Jean, *Introducción a la Hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 44

Los elementos religiosos y mitológicos marcaron la pauta para establecer un acto interpretativo más adecuado para el lenguaje mítico y simbólico, que ya no se podía entender en su sentido literal, se necesitó una interpretación alegórica. Así es posible decir que hubo una “mediación de sentido.”³

La práctica de la interpretación de los mitos consistía en encontrar algo más profundo detrás de lo evidente. Aunque se consideró el peligro de precipitarse a la arbitrariedad cuando no se parte del sentido literal.

A Filón de Alejandría (alrededor de 13-54 d. c.) se le considera como el “padre de la alegoría, aunque no define en ningún lugar su método alegórico.”⁴ Filón aplica su alegoresis a los textos del Antiguo Testamento en donde advierte el peligro de una alegorización radical; lo que lo lleva a plantear intuitivamente la primera teoría del carácter universal de lo alegórico.

La preferencia de Filón por la alegoría lo desacreditó porque se alejó de la interpretación verbal de las leyes que practicaban los exégetas judíos de la Torá. En el judaísmo rabínico su interpretación fue totalmente excluida. En cambio fue muy importante para el cristianismo temprano, sirvió como ayuda para la interpretación alegorizante de Jesús y que más tarde, siglo XIX, fue designada con el nombre de tipología. “El propósito era encontrar en el Antiguo Testamento unos <<typoi>>, es decir prefiguraciones de la figura de Cristo.”⁵

Orígenes fue el teórico de mayor peso en la práctica de la alegoría siguiendo a Filón. Aplicó la interpretación alegórico-tipológica en el Antiguo y Nuevo Testamento, así abrió al cristianismo el camino hacia la interpretación simbólica.

³ *Ibid.*, p.49

⁴ *Ibid.*, p.53

⁵ *Ibid.*, p.56

En su obra *De principiis* expone los tres sentidos en que puede entenderse el texto bíblico (literal, moral y espiritual).”⁶

Orígenes tuvo además influencia de Platón y de los neoplatónicos, de quienes conoció el método alegórico que utilizaban para la interpretación de los misterios griegos. El pseudo Dionisio Areopagita fue un hito importante en la historia de la hermenéutica, ya que hace una interpretación simbólica.⁷

San Agustín (354-430) fue un importante teórico de la hermenéutica, y ha sido muy retomado en los estudios hermenéuticos de este siglo por Heidegger, Gadamer y otros. Tanto en las *Confesiones* como en *De Trinitate*, San Agustín aborda cuestiones hermenéuticas y es en *De doctrina cristiana* en donde específicamente elabora un tratado hermenéutico. En donde “hay una base metafórica en su hermenéutica, residente sobre todo en la alegoría.”⁸

San Agustín habla de cuatro sentidos en que puede interpretarse un texto: el primero es el literal o histórico, el alegórico, el sentido tropológico o moral y el anagógico. Estos sentidos de interpretación prevalecen en autores medievales y se analizarán a profundidad cuando se aborde al pseudo Dionisio Areopagita.

Pasando al siglo IX, Juan Escoto Eriúgena (810-875), fue otro gran hermeneuta que también fue el traductor al latín del pseudo-Dionisio. Hace una interpretación simbólica de la realidad en su magna obra *Periphyseon seu De divisione naturae*.

Se dice que “Eriúgena ofrece una desconstrucción de la tradición ontológica latina de Agustín y sus seguidores.”⁹ Hace un análisis de no-ser que más tarde le interesará al Maestro Eckhart. Pone al no-ser como un principio más importante que el ser mismo, para entender a Dios y al hombre a partir de la nada. “Es un nihilismo de la

⁶ Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la edad media*, México, UNAM, 2002, p.11

⁷ El pseudo Dionisio Areopagita será analizado con detalle en el siguiente capítulo.

⁸ *Ibid.*, p.25

⁹ *Ibid.*, p.42

eminencia ontológica, o una metafísica nihilista muy *sui generis*, pues no reniega del ser, solamente lo aborda de manera indirecta y refleja, a través de su opuesto que es la nada.”¹⁰

Es importante hacer mención en la historia de la hermenéutica a la escuela de San Víctor (Hugo, Ricardo, Gualterio, Adán, y Acardo entre otros) ya que “su exégesis bíblica fue preponderantemente alegórica y anagógica.”¹¹

Los Victorinos, sobretodo Hugo de San Víctor en su *Didascalion*, consideran al sentido literal importante para la interpretación si se contextualiza histórica y geográficamente y al sentido alegórico si se le contextualiza dentro de la doctrina.

También Hugo de San Víctor habla del triple sentido en las Sagradas Escrituras: histórico, alegórico y tropológico o anagógico. Para él alegoría significa “discurso ajeno”, porque se dice una cosa y se significa otra. “La anagogía, esto es, la conducción hacia arriba, se da cuando por un hecho visible se declara uno invisible.”¹²

En su *Didascalion* “cuyo subtítulo es *De studio legendi*, esto es, *Del estudio de la lectura o Del esfuerzo por leer*.”¹³ Hugo de San Víctor muestra tres pasos que hay que seguir en la interpretación: *littera, sensus, sententia*. El primero es el literal, el segundo se refiere al sentido que pueden tener las palabras y el último es la enseñanza oculta que debe extraerse de las palabras y de los sentidos de esas palabras.

Hugo al igual que los otros Victorinos insisten en la idea medieval de que el mundo es un libro que se puede interpretar como si fuera un texto, el hombre es el intérprete y el autor del libro es Dios. El ser humano como criatura divina también se puede interpretar así mismo, es el microcosmos en el que está contenida toda la sabiduría del microcósmico universo.

¹⁰ *Ibid.*, p.43

¹¹ *Ibid.*, p.72

¹² *Ibid.*, p.79

¹³ *Ibid.*, p.88

Guillermo de Saint-Thierry (1135) monje benedictino y después cisterciense fue un gran filósofo, teólogo y místico. Siguió muy de cerca a San Agustín y a San Bernardo, él propone “una hermenéutica transformadora”¹⁴, que lleve al hermeneuta al gozo contemplativo y a la oración para conducir al monje hermeneuta a la unión con Dios por el amor. Esto es una “hermenéutica amorosa”¹⁵, que correspondería al nivel místico o anagógico con el que puede interpretar un texto. Su hermenéutica lleva al gozo de la interpretación espiritual.

Thierry de Chartres relaciona la hermenéutica con la retórica, dando cabida a una “hermenéutica dialogal o dialógica”¹⁶ en la que las dos partes o los dos hermeneutas contendientes tienen que argumentar razonablemente a favor de su interpretación. Es decir, resalta la idea de que la interpretación debe probarse y ser convincente.

Otro hermeneuta medieval fue Joaquín de Fiore (1130-1202), quien retoma las formas de interpretación literal, alegórica, tipológica y anagógica. “Pero lo novedoso en él es que aplica su exégesis bíblica a la interpretación del devenir histórico”.¹⁷ Elabora una filosofía de la historia de índole espiritual y también alegórica, utiliza en su obra símbolos numéricos y geométricos que le permiten hacer una interpretación de las Sagradas Escrituras desde la historia. De esta manera augura una vida espiritual de paz y contemplación para el futuro que corresponde a la <tercera época> como él le llama. Joaquín de Fiore imagina un futuro bastante utópico e irrealizable.

“Hasta el siglo XII predominó la hermenéutica alegórica, simbólica, espiritual, que era la hermenéutica de los monjes”.¹⁸ Surge la universidad y la hermenéutica se va haciendo cada vez más literal e histórica.

¹⁴ *Ibid.*, p.92

¹⁵ *Ibid.*, p.96

¹⁶ *Ibid.*, p.107

¹⁷ *Ibid.*, p.115

¹⁸ *Ibid.*, p.129

Beuchot muestra en su libro *La hermenéutica en la edad media*, que a pesar de la transición de la hermenéutica simbólica a la literal del siglo XII al XIII, no se pierde completamente la hermenéutica simbólica, sino que ambas conviven.

En las universidades es notorio el paso de un modo de interpretación al otro, pero en las órdenes de mendicantes como el franciscano San Buenaventura (1217-1279), prevalece la interpretación alegórica de los símbolos. San Buenaventura desarrolla una hermenéutica “ontológica a la vez que poética”¹⁹ Ya que hablaba de la verdad como manifestación del ser y el ser es significación, para él la interpretación “es no sólo caminar en el lenguaje, sino caminar en el ser”.²⁰

El dominico Tomás de Aquino (1225) supo conjuntar la *lectio divina* de los monjes con la *disputatio* o *quaestio* de los profesores. El sentido alegórico con el sentido literal de las universidades. Pensaba que había que ir más allá del sentido literal si se quiere recuperar la verdadera intención del autor. Aunque reconoce que no se puede alcanzar totalmente la intención del autor, esto lo llevó a aceptar la analogía como método interpretativo.

El Maestro Eckhart (1260-1327) fue también otro gran hermeneuta que no sólo se quedó en el sentido literal, sino que intentó traspasar el sentido más profundo, el simbólico. Tuvo gran influencia de San Agustín, del pseudo Dionisio Areopagita y de Santo Tomás de Aquino. Eckhart apela a la vía negativa²¹ como el principal elemento en su hermenéutica.

¹⁹ *Ibid.*, p.139

²⁰ *Ibid.*, p.140

²¹ La vía negativa o apofática se explicará en los dos siguientes capítulos, cuando se aborde al pseudo Dionisio Areopagita y al Maestro Eckhart.

En Eckhart “llegaron a tocarse la mística y la metafísica”, logrando “una ontología hermenéutica”, “además, por ser mística, la metafísica de Eckhart es una metafísica poética cargada de simbolismo y de metáforas”.²²

Raimundo Lulio (1233-1316) también desarrolla una hermenéutica alegórica-simbólica y además parabólica por la introducción de los cuentos y sus parábolas en su arte combinatorio. Más adelante Juan Gerson (1363-1429) continuó con la tarea interpretativa de lo que se oculta más allá de las palabras, de lo simbólico. Y su trabajo lo llevó a la cumbre de la mística.

Es importante mencionar que gran parte del quehacer intelectual del medioevo es justamente un intento por interpretar las Sagradas Escrituras y encontrar la verdad que encierran las alegorías y símbolos. Aunque también surgió y prevaleció la otra vertiente hermenéutica que se inclina más por la interpretación literal e histórica.

“Puede llamar la atención que la universalidad de la hermenéutica se limitaba al ámbito religioso. Para la mentalidad medieval las Escrituras contenían todo lo que había que saber. En este sentido, la interpretación de las Escrituras tenía un carácter universal por definición. En la edad moderna, el ámbito de la lectura y de lo que merecía ser interpretado se iba ampliando”.²³

Otras disciplinas como la medicina o el derecho necesitaron de un nuevo canon metodológico de la interpretación.

En el siglo XVII se ve la necesidad de la existencia de una hermenéutica general, que habría que elaborar en el terreno de la filosofía y que debería ser utilizada por las otras disciplinas. Ya que surge la idea de que todas las ramas del saber implicaban la tarea de interpretar sobretodo textos. Algunos autores como Johann Conrad Dannhauer

²² *Ibid.*, p. 171

²³ Grondin, Jean, *Introducción a la Hermenéutica analógica*, *ob.cit.*, p. 80

(1603-1666), Johann Martin Chladenius (1710-1759) y Georg Friedrich Meier (1718-1777), entre otros, desarrollaron su hermenéutica *generalis*.

Hubo autores que no continuaron con las hermenéuticas generales como Ast y Scheiermacher (principios del siglo XIX). Más tarde durante el siglo XIX viene la centuria romántica y los grandes clásicos de la hermenéutica: Schlegel, Boeckh, y Dilthey; tuvieron gran recelo contra la publicación, sus obras se conservaron gracias a sus alumnos. En cambio Heidegger (1889-1976) constantemente pone en la mesa de discusión su obra y expone sus ideas hermenéuticas en su magna obra *Ser y Tiempo*, en donde propone una hermenéutica de la facticidad.

Después vienen las discusiones posmodernas de la hermenéutica en Gadamer, Habermas, Derridá y Vattimo. En cuyos trabajos se ha relegado a la metafísica y se ha dado un giro ontológico de la hermenéutica con el lenguaje como hilo conductor.

1.2 Introducción a la hermenéutica

La realidad se manifiesta de múltiples formas y su comprensión requiere de una dirección que lleve a los sentidos correctos. La dirección la da la hermenéutica porque permite penetrar y descubrir las manifestaciones ocultas que se pueden encontrar tanto en la realidad como en un texto y hallar el sentido o los sentidos originales de eso que se está intentando entender o interpretar.

“Los medievales vieron como texto la realidad misma, el mundo como un texto cuyo autor es Dios”.²⁴

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 texto. La finalidad del hermeneuta es llegar a la comprensión de lo que está interpretando, valiéndose de ciertos pasos que caracterizan la parte formal de la hermenéutica como ciencia y de cierta habilidad intuitiva que la hacen ser todo un arte.

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, haciéndose una interpretación más subjetivista; a diferencia de ponerle más importancia al autor y al texto haciéndose entonces una interpretación más objetivista.

Beuchot considera que inclinarse exageradamente a cualquiera de los dos extremos es conducirse al caos y no a una correcta interpretación. 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 y la objetividad. Aunque no hay que olvidar que “el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el

²⁴ Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, ob. cit., p.17

autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Nosotros lo hacemos decir algo más, esto es, decirnos algo”.²⁵

Para acercarnos de algún modo a la intencionalidad del autor es necesario contextualizarlo. Conociendo ambos contextos, el del autor y el del lector, se puede llevar a cabo una mejor interpretación.

Es importante aclarar que la “hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir donde hay polisemia”.²⁶ La polisemia es exactamente lo que causa confusión y necesita de una interpretación para poder llegar a la comprensión del verdadero sentido. La pregunta que surge es: ¿cómo se llega a la correcta comprensión?

Los hermeneutas de la edad media consideraron como respuesta a esta pregunta a la sutileza “Santo Tomás de Aquino pide en sus plegarias: dame agudeza para entender, capacidad para retener, modo y facilidad para aprender, sutileza para interpretar, y gracia abundante para hablar”.²⁷

En la actualidad se habla de algunos métodos hermenéuticos en donde la sutileza no es la base, más bien tienen relación con tres momentos: el primero es el de la aplicación que hace el hermeneuta al traducir o trasladar a él mismo lo que pudo ser la intención del autor, esto es la pragmática. El segundo es el de la implicación que es la labor sintáctica que realiza el hermeneuta con el texto considerando las reglas gramaticales, esto es la sintaxis. El tercer momento es el de la explicación para llegar a la comprensión del texto, esto es la semántica.

Beuchot comenta que esta metodología no es cerrada y fija, se va constituyendo en la práctica. Y cuando el hermeneuta intenta traducir o trasladar la intencionalidad del autor, por supuesto que comienza este paso con preguntas: ¿a quién dirigió el texto el autor?, ¿qué pretendía causar en el lector?, ¿qué me dice a mí?, etc.

²⁵ *Ibid.*, p.28

²⁶ *Ibid.*, p.15

²⁷ *Ibid.*, p.16

Las preguntas van abriendo el camino para indagar la verdad, para comprender el texto y se emite juicio hasta que se tiene una o varias hipótesis que se tienen que cumplir. “Se trata de un razonamiento o argumentación de abducción, como decía Peirce, o de conjetura y refutación como decía Popper, o, si se quiere, hipotético-deductivo”.²⁸

En pocas palabras se puede decir que la base de la metodología hermenéutica es el discernimiento de los elementos que intervienen en el acto interpretativo. “La naturaleza de la hermenéutica es ser un arte y ciencia de la interpretación que tiene por objeto la comprensión del texto, con cierta sutileza y penetración”.²⁹

²⁸ *Ibid.*, p.32

²⁹ *Ibid.*, p.34

1.3 La analogía

Se había mencionado que lo idóneo era llegar a una mediación entre la subjetividad y la objetividad. Ya que ambos son los extremos interpretativos que más que acercar al intérprete a la verdad, más bien lo alejan.

La hermenéutica en nuestros días se encuentra en la discusión de cómo no caer en esos extremos y se ha intentado encontrar la postura intermedia que permita el o los correctos entendimientos. Beuchot, rescatando la doctrina antigua y medieval de la analogía, propone la mediación. La analogía es 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”.³⁰ 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”.³¹ 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 o los verdaderos sentidos. 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”.³²

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”.³³

³⁰ *Ibid.*, p.37

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibid.*, p.38

³³ *Ibidem.*

El modelo hermenéutico analógico es la solución ante el problema del relativismo absoluto cuando se creen válidas todas las interpretaciones que nacen de un texto polisémico. Y el otro extremo es el unívoco, de hecho cancelaría la actividad hermenéutica al no haber polisemia en el texto. Por tanto, para que sea posible la hermenéutica y ésta no caiga en equivocismos, es necesaria la analogía.

“Lo análogo tiene un margen de variabilidad significativa que le impide reducirse a lo unívoco pero que también le impide dispersarse en la equivocidad”.³⁴

Lo análogo aunque tiende a la diversidad respeta la diferencia. “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, de conveniencia en algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierde la posibilidad de un conocimiento racional”.³⁵

Se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. “Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional”.³⁶ Pero al fin y al cabo la analogía ayuda a relacionar y estructurar a partir de lo semejante y lo diferente cuando se quiere interpretar y comprender algún texto.

Lo que interesaría destacar aquí es que la palabra analogía implica proporción. Y justamente la proporcionalidad³⁷ de la analogía ayuda a respetar las diferencias, evita caer en los extremos interpretativos y permite llegar a una universalidad proporcional por medio del diálogo.

³⁴ Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2002, p.25

³⁵ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, ob.cit., p. 52

³⁶ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, p. 13

³⁷ Se ha clasificado a la analogía en tres clases: analogía de desigualdad, analogía de atribución y analogía de proporcionalidad. La última clase es la más propia y constituye el modo más perfecto de la analogía. Cf. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, ob. cit., pp. 14-20

“La analogía se presenta sobre todo como procedimiento que opera en un contexto dialógico o de diálogo, ya que sólo a través de la discusión que obliga a distinguir se captan la semejanza y, sobre todo, las diferencias”.³⁸

La analogía alberga en su seno a la metonimia y a la metáfora. La metonimia “es el paso de los efectos a las causas, de las partes o fragmentos al todo, o de los individuos a los universales”.³⁹ Y la metáfora “es la translación de sentidos y referencias”.⁴⁰

A través de la historia, la metáfora⁴¹ 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”.⁴² Y más adelante aclara que “la buena y bella metáfora es contemplación de semejanzas”.⁴³

La metáfora es la expresión de una cosa por otra 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

³⁸ Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid, Caparrós Editores, S.L., 1999, p. 13

³⁹ *Ibid.*, p.18

⁴⁰ *Ibid.*, p.19

⁴¹ 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

⁴² Aristóteles, *Poética*, México, UNAM, 2000, edición bilingüe, 1457 b p. 33

⁴³ *Ibid.*, 1459 a p.37

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.”⁴⁴

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 percibidas 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. Como si toda su alegría consistiera en aprovechar el contorno de las palabras para tomar impulso y luego saltar libremente.”⁴⁵ 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.

Con la metáfora y la metonimia 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.

A través de la figura retórica de la metáfora se puede 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”.⁴⁶

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. Ricoeur le llama símbolo a lo que Peirce le llama icono.

⁴⁴ Vianu, Tudor, *Los problemas de la Metáfora*, Buenos Aires, EUDEBA, 1971, p.103

⁴⁵ Norbert, Elias, *Teoría del símbolo*, Barcelona, Península, 1991, p.75

⁴⁶ Eco, Humberto, *Signo*, Barcelona, Labor, 1988, p. 59

“El símbolo es un signo muy rico, no meramente arbitrario, sino que tiene una sobrecarga de sentido que deposita en los acontecimientos de la realidad y los llena de su contenido significativo”.⁴⁷ 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, llena de riqueza⁴⁸ y también del diálogo.

El símbolo tiene un potencial evocador y religador, además de que constituye un modo de acceso a la verdad. Reúne, ordena, integra y orienta. “El símbolo es epifanía de un misterio presente ausente, puesto que produce un secreto sentido de un orden ausente, presenta una fuerte carga creativa: es energía de descubrimiento y desvelación de lo oculto y de lo lejano en el misterio de lo inaccesible”.⁴⁹

En él aparece un sentido secreto de lo irrepresentable. Él mantiene la pretensión de decir algo. “El símbolo es un decir sin decir”.⁵⁰ Por lo tanto “no hay cosa que necesite más la interpretación que el símbolo ni que, a la vez, la dificulte tanto, por su tesoro escondido de significación”.⁵¹

El mundo del símbolo es de inagotable interpretación, debido a su multivalencia o insuperable polisemia. Conduce a la verdad, pero el que intenta interpretarla adentrándose al símbolo necesita tener precaución, ya que corre el peligro de caer en el equivocismo y en el “todo lo que se interprete se vale”, debido a su gran polisemia. En este sentido, se puede hablar de la característica frágil del mismo. “Es un cristal tintineante y sonoro, pero quebradizo”.⁵²

⁴⁷ Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo, ob.cit.*, p.28

⁴⁸ “Ni siquiera Kant y Hegel, dentro de su revalorización del símbolo, hacen justicia a su potencial y riqueza: lo sitúan en el ámbito del arte y el gusto y, por supuesto, por debajo de la elevación conceptual. Lo que estas cimas del pensamiento no alcanzaron a ver claramente es la riqueza del símbolo: su gran complejidad, polivalencia, potencial hermenéutico y poder de sugerencia metafísica”. Mardones, José María, *La vida del símbolo*, Santander, Salterrae, 2003, p.39

⁴⁹ *Ibid.*, p.97

⁵⁰ Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo, ob.cit.*, p.29

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Mardones, José María, *La vida del símbolo, ob.cit.*, p.107

La otra posibilidad ante su ruptura es caer en el univocismo convirtiéndolo en un ídolo. Éste es blasfemo⁵³ y miente, no muestra la verdad. En cambio el símbolo muestra el camino y posibilita la libertad.

La analogía es justamente la guía que orientará al hermeneuta en la rica tarea interpretativa de los símbolos. Cuidará la fragilidad de éstos y alejará a la interpretación del univocismo y del equivocismo. “El símbolo-icóno es el signo análogo por excelencia; es el cumplimiento de la analogicidad; es la realización de la analogía”.⁵⁴

El símbolo favorece el diálogo y también el silencio, esto es, propicia la reflexión para llegar a la comprensión del hermeneuta y permite la contemplación de las verdades vislumbradas. “La hermenéutica analógica-icónica se centra, pues, de manera más propia, en el símbolo”.⁵⁵

⁵³ Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo, ob.cit.*, p. 69

⁵⁴ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica, ob.cit.*, p.186

⁵⁵ *Ibid.*, p. 189

2. La hermenéutica analógica en el símbolo religioso

2.1 El símbolo religioso

Existen símbolos en todas las manifestaciones religiosas en la historia de la humanidad. Desde símbolos que señalan los elementos de la naturaleza como la luna, el sol, el agua, hasta símbolos geométricos concebidos por el ser humano como cruces, pentágonos, triángulos, estrellas, etc. La característica común de los diversos símbolos religiosos es que “revelan una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar”.⁵⁶

¿En qué se distinguen los símbolos religiosos de los otros símbolos?, ¿cuál es la característica primordial de los símbolos religiosos?

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 evidentemente no es percibida por todos.

El simbolismo que revela el icono religioso es un hecho significativo innegable, independientemente 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 puede vivenciar la experiencia del símbolo en una forma profunda y unificadora, depende del nivel de interpretación en que se lea y experimente el símbolo. Puede hacerse de manera muy literal o profundizar más en la significación y lograr el nivel metafórico o hasta alcanzar la vivencia unificadora llamada por los medievales

⁵⁶ Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones, morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad, 2000, p. 621

contemplación o éxtasis místico. “Un símbolo revela siempre, cualquiera que sea su contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real”.⁵⁷

El símbolo religioso muestra la verdad de su contenido de manera total, también permite el paso de un nivel de realidad a otro. Paso de la realidad humana (microcósmica⁵⁸) a la divina (macrocósmica), unificando la diferencia.

“Más aún: la experiencia mágico-religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo”.⁵⁹

El símbolo muestra niveles profundos de realidad, y el hombre mismo, dándose cuenta de su propio simbolismo, puede conociéndose e interpretándose penetrar cada vez en niveles profundos que le muestran su origen divino.

El simbolismo religioso remite al ser humano hacia el fundamento o raíz de la realidad del mundo. La peculiaridad del símbolo religioso es dar “la conciencia de una dimensión trascendente en todas las experiencias de la vida, la afirmación de una realidad más profunda que subyace a toda experiencia”.⁶⁰

El símbolo no es un simple reflejo de la realidad, sino que revela algo de la riqueza de la realidad, es decir, de su misterio. Revela lo trascendente que no es evidente en la experiencia inmediata, el símbolo abre un acceso al misterio profundo de la realidad. “El símbolo es el lenguaje que cobija al misterio”.⁶¹

⁵⁷ *Ibid.*, p. 627

⁵⁸ Microcosmos y macrocosmos son ideas neoplatónicas que prevalecen a través de algunos padres de la iglesia hasta el periodo medieval y retomadas por algunos pensadores del renacimiento. San Agustín, San Buenaventura y Raimundo Lulio consideraban que puesto que el ser humano es parte de la creación divina, de alguna manera participa de su esencia. Así en el ser humano están contenidos todos los atributos divinos es un microcosmos. Es la huella, vestigio, ejemplo de Dios que es el macrocosmos.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 632

⁶⁰ Mardones, José María, *La vida del símbolo, ob.cit.*, p. 92

⁶¹ *Ibid.*, p. 101

2.2 Aproximación hermenéutica analógica del símbolo religioso

Se había mencionado que la hermenéutica analógica icónica se centra en el símbolo. Y de inmediato nace la pregunta ¿cómo interpretar un texto sagrado?, ¿cómo la hermenéutica analógica interpretará los símbolos religiosos contenidos en textos sagrados?

Ya bastante compleja se veía la pretensión de interpretar un símbolo, cuando éste tiene una gran riqueza de significación y sentido; cuando contiene un gran potencial evocador y religador; cuando constituye un modo de acceso a la verdad. Interpretar un símbolo religioso es aún más complejo, ya que fácilmente se puede caer en los extremos interpretativos dando una sola interpretación como válida y única cayendo en el univocismo o dando infinidad de interpretaciones llegando al equivocismo. Ambos extremos cierran la posibilidad de acercarse a la verdad que encierra un símbolo y también cancelan la visión y el entendimiento de los niveles profundos de realidad y de conocimiento que contienen los símbolos.

El símbolo religioso es la posible puerta de acceso de los niveles profundos de realidad sagrada, la cual es difícil de penetrar y conocer cuando el individuo no ha tenido experiencias profundas e intensas en su vida que tienen más relación con el corazón y el amor que con la racionalidad pura.

La interpretación del símbolo religioso necesita de una sensibilidad especial del hermeneuta que lo acerque más a su propio yo, a su propia sabiduría interna.

Interpretar un símbolo religioso es más complejo que interpretar cualquier otro símbolo debido a que este ejercicio interpretativo requiere experiencias muy profundas, íntimas, personales e interiores del hermeneuta que fácilmente pueden confundirse por ser tan subjetivas y tocar los extremos interpretativos.

Fácilmente se puede caer en alucinaciones personales de cosas que verdaderamente no están escondidas en el símbolo religioso y que pueden ser meras proyecciones personales del hermeneuta. ¿Cómo saber si la interpretación del símbolo religioso es correcta o no?

Justamente la hermenéutica analógica, como ya se había mencionado, habla de la analogía como el elemento que permitirá la orientación del hermeneuta en su tarea interpretativa; ya que cuidará de la fragilidad de los símbolos y alejará al hermeneuta del univocismo y del equivocismo.

La analogía propicia el diálogo y mediante éste es posible abrir foros en donde los hermeneutas puedan intercambiar interpretaciones, analizar las semejanzas, discutir las diferencias y acordar lo que todos o la mayoría consideren como lo interpretable en algún símbolo. De hecho esto es lo que ya sucede en algunos foros actuales tanto filosóficos como religiosos.

Por eso la hermenéutica analógica es la solución ante el problema del relativismo absoluto en un texto polisémico y en un terreno tan frágil y complejo como lo es un símbolo religioso. Entonces ¿cómo acercarse a la hermenéutica de un símbolo religioso? Mediante la analogía.⁶²

“La analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia; entre la univocidad y la equivocidad, aunque participa más de esta última.”⁶³

La analogía permite hacer una interpretación sensata porque resalta la distinción entre lo igual y lo diferente y esto acerca a lo verdadero, a lo que es eso que se está

⁶² “No es de extrañar que la analogía penetrara, más a través de la teología y de la metafísica, que de la lógica. La analogía es, sin duda, asunto que atañe a la lógica primordialmente. Sin embargo, la curiosa coincidencia histórica, que hizo que los tratados primeros de Aristóteles fueran conocidos antes que los posteriores, puede explicar hasta cierto punto, la tendencia medieval a considerar que el lógico se ocupa de lo unívoco y el metafísico de lo análogo. Probablemente también contribuyó a que la teoría de la analogía se extendiese desde la teología a la lógica, y no al revés.” Gamba, José Miguel, *La analogía en general*, síntesis tomista de Santiago Ramírez, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2002, p.55

⁶³ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Itaca, 2000, p. 186

interpretando. Beuchot ve a la analogía como el límite que impide el desborde de la interpretación hacia sus extremos.

La analogía servirá en esta tarea interpretativa de los símbolos religiosos porque permitirá abordarlos con ese límite. Ya que éstos están a su vez “colocados en el espacio limítrofe de lo sagrado y del aparecer.”⁶⁴

Beuchot al referirse a la noción de límite en su hermenéutica analógica ve un pensamiento muy semejante a la noción de límite en el pensamiento de Eugenio Trías en su libro *La edad del espíritu*. Y dialoga con él acerca de su pensamiento analógico o como Beuchot lo denomina: pensamiento de los límites de la igualdad y la diferencia. La noción de límite permite guardar proporciones en el pensar filosófico y establecer un tope al terrible relativismo actual.

Trías en su obra clasifica la historia del espíritu religioso en distintas categorías que se han manifestado a lo largo de las distintas etapas o edades de la historia de la humanidad. A la Edad Media que es la séptima categoría le corresponde la consumación simbólica del espíritu. “El espíritu es el fruto perfecto del acontecimiento simbólico.”⁶⁵

Mediante el símbolo se revela lo sagrado. Y “lo sagrado aparece, en el modo de mantener siempre en reserva algo de sí, o aparece en la forma de no darse nunca definitivamente a presencia.”⁶⁶ El símbolo se revela en su condición de enlace entre la parte simbolizante y la parte simbolizada; ambas partes se unen e integran al símbolo.⁶⁷

En esta séptima categoría se revela la síntesis *ymbálica* y se da el acontecimiento simbólico, y a esta unión Trías le denomina cópula. Así, lo sagrado y su

⁶⁴ Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, Madrid, Caparrós editores, 1999, p. 87

⁶⁵ Trías, Eugenio, *La Edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 2000, p. 313

⁶⁶ *Ibid.*, p. 256

⁶⁷ “Símbolo era en su origen, una contraseña: una moneda o medalla partida que se entregaba como prenda de amistad o de alianza. El donante quedaba en posesión de una de las partes. El receptor disponía sólo de una mitad, que en el futuro podía aducir como prueba de alianza con sólo hacer encajar su parte con la que poseía el donante. En ese caso se arrojaban las dos partes a la vez, con el fin de ver si encajaban. De ahí la expresión *sým-bolon*, que significa aquello que se ha lanzado conjuntamente.” *Ibid.*, p. 23

manifestación simbólica se manifiestan, se dan y de algún modo lo sagrado va a trascender su propia manifestación. El núcleo místico es entonces en esta séptima categoría lo constitutivamente trascendental y trascendente.

“La trascendencia es, ahora, de carácter intermedio, o se produce al filo mismo de la mediedad equidistante de ambos cercos extremos. Es una trascendencia que tiene por localidad y domicilio el cerco fronterizo.”⁶⁸

Lo fronterizo surge del entrecruzamiento o de la intersección entre las dos partes del símbolo, o entre lo sagrado y su revelación manifiesta. Esta idea fronteriza lleva a la noción de límite. “En ese límite mismo, cuyo lugar es el espacio-luz y cuya hora es el instante-eternidad, se produce el acontecimiento Simbólico como tal.”⁶⁹ Se da la unión entre la parte simbolizante y la parte simbolizada, entre presencia y testigo, se da la hierofanía. “El acontecimiento *sym-bálico* da, pues, forma al ser del límite.”⁷⁰

En la unión *sym-bálica* se destaca el carácter amoroso de la cópula. “El amor en toda su riqueza, como deseo inextinguible, como pasión nunca cesada, pero también como efusiva donación, constituye la gran metáfora a través de la cual esa revelación se produce.”⁷¹ Esa función copulativa, amorosa, especificada en el registro del amor-pasión, constituye el exponente existencial que concede al acontecimiento simbólico su plena realización.”⁷² En otras palabras, el símbolo religioso y sagrado se realiza en el amor.

Cada parte simboliza en la otra parte en razón de la trascendencia, se da en ellas una peculiar resonancia *sym-bálica*.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 263

⁶⁹ *Ibid.*, p. 259

⁷⁰ *Ibid.*, p. 264

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibid.*, p. 268

Trías ve que Tomás de Aquino expresó esa resonancia con el término analogía. “Uno y otro son análogos en razón del carácter trascendental y trascendente del ser en el cual coinciden.”⁷³

Las pruebas de la existencia de Dios de Tomás de Aquino muestran el límite que se establece en esta séptima categoría que es la Edad Media. Trías la ve como la etapa fronteriza o eón fronterizo.

Ibn Arabí y Ramon Llull fueron las grandes figuras del mundo islámico que también encaminaron su reflexión y espiritualidad en la analogía. Lo mismo hicieron Francisco de Asís y San Buenaventura en el cristianismo.

La analogía como idea límite marca la frontera entre lo igual o semejante y lo diferente, es pues el cerco⁷⁴ hermenéutico que permitirá interpretar al símbolo religioso. El cual “es la presencia de lo sagrado en el mundo: su manifestación.”⁷⁵

Es posible también ver la idea de límite en la interpretación analógica de los símbolos como la posibilidad de llegar a lo que está más allá, a la transgresión de los límites en el símbolo para llegar a lo que está más allá de la razón, de la pura racionalidad. Para llegar a lo sagrado, a lo religioso.

A la sabiduría sagrada del símbolo religioso no se accede por el ejercicio racional, es indispensable darse cuenta que la racionalidad tiene un límite y que éste tiene que ser traspasado. Y la forma de hacerlo es mediante la analogía. Ésta permite develar la sabiduría que guarda el símbolo.

“El símbolo y el icono son los límites del sentido, porque son los límites de la racionalidad. Pero son también los que nos darán la posibilidad de transgredir y trascender esos límites (para llegar a lo que está más allá de la razón, esto es, lo intuitivo, lo sapiencial, como lo son la metafísica y la religión). Por eso el símbolo y el

⁷³ *Ibid.*, p. 269

⁷⁴ como lo llama Trías

⁷⁵ Trías, Eugenio, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997, p. 22

icono son la tabla de salvación de esos náufragos de la razón que somos nosotros. Son los que nos ayudarán a recuperar lo que no podemos alcanzar con racionalidad, con una razón limitada y finita. Con respecto por el enigma y el misterio, son los que nos salvarán del mar de la sinrazón y del sinsentido, y nos servirán de embarcación, a veces sólo una balsa, para recuperar lo que de razón y de sentido no es dado.”⁷⁶

El mismo límite del símbolo crea un espacio que permite acceder, penetrar, transgredir, pasar y contemplar. “El símbolo nos hace pasar precisamente porque con su cuerpo crea un límite, un espacio de paso, un lugar que es de nadie y es de todos. Mas con respecto a aquello a lo que hace pasar, el símbolo nunca da un conocimiento pleno o exhaustivo sino siempre aproximado y con borrosidades, claroscuro, analógico.”⁷⁷

La noción de límite en el símbolo es entonces lo que abarca la analogía. Y ambos conceptos son las herramientas metodológicas que ayudarán en la tarea interpretativa del símbolo religioso. Otros conceptos sumamente importantes que están presentes en el símbolo religioso y que necesitamos abordar son la idea de unión y amor.

Desde la etimología de símbolo, se ve el carácter de unión que tenían las monedas o medallas en que se usaba la palabra para poder llegar a encajar las partes en que se dividía. La parte que tenía el donante y la que tenía el receptor.

“El símbolo, como su etimología lo indica, significa una conjunción y correlación entre dos partes que se hallan diferenciadas: una de ellas, sensible, perceptible, remite a otra que no puede ser dispuesta ni apropiada, o que se halla en otra parte, y que, sin embargo, deja de traslucirse a través de la parte que puede ser acogida en la percepción o en la audición, o a través de la palabra.”⁷⁸

⁷⁶ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, p.160

⁷⁷ Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica analógica, ob. cit.*, p. 188

⁷⁸ Trías, Eugenio, *Pensar la religión, ob.cit.*, p. 187

El concepto de símbolo implica entonces una unión de partes que en algún momento fueron separadas, pero que deben de volverse a unir, son constitutivas y esenciales. “El símbolo es una de dos partes que pueden unirse, embona perfectamente con la otra. Pero siempre es una parte, que dice relación a la otra. Con todo, a pesar de ser una parte, puede unirse con la otra y darnos un todo completo.”⁷⁹

El símbolo cobra vida o es, cuando ambas partes: icono y ser humano se unen en un espacio de significación. El símbolo cobra sentido cuando alguien lo interpreta. Hay unión y sabiduría.

“El símbolo y el icono, cuando son bien utilizados, pueden tener hasta la capacidad de unirnos con la totalidad del ser, más allá de los límites de nuestro mundo y nuestro lenguaje. Así como el símbolo religioso nos une con el absoluto.”⁸⁰

El símbolo religioso cobra vida cuando se une con el ser humano, se convierte en la puerta de acceso a la sabiduría. El símbolo religioso y el ser humano se unen para hacerse uno con el origen, para unirse con la totalidad, con la sabiduría.

El símbolo religioso une las partes separadas: razón y pasión, razón e intuición, ser humano y Dios, ignorancia y sabiduría, oscuridad y luz, tiempo y eternidad, odio y amor.

“En el símbolo se hallaría el nexo entre razón y pasión. Pues el símbolo tiene por característica poder suscitar siempre emociones, pero se halla abierto al horizonte (lógico) del sentido.”⁸¹ La unión simbólica religiosa le da al individuo la posibilidad de tocar la verdad y la sabiduría cuando lo hace uno con Dios.

Ésta unión con Dios nos lleva al camino de la mística y lleva la tarea interpretativa a un terreno sumamente complejo por su inefabilidad. Pero aún en la

⁷⁹ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo, ob. cit.*, p. 168

⁸⁰ *Ibid.*, p. 169

⁸¹ Trías, Eugenio, *Pensar la religión, ob. cit.*, p. 187

mística podemos encontrar puertas de acceso al conocimiento, éstas son los símbolos religiosos.

La noción de unión en el símbolo también se puede ver en el factor metonímico que tiene el símbolo y que es pasar de la parte al todo y de los efectos a las causas.

La unión que emana del símbolo religioso “conecta los aspectos del hombre, lo une a él mismo con sus propias partes, lo hace entrar a la paz y al gozo.”⁸² La unión trae gozo, el estado perfecto para el individuo que siempre está sufriendo porque sus partes están separadas. La separación duele y la unión se goza. Cuando la razón piensa una cosa y la intuición siente otra distinta, hay separación, no hay acuerdo, no hay unión por lo tanto se sufre. Mediante el símbolo religioso se puede transgredir el límite de la separabilidad de las partes y se puede llegar a la unión de la totalidad del ser.

La analogía permitirá esto, si primero distingue lo semejante y lo diferente, o sea las partes que están separadas y luego aunque predomine la diferencia, rescatará lo igual. Acción que posibilitará la verdadera unión de lo separado con su respectivo gozo.

“El símbolo abre un acceso a una dimensión profunda de la realidad. Nos acerca a los límites, al lado oculto e insondable de la realidad, allí donde mora el misterio.”⁸³

Amor es el otro concepto importante que se presenta en el símbolo religioso junto con el de unión. Y de él se puede decir que es un concepto que tiene que ver con la renuncia del yo para entregarle todo al otro. También tiene relación con la idea de bien, sólo se desea y se procura el bien del otro; así el individuo que ha abierto su corazón y ama, es un ser bondadoso. No puede haber maldad en un ser de amor.

Cuando el ser humano penetra al símbolo religioso se hace uno con la totalidad, esto significa que se hace uno con el amor, hay una renuncia del yo individual para fundirse y entregarse al otro. Para realizarse en el amor, por eso Trías habla de la

⁸² Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo, ob. cit.*, p. 145

⁸³ Mardones, José María, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, SalTerra, 2003, p. 95

realización del símbolo religioso en el amor. En lo sagrado hay amor. “El espíritu de Dios es espíritu de amor.”⁸⁴

La verdad y sabiduría que contienen los símbolos religiosos está sustentada en el amor. “El símbolo toca lo que constituye el manantial profundo del que surge toda capacidad de acción y relación, de libertad y amor.”⁸⁵

San Agustín y San Buenaventura le llaman al amor (*caritas*) el don de la caridad. Para el mundo amar es gozar, no con el goce puro y desinteresado que es propio del amor, sino con el placer egoísta y mezquino que caracteriza al interés. El amor puro de la caridad, del cual hablan San Agustín y más tarde San Buenaventura, no es ese gozo del placer mundano de la sola satisfacción personal. El verdadero amor más tendría que ver con el dar desinteresado, dar porque se desea el bienestar del otro.

“Dar es la función esencial del amor; da sin cansarse, da sin contar sus dones, sin sentir su pérdida, sin fijarse en ellos más que para impregnarlos con su aroma; prodiga sus bienes, da cuanto tiene y posee y, después de darlo todo, o más bien, dándolo todo, se da y se prodiga a sí mismo sin límites, sin reservas, por completo, para siempre.”⁸⁶

“La experiencia del amor, que es sin duda la experiencia más gratificante, es también la experiencia más arriesgada, porque exige entrega y fidelidad, liberación del propio interés, aceptación incondicional de la libertad del otro y, en definitiva, desencadena unos dinamismos que nadie sabe hasta dónde le pueden llevar.”⁸⁷

⁸⁴ Trías, Eugenio, *Tratado de la pasión*, Madrid, A. Mondadori, 1988, p. 58

⁸⁵ Mardones, José María, *La vida del símbolo, ob. cit.*, p. 103

⁸⁶ Martínez, Luis M. (Arzobispo de México), *Jesús*, México, Administración de la Cruz, 1947, p. 145

⁸⁷ Castillo, José María, *Símbolos de la libertad*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 185

Cuando se toca el amor⁸⁸ se accede al gozo, se encuentra paz y contemplación y de alguna manera se es libre.

Acceder a este amor puro es entonces sumamente difícil, los símbolos religiosos, a través de la analogía, son el camino por el cual podemos llegar y realizarlo, no sólo verlo y distinguirlo, sino conocerlo, saborearlo y practicarlo; como algunos místicos nos lo han relatado.

En los siguientes capítulos abordaremos al pseudo Dionisio Areopagita y al Maestro Eckhart, que nos permitirán a través de sus escritos, intentar penetrar en sus símbolos religiosos para ir construyendo una interpretación que se acerque a la verdad de su pensamiento.

La pretensión es ir armando una interpretación desde la hermenéutica analógica, para después verificar si es posible por medio de la analogía penetrar en los símbolos religiosos para develar la sabiduría que encierran éstos.

Sin perder de vista que el pensamiento de ambos autores está planteado a través de la vía negativa o vía apofática. ¿La analogía nos guiará en la interpretación de los símbolos cristianos propuestos por la vía negativa?

⁸⁸ “El objeto de amor es, para el ser finito, el propio Dios, que al ser amor, hace que el hombre ame al propio amor al amar a Dios. Amar significa entonces amar el amor.” Trías, Eugenio, *Tratado de la pasión*, ob.cit. p. 63

Capítulo II

Los símbolos en el pseudo Dionisio Areopagita

1. Contexto cultural y filosófico del pseudo Dionisio

1.1 Su ubicación histórica y su obra

Pseudo Dionisio Areopagita es el nombre dado al autor de una serie de escritos que ejercieron gran influencia en el pensamiento medieval. No se sabe quién fue el autor de esta gran obra, se creyó durante mucho tiempo que fue un discípulo de San Pablo, se le identificó como un miembro del Areópago convertido al cristianismo después de la predicación del Apóstol (*Hechos*, XVII, 34). Hoy día se considera que sus escritos fueron redactados a finales del siglo IV o a comienzos del V.

Algunos piensan que su autor probablemente es un monje sirio o quizá un obispo, por el alto concepto que manifiesta de la dignidad episcopal. “La organización monástica que describe corresponde al siglo V.”¹

Otros lo ubican un poco más tarde, a fines del siglo V o primer cuarto del VI, “el contenido del *corpus dionisiaco*, las influencias patrísticas y sobre todo neoplatónicas que manifiesta, el hecho de que nunca sea citado ni mencionado durante los cinco primeros siglos inducen a asignarle una fecha bastante tardía y, en consecuencia, a no ver en él al convertido por San Pablo.”²

Estudios recientes de lingüística proponen fecha de la redacción de una de sus obras *Los nombres divinos*: “La historia del texto, permite fijar su redacción alrededor del

¹ Fraile Guillermo, *Historia de la Filosofía II*, Madrid, BAC, 1960, p. 166

² Vilanova Evangelista, *Historia de la Teología cristiana, tomo I: de los orígenes al siglo XV*, Barcelona, Herder, 1987, p. 250

año 520 de nuestra era; es esta datación, confirmada por el léxico, la morfosintaxis y los intertextos, la que impide que su autor sea el Dionisio mencionado en los *Hechos de los Apóstoles* (17:34) como el cristiano convertido por San Pablo en su discurso sobre el Dios incognoscible, discurso pronunciado en el Areópago de Atenas.”³

“Han sugerido I. Hausherr y Urs von Baltasar que se podría identificar al pseudo Dionisio con Sergio de Reshaina (†536), quien dominaba tanto el griego como el sirio. Según estos críticos, habría dado su nombre a la traducción siríaca y un pseudónimo al texto griego, igualmente suyo, y que apenas fue conocido a principios del siglo VI. De hecho, son sirios los primeros testimonios sobre la existencia del *Corpus Areopagiticum*.”⁴

Es frecuente referirse a sus doctrinas con los nombres del *Corpus Areopagiticum* o *Corpus Dionysianum*. “El *Corpus Dionysianum* es un esfuerzo para lograr una exposición sistemática del cristianismo.”⁵

El *Corpus Dionysianum* abarca diez cartas y cuatro tratados: *Los nombres divinos*, *Teología mística*, *Jerarquía celestial* y *Jerarquía eclesiástica*.

“El pensamiento contenido en dichos escritos tuvo, a través de las traducciones latinas de Hilduino y Juan Escoto Eriúgena, gran influencia doctrinal y espiritual durante la edad media e incluso en los tiempos modernos.”⁶

Los escritos del pseudo Dionisio guiaron gran parte de la mística cristiana tanto en oriente como en occidente, a él se debe la estructuración, en tres fases del camino de

³ Cavallero, Pablo, ponencia titulada: *La paradoja de los nombres divinos del pseudo Dionisio: nombrar lo inefable*, publicada en las *Actas*, Buenos Aires, UCA, 1998, pp. 75-88. Presentada en IX Jornadas de Estudios clásicos realizadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

⁴ González de Cardedal, Olegario, presentación de las Obras *Completas del pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, BAC, 1995, p. 58

⁵ Fraile Guillermo, *ob. cit.*, p. 168

⁶ Vilanova Evangelista, *ob. cit.*, p. 251

ascenso a Dios: la purgación, la iluminación y la unificación. En el pseudo Dionisio aparece una visión teológica unitaria.

Su obra es una gran exégesis de los símbolos cristianos que va develando las verdades del ascenso en la jerarquía del universo, va emanando sabiduría.

Para el pseudo Dionisio:

“sabiduría es ver el desbordamiento del amor de Dios, hontanar de lo múltiple por la creación para que el hombre corresponda en extático amor de retorno a la unión con el Uno, mar de felicidad. Unidad, procesión o salida, retorno. El padre por el Hijo al hombre; el hombre por el Hijo sube al Padre, y el Espíritu, que es el flujo y reflujo de los dos en conjunción, viento que impulsa las aguas río debajo de creación y las devuelve río arriba en santidad hasta la esencia supraesencial del mar de Dios que es Unidad. Este es el hilo que engarza las perlas de todo el *Corpus Dionisiacum*.”⁷

1.2 Influencias filosóficas

El fondo filosófico del pseudo Dionisio Areopagita es el neoplatonismo ateniense que corregido en sentido cristiano va a subrayar vigorosamente la trascendencia divina.

El neoplatonismo es un sistema de filosofía idealista y espiritualista tendiente al misticismo. Floreció en el mundo pagano de Grecia y Roma durante los primeros siglos de la era cristiana. Su nombre deriva del hecho de que sus principales representantes obtuvieron su inspiración de las doctrinas de Platón.

⁷ González Cardedal, *ob.cit.*, p. 61

El neoplatonismo se originó en Egipto, fue ampliamente influenciado por los ideales religiosos y las tendencias místicas del pensamiento oriental.

Para entender el sistema neoplatónico, así como también entender la actitud del cristianismo hacia él,

“es necesario explicar la doble finalidad que movió a sus fundadores. Por un lado, el pensamiento filosófico del mundo helénico había probado ser inadecuado para la tarea de la regeneración moral y religiosa. El estoicismo, epicureísmo, eclecticismo y aún el escepticismo se habían fijado, cada uno, la tarea de hacer felices a los hombres y, cada uno a su turno había fallado. Entonces surgió la convicción de que el idealismo de Platón y las fuerzas religiosas del oriente podrían unirse bien, en un movimiento filosófico que daría definición, homogeneidad y unidad a todos los esfuerzos del mundo pagano por rescatarse a sí mismo de la ruina que lo amenazaba. De otro lado, la fortaleza, y desde el punto de vista pagano, la agresividad del cristianismo, comenzaban a desarrollarse.”⁸

Llegó a ser necesario, en el mundo intelectual, imponerse a los cristianos, mostrando que el paganismo no estaba totalmente en bancarrota y, en el mundo político, rehabilitar el politeísmo oficial del Estado proporcionando una interpretación de él, que debería ser aceptable en el ámbito de la filosofía.

El estoicismo especulativo había reducido los dioses a personificaciones de fuerzas naturales; Aristóteles había negado definitivamente su existencia; Platón se había reído de ellos. Era momento, además de que el creciente prestigio del cristianismo

⁸ Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media, Desde los orígenes patrísticos hasta el final del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1972, p. 32

debiera ser opacado por una filosofía que, invocando la autoridad de Platón, a quien los cristianos reverenciaban, no sólo mantuviera a los dioses, sino que hiciera de ellos parte esencial de un sistema filosófico. Este fue el origen del neoplatonismo.

Sin embargo, se debe añadir que en tanto la filosofía que surgía de estas fuentes era platónica, no desdeñaba el apropiarse de elementos del aristotelismo y aún del epicureismo, articulándose en un sistema sincrético.

Los más importantes pensadores considerados como precursores de la Escuela Neoplatónica son Plutarco, Máximo, Apuleyo, Enesidemo y Numenio. El último mencionado, que floreció hacia el fin de siglo segundo después de Cristo, tuvo una influencia directa e inmediata sobre Plotino, el primer neoplatónico sistemático. Filón el judío, quien destacó en la mitad del siglo primero, fue también precursor del neoplatonismo.

Ammonio Saccas (242 d.c.) se considera el fundador de la Escuela neoplatónica, no dejó escritos, tuvo una extraordinaria influencia sobre Plotino y Orígenes.

Plotino (205-270 d.c.) nació en Egipto, fue el primer filósofo sistemático de la escuela neoplatónica. Fue discípulo de Ammonio Saccas diez años y luego enseñó filosofía. Escribió 54 tratados, fueron editados por Porfirio en seis grupos de nueve *Enéadas*. Él considera que la verdadera fuente de la realidad está sobre nosotros y no debajo. Es el Uno, el Absoluto, el Infinito, es Dios.

Porfirio (233-303 d.c.) fue devoto discípulo de Plotino, fue el autor de *eisagoge* o *Introducción a las categorías de Aristóteles* y de otras obras como *Contra los cristianos*. En donde afirma que “uno debe comenzar el proceso de perfección adelgazando el velo de la materia (el cuerpo), que se mantiene entre el alma y las realidades espirituales.

Entonces, como medio de posterior avance, uno debe cultivar la contemplación de sí mismo. Una vez que la etapa de contemplación de sí mismo ha sido alcanzada, el siguiente progreso hacia la perfección depende de la consulta de oráculos, adivinación.”⁹

Jámblico, nació en Siria, fue discípulo de Porfirio, tuvo una firme comprensión de los principios especulativos del neoplatonismo y modificó profundamente las doctrinas metafísicas de la escuela. Enfatizó el factor mágico o teúrgico en el esquema neoplatónico de la salvación.

Proclo fue el más sistemático de todos los neoplatónicos, conocido como “el escolástico del neoplatonismo” por intentar sistematizar y sintetizar los distintos elementos del neoplatonismo por medio de la lógica aristotélica. Proclo fue el último gran representante del neoplatonismo, ya que en el año 529, por un edicto de Justiniano, las escuelas filosóficas en Atenas fueron clausuradas.

El neoplatonismo sin lugar a dudas influyó en los pensadores cristianos quienes casi desde el principio de la especulación encontraron en el espiritualismo de Platón una poderosa ayuda para defender y mantener una concepción del alma humana que el materialismo pagano rechazaba, pero que la iglesia cristiana aceptaba irrevocablemente.

El filósofo cristiano Nemesio (que tuvo su auge hacia el 450), asumió por entero el sistema neoplatónico. Al mismo tiempo hubo elementos del neoplatonismo a los que recurrieron con fuerza los herejes, especialmente los gnósticos.

“El escritor cristiano cuyo neoplatonismo tuvo más amplia influencia en la posteridad, y que además reprodujo con mayor convicción las doctrinas de la escuela, es el pseudo Dionisio Areopagita.”¹⁰

⁹ *Ibid.*, p. 48

¹⁰ *Ibid.*, p. 56

Otra importante influencia que tuvo el pseudo Dionisio fue Orígenes (185-253 d.c.), quien ha sido considerado “el mejor alegorista de la exégesis cristiana de Alejandría.”¹¹

Orígenes fue discípulo de Ammonio Saccas y condiscípulo de Plotino. Su vida estuvo consagrada a la predicación y a la exégesis de la escritura. La obra exegética de Orígenes a pesar de que muchos de sus libros no han llegado hasta nosotros, es gigantesca, no sólo por su extensión, sino también por la amplitud de su información, Orígenes utiliza preciosos datos que le ofrecían la exégesis rabínica y las tradiciones no canónicas y esotéricas. Para él la escritura entera, el antiguo y Nuevo testamento tiene un sentido espiritual, que hay que interpretar para llegar a la contemplación.

“Para Orígenes todo es espiritualidad, aun la misma filosofía neoplatónica, estoica y pitagórica, que utiliza como instrumentos para explicar el misterio de su fe.”¹²

La vida espiritual corresponde a un proceso continuo de comprensión espiritual de la Escritura. Según las etapas del progreso espiritual (que él propone), según la transformación interior del alma, se revelan los aspectos siempre nuevos del verbo divino: los nuevos nombres del verbo se hacen inteligibles.

Como su sistema teológico, el método exegético de Orígenes está dominado por la noción de revelación progresiva y de educación lenta y gradual de las criaturas espirituales.

“Orígenes, como cristiano, no puede resignarse a considerar el texto sagrado como objeto petrificado, propio de un museo. La palabra de Dios es viva, dinámica, presencia de Dios en todo tiempo.”¹³

¹¹ Vilanova Evangelista, *ob.cit.*, p. 188

¹² Orígenes, *Escritos espirituales*, Madrid, BAC, 1999, p. XVI

Orígenes es el primero en aplicar el término “*theánthropos* o Dios-hombre, y en atribuir a la naturaleza humana de Cristo las propiedades de su divinidad o a la inversa.”¹⁴

Con su sistema discursivo de Biblia y cosmología platónica, Orígenes pretende solamente mostrar el camino de retorno a Dios. “Dionisio Areopagita seguiría espiritualmente este itinerario de caída y ascenso, círculo de creación, redención y glorificación.”¹⁵

Otra influencia que tuvo el pseudo Dionisio Areopagita fue San Gregorio de Nisa, quien fue discípulo de Orígenes y obispo de Nisa. Fue el gran teólogo del concilio de Constantinopla frente a saberes arrianos y macedonianos. “Gregorio hace teología mística; sin embargo, este aspecto ha sido olvidado hasta bien entrado el siglo XX. En él se inspiró el pseudo Dionisio Areopagita.”¹⁶

Gregorio parte de la gnosis alejandrina, esfuerzo para alcanzar la unión con Dios por vía de conocimiento (*gnosis*), pero disiente de los teólogos alejandrinos afirmando que sólo por la perfección de amor recobramos la «imagen y semejanza de Dios» en que fuimos creados, y ahora somos recreados por el bautismo, que es muerte y resurrección.

Plotino fue cantera de inspiración como maestro del neoplatonismo. A Gregorio le sirve de expresión para el ascenso o retorno purificante del alma hacia Dios y la unión con Dios por amor. “Éxtasis para Plotino es el salto del abismo entre la criatura (alma) y Dios, infinitamente trascendente. Por amor se alcanza al Uno donde el entendimiento no puede llegar.”¹⁷

¹³ *Ibid.*, p. XIX

¹⁴ *Ibid.*, p. XVI

¹⁵ *Ibid.*, p. XXII

¹⁶ Martín, Teodoro H., presentación de San Gregorio de Nisa, *Semillas de Contemplación: Homilias sobre el cantar de los cantares y vida de Moisés*, Madrid, BAC, 2001, p. XVIII

¹⁷ *Ibid.*, p. XX

Gregorio intenta explicar de modo alegórico los misterios de Cristo y de la Iglesia. Filón había escrito la *Vida de Moisés* como ejemplo para el pueblo judío, así Gregorio influenciado por Filón hace de Moisés el prototipo del santo cristiano. Y dice: «Al gran Moisés comenzó Dios apareciéndosele por la luz; luego, hablando con él en la nube. Después, cuando Moisés era más sublime y perfecto, vio a Dios en las tinieblas.» (Homilía 11)

Gregorio hace una analogía de estas tres etapas por las que pasa Moisés con las tres etapas que ya habían indicado Orígenes y Plotino para llegar a la unión con Dios.

Así la vida de Moisés corresponde a las tres edades de la vida interior. En las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* se propone Gregorio tratar acerca de la tercera etapa «el Cantar de los Cantares» ya que en esta etapa es posible encaminarse místicamente por la senda de lo divino. «Entremos en el santo de los santos, que es el Cantar de los Cantares. Por la oración sublime de estas canciones tenemos acceso a los más profundos misterios.» (Homilía 1).

Tiniebla, para San Gregorio, es relación al conocimiento y deseo de ver a Dios. Y la verdad fundamental de la espiritualidad es para él: «Le conoceré cuando comprenda que no puede ser comprendido» (Homilía 6).

“Lo que desarrollará luego el pseudo Dionisio Areopagita hablando del «rayo de la tiniebla»,”¹⁸ es decir, Dios es inaccesible, porque es infinito.

En la ausencia es gozo de experiencia, certeza y seguridad de su presencia. «No conocemos la grandeza de la naturaleza divina por lo que de ella comprendemos, sino por lo que excede de toda capacidad humana de entender.» (Homilía 11)

¹⁸ *Ibid.*, p. XXXV

Llega San Gregorio a la conclusión de que hay otro conocimiento por el cual salvamos la distancia entre el limitado conocer humano y la infinita esencia de Dios. « La naturaleza divina es totalmente incomprensible. Aquí se conoce sólo por amor.» (Homilía 9).

Las afluentes del pensamiento del pseudo Dionisio Areopagita son de origen no sólo eclesiástico con los alejandrinos y Gregorio de Nisa, sino también judío con Filón y helenista con Plotino y Proclo. En él confluyen distintas corrientes de pensamiento, lo que hace su obra una riquísima fuente de conocimiento y sabiduría.

2. La teología negativa como el método para llegar a la contemplación

El pseudo Dionisio se inspiró en Gregorio de Nisa para establecer su *Teología mística*¹⁹, la cual sintetiza toda su obra y tiene su propia y especial práctica metodológica negativa, que le permitirá alcanzar el estado de unión con la divinidad.

“La *Teología mística* es una obra de guía espiritual. Dionisio, el maestro, instruye a su discípulo Timoteo diciéndole cómo penetrar en el silencio, en la vacuidad, la nada, el vacío. Debe imitar a Moisés, (aquí nos encontramos con la influencia de Gregorio de Nisa), que subió a la montaña y penetró en la nube pero no vio a Dios –puesto que nadie ha visto jamás a Dios-, sino sólo el lugar donde mora Dios.”²⁰

Dionisio tiene en la *Teología mística* un agudo sentido de la absoluta trascendencia de Dios. Pero no lo concibe como Aristóteles, perdido en una lejanía inaccesible para el hombre. Por el contrario, hace resaltar la idea cristiana de un Dios que es a la vez principio y fin, y que está presente en todas las cosas. No obstante, el fondo neoplatónico se refleja en su concepto del retorno del hombre a su principio. Su mística incluye una etapa ascética preparatoria y tiende a lograr un conocimiento directo de Dios y a unirse con él por la intuición. Su objetivo es lo invisible y lo inefable.

“Procede por medio de alegorías, símbolos y analogías para llegar a conocer lo invisible por su proporción con lo visible. Los judíos no fueron capaces de pasar del

¹⁹ “No hay tratado tan corto con tan larga influencia en Occidente como la Teología mística del Areopagita, síntesis o germen de todo el *Corpus Dionisianum*... La Teología mística, este librito que habla de Dios por vía de silencio, nos pone en los umbrales del cielo. Teología, para Dionisio, es sinónimo de Biblia, hablar con y de la palabra de Dios; mística significa el admirable descubrimiento del misterio, infinito más que los cielos y los mares. Queda el alma abismada, sin palabras, encantada, y al volver a la tierra su mirada exclama: ¡Nada! Nada como aquello, nada se le parece, es el inefable. *Αποφημι* : yo niego que lo mejor de este mundo se pueda comparar con aquel Bien. No, no me digan palabras que no alcanzan la verdad. Déjenme en silencio cantar sus alabanzas. Apofática, mística, silencio vivencial.” Areopagita Pseudo Dionisio, *Obras Completas, Teología mística*, Madrid, BAC, 1995, p. 369

²⁰ Johnston William, *Teología mística, La ciencia del amor*, Barcelona, Herder, 1997, p. 49

sentido literal de la Escritura. Los cristianos penetran en las alegorías y en los símbolos de la liturgia para hallar un sentido más recóndito y misterioso. Pero Dionisio insiste en la insuficiencia del conocimiento discursivo para llegar a Dios.”²¹

Dionisio aspira a otro conocimiento más alto, íntimo y misterioso, por comunicación directa del entendimiento con la divinidad.

El pseudo Dionisio Areopagita menciona en otra de sus obras la *jerarchia ecclesiástica*, tres grados de perfección que posibilitan la comunicación directa con Dios. El primer grado es la purificación sensible, consiste en el ascetismo, en la liberación de la materia y en el desprendimiento absoluto de los sentidos y de las cosas sensibles. Se trata de una depuración del conocimiento racional. Es necesario que el alma se desprenda de todas las imágenes y de toda actividad intelectual. Con ello se logra el silencio místico. El alma purificada queda silenciosa, sumergida en una oscuridad luminosa, la cual sirve para prepararla a la segunda etapa. La iluminación es el segundo grado, en la cual el alma entra en contacto con el mundo celeste, inteligible, recibiendo ya una comunicación o un reflejo de Dios. Finalmente se llega al último grado: la perfección, unión o santificación. El alma llega al conocimiento de las realidades ocultas bajo el velo de los símbolos. Esta es la verdadera contemplación. Pero el término de la ascensión del hombre hacia Dios no es simplemente intelectual, ni contemplativo, sino la verdadera unión con Dios. El alma sale de su oscuridad y se une plenamente por amor al inefable.

“Esta contemplación no es solamente activa por parte del alma, sino también pasiva, en cuanto que recibe la comunicación de Dios y se verifica por una <simpatía> inexpresable. Es una ciencia divinísima superior a toda inteligencia y <fruto de la íntima

²¹ Fraile Guillermo, *Historia de la Filosofía II*, Madrid, BAC, 1960, p.179

unión con una luz sublime, que irradia sobre el alma y la hace capaz de sumergirse en las profundidades insondables de la divina sabiduría>.”²²

El principio y motor de este proceso ascendente que eleva el alma hacia las cosas superiores es el amor, el cual hace salir al hombre de sí mismo, olvidarlo y abandonarlo todo hasta llegar al término, que es el conocimiento y la unión inefable con Dios.

Este conocimiento místico requiere una sintonía o comunión con lo divino, que suelen llamar “pasividad”, es decir, actitud receptiva, disponibilidad sin pertenecerse a sí mismo. Pasividad que es radicalmente opuesta a quietismo perezoso y abandono a los instintos como ocurre a los pseudo-místicos. Por tanto, el místico sale de sí mismo, “pierde su alma” y entra en éxtasis.

“Éxtasis, para Dionisio es ante todo unión con Dios, divinización. Son términos usados por los neoplatónicos, pero con diferente sentido. El éxtasis plotiniano consiste en una liberación moral de la mente a fuerza de adentrarse en la propia alma, entrar dentro de sí en ascesis liberadora de la mente conforme al mito de la caverna. En sentido parecido lo entienden Orígenes y San Gregorio de Nisa. Para Dionisio, en cambio, el éxtasis consiste en salir de sí y adherirse a lo sobrenatural, a Dios mismo. El éxtasis nos sitúa más allá de la inteligencia, creando una ruptura radical consigo mismo.”²³

El éxtasis o unión con lo divino se da en el instante en que se sale de uno mismo, se da cuando la persona se abandona a sí misma y se vacía. Cuando se ha logrado la purificación del primer grado de perfección: la liberación sensible o de la materia. Es la

²² *Ibid.*, p. 182

²³ González de Cardedal Olegario, en presentación *Obras completas del pseudo Dionisio Areopagita*, *ob.cit.*, p. 91

purificación del alma por el desprendimiento absoluto y brota el silencio místico y el amor al inefable.

A este “salirse de sí mismo”, abandonarse y vaciarse es a lo que el pseudo Dionisio llama vía negativa. Y es el método que utiliza para llegar a la contemplación o unión con Dios en su teología negativa.

El pseudo Dionisio toma de Plotino la comparación de “renunciar a todas las cosas, como escultores esculpen las estatuas. QUITAN todo aquello que a modo de envoltura impide ver claramente la forma encubierta. Basta este simple despojo para que se manifieste la oculta y genuina belleza.”²⁴

Lograr entonces la divinización mediante el conocimiento de Dios es el hilo de oro que entreteje las obras completas del pseudo Dionisio Areopagita. “Pero la manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender.”²⁵

Conocer a Dios por el no saber es para la teología negativa un punto fundamental. “Por eso San Dionisio dijo: el conocimiento más divino de Dios es el que se conoce por medio del desconocimiento.”²⁶

La teología negativa planteada por el pseudo Dionisio Areopagita sienta las bases para que siglos más adelante en la historia otros autores vuelvan a retomar este método negativo. El autor anónimo inglés del siglo XIV que escribió *La nube del no saber*, dice: “nadie puede pensar a Dios mismo. Por tanto, dejaré a un lado todo lo que puedo pensar y elegiré lo que no puedo pensar como objeto de mi amor. ¿Por qué? Porque Dios puede sin

²⁴ (MT 2.1025 B. corresponde a *Enéadas* I, 6,9). *Ibid.*, p. 90

²⁵ *Ibid.*, p. 85

²⁶ Texto anónimo inglés del siglo XIV, *La nube del no saber*, Barcelona, Herder, 1999, p. 125

duda ser amado, pero no puede ser pensado. Por medio del amor podemos captarlo y retenerlo, pero jamás por medio de las ideas.”²⁷

Conocer por el desconocimiento narra el proceso dialéctico que se da a través de la teología negativa. “Atraviesa la espesa nube del no saber con el dardo afilado del amor anhelante y no pienses en abandonar bajo circunstancia alguna.”²⁸

En palabras del propio pseudo Dionisio: “Despójate de todas las cosas que son y aún de las que no son y serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de las tinieblas de la divina supraesencia.”²⁹

“La manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender.”³⁰

La teología negativa del pseudo Dionisio Areopagita sostiene que el único saber posible acerca de Dios es el “no-saber”, del mismo modo que en el neoplatonismo.

2.1. Distinción entre lo apofático y lo catafático

El pseudo Dionisio está conciente de que la vía negativa no sería posible de alcanzar sin el otro camino que está también presente en la vida: éste es la vía afirmativa. El proceso de conocimiento del ser humano y Dios es dialéctico, se afirma y luego se niega, se encuentran semejanzas y luego desemejanzas.

²⁷ *Ibid.*, p. 42

²⁸ *Ibid.*, p. 43

²⁹ Areopagita, Dionisio, *Teología Mística, Obras completas, ob.cit.*, p. 371

³⁰ Areopagita, Dionisio, *Los Nombres de Dios, Obras completas, ob.cit.*, p.339

A la vía afirmativa se le ha denominado catafática y a la vía negativa, apofática.

<Conocer por el desconocimiento>, describe el movimiento de la conciencia entre lo catafático y lo apofático. Algunos teólogos-místicos-filósofos de la Edad Media retoman nada más la vía afirmativa para llegar al conocimiento de Dios: San Buenaventura³¹, basa su pensamiento en la teoría llamada ejemplarismo, ésta ve a Dios como causa ejemplar y a la creación y al ser humano como vestigios de Dios. Dice en su *Itinerario de la mente a Dios*: “Toda criatura, por su propia naturaleza, es imagen y semejanza de la eterna sabiduría.”

Si el individuo se purifica elevando las potencias de su alma: memoria, entendimiento y voluntad (asociadas cada una de ellas a la Trinidad); y conoce con él los dones gratuitos dados al hombre: fe, esperanza y caridad; entonces se asemejará más a Dios, lo conocerá y se unirá a él, esto es, alcanzará la contemplación.

En otras palabras purificándose el individuo podrá por vía afirmativa o catafática hacerse más semejante a su ejemplar, a su creador, a Dios. Podrá hacer más suyos los atributos divinos: bondad, sabiduría, omnipotencia y podrá unirse por semejanza a Dios.

San Buenaventura sólo utiliza la vía catafática como metodología para llegar al conocimiento y unión con la divinidad. Sin embargo otros teólogos místicos vieron que este proceso de unión tiene una parte que también es fundamental: la vía apofática o negativa. Como el pseudo Dionisio Areopagita y el Maestro Eckhart.

³¹ Juan de Fidanza, llamado posteriormente Buenaventura nació en Bagnorea (Italia) hacia 1217. Tomó el hábito franciscano, en 1273 fue nombrado cardenal y murió en 1274. Illanes, José Luis, Saranyana, Joseph Ignasi, *Historia de la Teología*, colección Sapientia Fidei, Madrid, BAC, 1996, p.59

Así, es necesario purificarse y llegar al conocimiento de los atributos divinos y hacerlos de uno mismo, ser bondadosos, ser sabio; pero no quedarse ahí, sino trascenderlo todo. “Conocer por el desconocimiento.”³²

Entonces el camino de ascenso se convierte en un proceso dialéctico³³ entre lo catafático y lo apofático, entre lo afirmativo y lo negativo³⁴. En el cual la purificación de las emociones es importante para conocer y acceder a las verdades esenciales y a los atributos divinos (lo catafático) y abandonarlo todo, vaciarse a sí mismo y trascender (lo apofático). Así, “toda afirmación a lo divino con relación a nuestros conceptos requiere a la vez una negación respecto a la trascendencia de Dios.”³⁵

La vía apofática es la metodología que le permite al pseudo Dionisio lograr el abandono de uno mismo, el vaciamiento del individuo para elevarse, trascender y llegar a Dios. La negación³⁶ en la vía apofática no es la anulación, la desaparición en sentido negativo; es la negación de lo afirmativo que te lleva a trascender. “La negación, inseparable de la afirmación, no es privación, sino agrandar la afirmación hasta el infinito.”³⁷

³² “Dios puede ser conocido por el desconocimiento (non-connaissance)”. Lossky, Vladimir, *La notion des “Analogies” chez Denys le pseudo-aréopagite*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 5 (1930) p.304

³³ “Notons d'abord que la question se limite à un seul aspect du problème de la connaissance de Dieu: le mouvement dialectique des deux théologies. Il y va simplement du fait que, dans la théologie affirmative, on «descend à partir du premier des êtres», tandis que, dans la négative, on «monte à partir des tout derniers êtres».” Vanneste, J. *Le mystère de Dieu*, Desclée de Brouwer, Bruxellis, 1958, p. 77

³⁴ Le premier mode de connaissance, la «théologie affirmative» est présenté dans les *Noms divins*, tandis que le second mode, la «théologie négative», est exposé dans la *Théologie Mystique.*” *Ibid.*, p. 32

³⁵ González de Cardedal Olegario, en presentación *Obras Completas del pseudo Dionisio Areopagita*, *ob.cit.*, p. 71

³⁶ “Les négations doivent s'entendre divinement selon la transcendance et non selon l'insuffisance. C'est bien parce que la negation ne doit pas se confondre avec une insuffisance, une privation, qu'il ne peut y avoir contradiction entre affirmations et négations. Il est au-dessus des privations.” Corbin, Michel, *Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys*, “Revue des sciences philosophiques et théologiques” 69 (1985): 41-76. p. 57

³⁷ González de Cardedal Olegario, en presentación *Obras Completas del pseudo Dionisio Areopagita*, *ob.cit.*, p. 73

“La negación dionisiana no será un simple reverso de la afirmación. La negación de la negación (la hipernegación)”³⁸ La hipernegación es un término de Michel Corbin y éste hace referencia a una negación doble que escapa a convertirse en una afirmación en la teología negativa del Areopagita. De una negación “por encima (hyper) que designa una proposición negativa más alta por trascendencia, ella es entonces doble.”³⁹ *Hyper* designa lo que trasciende, lo que pasa por encima.

Esta vía negativa no nace solamente en el pseudo Dionisio Areopagita, es una idea que viene del siglo IV de los neoplatónicos, -sobretudo de los teólogos griegos llamados capadocios- cuya doctrina sobre la incomprendibilidad de Dios tuvo gran resonancia en toda la teología mística subsiguiente. Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, supieron a través de sus profundas oraciones y lecturas contemplativas de la Sagrada Escritura que Dios es el misterio de misterios que mora en la luz inaccesible o en la oscuridad impenetrable.

Gregorio de Nisa, en su libro *Vida de Moisés*, dice que “debemos tomar ejemplo del gran hebreo que nos dio las leyes, que subió a la montaña y penetró en una nube de oscuridad. Moisés lo dejó todo, incluso el pensamiento, para adentrarse en lo desconocido y encontrar a Dios. No existe otra forma de que el hombre pueda conocer lo divino.”⁴⁰

La teología de la negación conocida también con el nombre griego apofática, viene de los neoplatónicos y alcanza su punto culminante a finales del siglo V con la divina oscuridad del pseudo Dionisio Areopagita.

³⁸ Yébenes Escardó Zenia, *Figuras de lo imposible: atisbos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, tesis de doctorado en filosofía, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006, p. 43

³⁹ Corbin, Michel, *Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys*, ob. cit., p. 56

⁴⁰ Johnston William, *Teología Mística*, ob.cit., p. 32

Así procede Dionisio en la *Teología mística*:

“Conviene alabar la negación de modo muy diferente a la afirmación. Afirmar es ir poniendo cosas a partir de los principios, bajando por los medios y llegar hasta los últimos extremos. Por la negación, en cambio, es ir quitándolas desde los últimos extremos y subir a los principios. Quitamos todo aquello que impide conocer desnudamente al incognoscible, conocido solamente a través de las cosas que lo envuelven.”⁴¹

Se trata finalmente en la vía apofática de quitar todo lo que no permite que conozcamos a Dios. Quitar para conocerlo verdaderamente porque sólo se le ha intentado conocer a través de las cosas afirmativas que se han dicho y que se han creído que él tiene y es. Dionisio deja ver en esta parte una crítica a la vía afirmativa como el único método de conocimiento. La afirmación sólo “lo envuelve”, sólo tapa su verdadera esencia. La vía apofática permite revelar “los misterios que están más allá de todo conocimiento, aún más allá de la incognoscencia, en las tinieblas más que luminosas del silencio.”⁴²

La negación de la vía apofática planteada por Dionisio dista de la noción clásica aristotélica: “1. La afirmación es la enunciación que atribuye una cosa a otra. 2. La negación es la enunciación que separa una cosa de otra...3. Luego es evidente que para toda afirmación hay una negación opuesta, y para toda negación una afirmación opuesta.”⁴³

⁴¹ Areopagita Dionisio, *Teología Mística en Obras Completas, ob.cit.*, p. 374

⁴² Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés en Semillas de Contemplación*, colección clásicos de espiritualidad, Madrid, BAC, 2001, p. 252

⁴³ Aristóteles, *Peri Hermeneias, El Organon*, México, Porrúa, 1987, p. 51

Dionisio no plantea una substitución de un atributo divino afirmativo por uno opuesto negativo.⁴⁴ La vía apofática dionisiana no es la anulación sino el trascender el atributo divino haciéndolo cada vez más grande hasta que llegue al desconocimiento. Como el mismo Dionisio dice en una carta: “No consideres el no saber como privación, sino como trascendencia.”⁴⁵

“Dans son traité des Noms divins, le pseudo-Denys réfléchit sur l'emploi des noms privatifs en Dieu: il déclare que la négation au sujet de Dieu n'est pas une simple privation mais exprime l'éminence d'un au-delà absolu. Ceci marque la supériorité de la négation à l'égard de l'affirmation: au lieu de procéder par les sens ou par l'intelligence, la négation abstractive opère dans le domaine transcendant de l'au-delà de l'intelligence. Comme elle est négation totale, l'aphairesis conduit logiquement à un non-connaître. C'est à moins ce qu'elle promet de réaliser, en vue de nous unir au Transcendant.”⁴⁶

La teología apofática culmina entonces con el “conocer por el desconocimiento”, “el desconocimiento total es un conocimiento del trascendente”.⁴⁷

Conocer y unirse a Dios se logra a través del abandono del entendimiento y de todo lo que el ser humano es. ¡Entender no entendiendo! Estas palabras resuenan a través de la tradición apofática de Dionisio. Para conocer con sabiduría divina se debe abandonar el conocimiento ordinario, se debe penetrar en la nube, se debe desconocer.”⁴⁸

⁴⁴ “Apophatic denial is indeed not `Aristotelian negation’”, Turner Denys, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 38

⁴⁵ Areopagita Dionisio, *Cartas en Obras Completas, ob.cit.*, p. 383

⁴⁶ Vanneste, J. *Le mystère de Dieu, ob. cit.*, p. 124

⁴⁷ “L'inconnaissance totale est une connaissance du Transcendant!”, *Ibid.*, p. 180

⁴⁸ Johnston William, *Teología Mística, ob. cit.*, p. 18

El abandono del entendimiento es bajo la vía negativa, el ir más allá, la trascendencia de o la superación. No es en ningún modo la aniquilación o en sentido privativo como lo dice Dionisio, porque si se entendiese así, habría tal anulación de la experiencia de la conciencia que ni siquiera se percataría el individuo de su ser ni de la presencia divina.

Nuevamente se ve aquí la importancia de ambas vías⁴⁹ la afirmativa y la negativa, el entendimiento ejerce toda su potencia, se ilumina a tal grado que pasa de su afirmación a su negación, trascendiéndose a sí mismo. Y así “en la inmersión en la oscuridad más allá de todo razonamiento, no solamente no encontramos pocas palabras, sino también ausencia de palabras y de razonamiento. El proceder es el camino de la negación.”⁵⁰

Ausencia del razonamiento lógico y cotidiano, abandono de la mente son las fases que se presentan al final del recorrido de la *Teología Mística*.⁵¹

San Juan de la Cruz retoma la vía negativa del pseudo Dionisio Areopagita aludiendo también a la ausencia del razonamiento, en su obra *Subida del monte Carmelo* dice: “para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión, ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento, íntimamente sosegado y acallado,

⁴⁹ “La vía catafática es la fase del proceso que te lleva a la vía apofático” Fisher Jeffrey, *The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius*, *The Journal of Religion*, Vol. 81, No. 4 (oct, 2001), Publisher by the University of Chicago Press, p. 546

⁵⁰ Stein Edith, *Caminos del conocimiento de Dios. La teología simbólica del Areopagita y sus supuestos prácticos*, en *Escritos Espirituales*, Clásicos de la Espiritualidad, Madrid, BAC, 2001, p. 81

⁵¹ “La *Teología Mística* es el título de un tratado de Dionisio el pseudo-Areopagita, que describe la serie reglada de los métodos que conducen a Dios: travesía del lenguaje, pero también del pensamiento, que, por superaciones sucesivas de la afirmación y de la negación, y más profundamente, por desprendimiento de todas las imágenes, que lleva a una cierta extenuación de lo pensable y lo decible donde se realiza una unión con lo que está más allá de toda esencia y de todo conocimiento.” Libera Alain de, *Pensar en la Edad Media*, Barcelona, Anthopos, 2000, p. 233

puesto en fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios.”⁵²

Lo apofático en la *Teología Mística* del pseudo Dionisio Areopagita lleva al abandono, al vaciamiento, a la trascendencia y al silencio. Los siguientes versos y poemas muestran la vivencia del vacío y permiten comprender de alguna manera el abandono al que hace referencia el pseudo Dionisio Areopagita. Tal vez los místicos no requieren explicación de la experiencia apofática, pero los individuos que no hemos llegado a la experiencia mística podemos acercarnos a lo apofático a través de la escritura, a través de versos y poemas que describen la vía apofática para llegar a la Unión mística con el Uno o el Absoluto, experiencia que caracterizan como inefable, pero que algunos artistas de las letras se esmeran por poner en tinta y papel.

La grata experiencia que viene de la lectura de los siguientes versos y poemas de distintas tradiciones religiosas nos permitirá comprender, sentir, saborear y vivenciar lo apofático y la experiencia mística de abandono a la que hace referencia el pseudo Dionisio Areopagita:

La vacuidad es como Dios

Hombre, si estás vacío, el agua manará de ti

Como si brotara de la fuente de la eternidad.⁵³

Se contempla a Dios en el abandono

⁵² De la Cruz, Juan, *Subida del monte Carmelo*, en *Obras Completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2003, p. 260.

⁵³ Silesius Angelus, *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela, 2005, p. 81

Con ojos serenos el ángel contempla a Dios.

Yo lo haré más intensamente si me abandono a Dios.⁵⁴

Cuanto más abandono, tanto más divinización

Los santos están embriagados de la divinidad de Dios

En la medida que se han perdido y sumergido en Él.⁵⁵

El abandono más místico

El abandono captura a Dios. Sin embargo abandonar a Dios mismo

Es un abandono que pocos hombres comprenden.⁵⁶

La aniquilación de sí mismo

Nada como la aniquilación de ti mismo te eleva por encima de ti.

Quien más se aniquila más divinidad posee.⁵⁷

El profundamente abandonado

El hombre profundamente abandonado es eternamente libre y uno.

¿Puede haber aún distinción entre él y Dios?⁵⁸

Versos de Angelus Silesius, alias de Johannes Scheffler (1624-1677) nacido en Breslau, Silesia, sus versos recorren los grandes temas de la mística cristiana.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 86

⁵⁶ *Ibid.*, p. 107

⁵⁷ *Ibid.*, p. 112

⁵⁸ *Ibidem.*

Los siguientes versos son de Laleshviri o Lalla, genio de la poesía mística del siglo XIV, pertenece a la tradición del Shivaismo tántrico de Cachemira.

Por una práctica asidua,
aquello que se ha desplegado ampliamente se reabsorbe,
aquello que está dotado de forma y cualidades
con el vasto vacío se ha íntimamente fundido,
incluso el vacío ha desaparecido,
sólo queda entonces lo Inefable.
Tal es, oh Brahmin, la verdad a obtener.⁵⁹

La palabra, el pensamiento, lo inmanente, lo trascendente, nada son
en ese lugar
El silencio, los *mudra* para nada dan acceso a Eso
Ni siquiera la Consciencia y la Energía ahí están.
Si algo queda ahí, entonces, he ahí la Verdad
que conocer y realizar.⁶⁰

No hay ni Tú ni yo, ni contemplado ni contemplación,
Solamente, Aquel que todo ha creado, y en el olvido se ha
Perdido.

⁵⁹ Verso 1. de la sección: La inexpresable no-dualidad o la enseñanza suprema. *Cantos Místicos de Lalla*, en Lal Ded: *The great Kashmiri Saint-poetess*, editor Dr. S.S. Toshkani, New Delhi, Kashmir Education, culture and Science Society, 2000, p. 240

⁶⁰ Verso 2. Lal Ded, *The great Kashmiri Saint-poetess*, ob. cit., *Ibidem*.

Si los ciegos ahí no ven nada profundo,
Los sabios, que lo supremo han reconocido,
En Él se han fundido.⁶¹

La vía del conocimiento
Como una huerta es.
Rodéala de un seto de paz, de dominio y de actos justos.
Entrega tus acciones pasadas
Al origen del que surgieron,
Saliendo del círculo de causas y efectos.
Pronto alcanzarás la vacuidad.⁶²

He agarrado y retenido por la brida
El corcel de mis pensamientos.
Y, por una ardiente práctica,
He unido los alientos.
Entonces el ser que está oculto, habiéndose derretido,
Todo por mí se ha extendido,
Y en el vacío, un vacío se ha absorbido.⁶³

⁶¹ Verso 3. *Ibidem.*

⁶² Verso 60 de la sección: La acción y el Tiempo, *Cantos Místicos de Lalla, ob. cit.*, p. 389

⁶³ Verso 81 de la sección: El aliento y la energía ascensorial, *Cantos Místicos de Lalla, ob. cit.*, p. 399
Lalla también llamada Lallesvarí por los Shivaitas y Lal Didí o Lal Dêd por los musulmanes, esta yogini vivió en Cachemira entre 1300 y 1400 y fue contemporánea del gran sufi syid Ali Hamadânî que convirtió Cachemira al Islam en 1380.

Lalla pertenecía a la religión Shivaita, pero es posible que hubiera tenido la influencia del sufismo y que hubiera conocido a célebres sufíes. Su Guru se llamaba Sad Mol no era Shivaita. Muy pronto Lallâ debió de alcanzar el estado místico en el que él se encontraba cuando se encontraron. Casada en una noble familia

Nāgārjuna de la rica tradición sánscrita de la vía media (madhyamaka) del budismo mahāyanā (siglo II-III), en el sur de la India, cerca de Amarāvati. Dice:

“Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las conjeturas. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad, y se obsesionan con ella, éstos son incurables.”⁶⁴

“Me postro ante Gautama que, lleno de compasión, enseñó la verdadera doctrina: la que lleva al abandono de toda conjetura.”⁶⁵

“La vacuidad (śūnyatā) como la verdadera naturaleza de todo lo existente.”⁶⁶ Es la característica misma de los fenómenos.

“...la compasión y vacuidad son los que llevan al despertar.”⁶⁷

Ibn 'Arabī (1165-1240 d.c.) de la tradición mística sufi dice:

“Dios me hizo contemplar la luz del silencio al aparecer la estrella de la negación y me dejó sin habla. No quedó un solo lugar en todo el universo en el cual no estuviera

de Cachemira, encerrada por su suegra, Lalla erró como asceta, cantando y danzando, enteramente desnuda, según se dice. Cuando se le reprochaba su indecencia ante los hombres, ella respondía que sólo son hombres aquellos respetuosos de Dios y, visto que su número era escaso, no valía la pena vestirse... Pero un día, viendo a lo lejos a Syyid'Ali, salió corriendo y se escondió en la casa de un panadero gritando: ¡ he visto a un hombre !
Musulmanes e Hindúes recitan ambos, todavía hoy, sus versos llenos de un extraño encanto y musicalidad. Kishwar Madhu, *Traditional Female Moral Exemplars in India*, India, Association for Asian Studies, Inc., 2001, p. 368.

⁶⁴ Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*, Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro, Madrid, Siruela, p. 119

⁶⁵ *Ibid.*, p. 203

⁶⁶ Arnau, Juan, *La palabra frente al vacío, Filosofía de Nāgārjuna*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 59

⁶⁷ *Ibid.*, p. 154 (frase del Ratnāvalī)

inscrita mi palabra, ni se ha compuesto escrito alguno que no procediera de mi propia substancia. Luego me dijo: El silencio es tu realidad esencial.”⁶⁸

Zhuangzi o Zhuang Zhou metafísico místico taoísta de mediados del siglo IV de nuestra era, originario de Meng, China. Su doctrina se basaba en las enseñanzas de Laozi en su obra *Dao de ping* o *Tao te king* (Dao: la Vía o lo absoluto) Dice:

“La nociva influencia de la actividad discriminatoria de la mente es tan poderosa que hasta en su mínima expresión puede, en cualquier momento, hacer que un hombre se aleje de la Vía.”⁶⁹

“¿Cuál es el significado de «sentarse en el olvido»? Significa que todos los miembros del cuerpo se disuelven, y las actividades de las orejas y de los ojos [o sea las actividades de todos los órganos de los sentidos] quedan abolidas, de modo que el hombre se libera de su forma y de su mente, y se une y unifica con lo Omnipresente [o sea la Vía, que todo lo impregna]. Esto es lo que llamo «sentarse en el olvido»”.⁷⁰

“Olvido de lo interior y exterior del yo, xu, el vacío, un estado espiritual y metafísico en que nada obstruye la omnipresente actividad de la Vía.”⁷¹

“La Vía viene al «vacío» [o sea a la Mente carente de ego]. [Ese] «vacío» de la Mente es lo que llamo «ayuno de la Mente».”⁷²

“Mira dentro de esta sala cerrada y verás cómo su interior vacío produce una claridad radiante. Todos los bienes del mundo vienen a residir en esta quietud. Si por el

⁶⁸ Ibn 'Arabī, *Las contemplaciones de los Misterios*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1994, p.51

⁶⁹ Izutsu, Toshihiko, *Sufismo y taoísmo, Laozi y Zhuangzi*, Vol. II, Madrid, Siruela, 1997. p. 59

⁷⁰ *Ibid.*, p. 64

⁷¹ *Ibidem*. “la palabra vacío no debe ser entendida, en este contexto, en un sentido puramente negativo, el vacío debe relacionarse con lo Omnipresente”.

⁷² *Ibid.*, p. 67. La idea básica es que, cuando un hombre se encuentra «sentado en el olvido», con la mente completamente vacía, las cosas van a su «vacío» carente de ego, exactamente como son, como van y vienen en el proceso cósmico de la transmutación.

contrario, [tu mente] no está quieta, te hallarás en estado de lo que llamo «sentarse al galope».”⁷³

“«sentado en el olvido», con la mente completamente vacía, las cosas van a su vacío carente de ego exactamente como son, como van y vienen en el proceso cósmico de la transmutación.”⁷⁴

“Hay una cosa, amorfa pero completa, silenciosa y vacua, se mantiene sola, inmutable. Circula por doquier, sin detenerse jamás. Puede ser considerada como la Madre del mundo. No conozco su nombre. A modo de pseudónimo, la llamaré «Vía».”⁷⁵

“La Vía es una vasija vacía. No importa cuánto la utilices, nunca podrás llenarla.”⁷⁶

Lo apofático no sólo está presente en la *Teología Mística* del pseudo Dionisio Areopagita. La vía negativa lleva al abandono y al vacío a otros autores cristianos como a Angelus Silesius. Del hinduismo (shivaismo tántrico) Lalleshvari o Lalla experimenta un vasto vacío que incluso llega hasta la desaparición. El budista Nāgārjuna resalta el necesario abandono de todas las conjeturas para penetrar en el vacío. El místico sufi Ibn 'Arabī de la religión islámica afirma que para contemplar la luz del silencio hay que aceptar la negación. El taoísta místico Zhuangzi propone liberarse de la mente «sentarse en el olvido» para unirse y penetrar en la Vía o el absoluto. El vacío (ayuno de la mente) permite la claridad radiante de la unión con el absoluto.

⁷³ *Ibid.*, p. 68

⁷⁴ *Ibid.*, p. 67

⁷⁵ *Ibid.*, p. 112

⁷⁶ *Ibid.*, p. 131

La vía negativa está presente en la mayoría de los caminos de ascenso a Dios de casi todas las religiones. Lo apofático es la otra parte que completa el camino dialéctico de ascenso. Es la parte que completa el ciclo de unión. Es la parte que le permite al individuo borrar los límites de su individualidad y le permite fundirse con el todo. Los distintos místicos citados anteriormente pueden mediante el abandono de sí mismos y de su mente, penetrar en el vacío, en el absoluto. El vacío en este sentido no es la negación o ausencia de todo, muy por el contrario, es la trascendencia y el absoluto.⁷⁷

La vía apofática permite quitar todo lo que estorba para conocer a Dios, “conocer por el desconocimiento”, vaciarse y trascender.⁷⁸

⁷⁷ “Las religiones de oriente denominan a este primer principio «vacío». Vacío no significa «nada», sino que es la expresión del primer principio.” Fernández, Ramos, *Vacío-Pleno, La infinitud eterna manifestada en la realidad cósmica y humana*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2006, p.35

⁷⁸ “Entramos en el Vacío-Pleno sólo cuando superamos el egoísmo” *Ibid.*, p. 63

2.2 Los símbolos en el pseudo Dionisio Areopagita

La obra del pseudo Dionisio Areopagita está llena de variados símbolos y éstos lo llevan a la fundamentación de una *teología simbólica*.⁷⁹ El rayo de la tiniebla, la luz, el espejo, el silencio, el cuerpo, la encarnación del verbo, el bautismo, el amor, el agua el pan y vino de la eucaristía, el óleo de la unción, Rayo supraesencial, invisible Rayo, divino esplendor, el fuego, inteligencias celestes, el corazón, los instrumentos sagrados atribuidos a los seres-inteligencias en el Cielo, las vestiduras sacerdotales, los cetros, las lanzas, el viento, la figura del león, el buey, el águila, el misterio trinitario y Cristo, por nombrar algunos.

Todos estos símbolos que utiliza el pseudo Dionisio tienen el potencial evocador y religador que es característico en el símbolo religioso. A través de éstos se esconde una riqueza de significación y un sentido secreto de lo irrepresentable.

El símbolo religioso abre un acceso al misterio profundo de la realidad, crea también un espacio de paso que posibilita llegar a la verdad.

La luz, el agua, el fuego, el viento son los elementos materiales naturales que le permiten hacer referencia a realidades espirituales. Los símbolos permiten un puente entre la realidad humana y la realidad divina.

“Las vestiduras sacerdotales significan la disponibilidad para encaminarse espiritualmente hasta la divina y misteriosa visión consagrando a ella toda la vida... Los cetros simbolizan el poder y soberanía con que llevan a perfección todas las cosas... Las lanzas representan la habilidad de separar las cosas desemejantes, la aguda

⁷⁹ Obra a la que el pseudo Dionisio hace referencia, pero que no se ha encontrado.

claridad y eficacia de sus poderes de discernimiento...El viento significa espíritu del aire y muestra cómo los seres-inteligencias viven en conformidad con Dios.”⁸⁰

“La figura de león indica el dominio poderoso e indomable... el símbolo del buey indica la fuerza y el poder, la capacidad de abrir hondos surcos de conocimiento donde caigan las fecundas lluvias de los cielos... el águila significa la realeza, el lanzarse rauda a lo más alto, el vuelo veloz, la agilidad, disposición, rapidez, agudeza para descubrir el alimento.”⁸¹

La luz, el fuego, el rayo simbolizan la sabiduría y la verdad divina; la luz ilumina la tiniebla y la oscuridad, la sabiduría de Dios quita la ignorancia humana. En este sentido, la luz del conocimiento libera a los seres que se encuentran sumidos en la tiniebla de la ignorancia.

Esta idea de la luz de la sabiduría que ilumina la tiniebla y la oscuridad viene tal vez de Platón y del mito de la caverna, expuesto en el libro VII de *La República*, ya que en este diálogo Platón juega simbólicamente con estos dos contrarios: luz-oscuridad, en él explica la división de la realidad en mundo sensible y mundo de las ideas. La caverna es el mundo de las sombras, hay oscuridad, esto representa la ignorancia y la luz del sol que alcanza a penetrar representa la idea del bien. Este mito expone la misión del filósofo, quien sale del mundo de las sombras, asciende al de las ideas.

Conocer la verdad en el contexto Dionisiano implica irse iluminando con el divino rayo. La luz por lo tanto es un símbolo muy importante en la vía afirmativa o

⁸⁰ Dionisio Areopagita, pseudo, *La Jerarquía celeste* en *Obras completas del pseudo Dionisio Areopagita*, *ob. cit.*, p. 182

⁸¹ *Ibid.*, p. 183

catafática de la teología del pseudo Dionisio Areopagita. La gran pregunta es ¿qué le sucede al símbolo de la luz cuando se llega a la etapa de la vía negativa o apofática?

El símbolo de la luz abordado por el pseudo Dionisio trazó una concepción distinta en los trabajos filosóficos, estéticos, artísticos, arquitectónicos y espirituales de la edad media. En la arquitectura por ejemplo, se esforzaron por crear verdaderos espacios sagrados en donde mediante algunos símbolos, incluido el símbolo de la luz, intentaron revelar al alma humana lo no manifiesto, constituyéndose un arte unitario. Ya que la magia del símbolo está en la unión entre lo manifiesto y lo no manifiesto.

La altura de las catedrales simboliza el intento de unirse al altísimo. Las figuras geométricas tienen un profundo simbolismo de perfección. Las cúpulas simbolizan el cielo. Algunas catedrales desarrollan una estructura en cruz que simbolizan las partes del cuerpo de Cristo.

El simbolismo arquitectónico del templo romántico de la Edad Media se relaciona con la luz. Toda iglesia medieval tiene su cabecera orientada hacia oriente. El simbolismo subyacente es que el altar, situado en la cabecera, debe estar del lado donde aparecen los primeros rayos de luz del alba. En el altar está Cristo y Cristo es la luz del mundo que ilumina al hombre y le saca de sus tinieblas.

El hombre permanece en su noche hasta que la luz de Cristo le ilumina espiritualmente, como hace la luz solar desplazando la noche al amanecer.

Así que no es de extrañar que el hombre medieval, al entrar a una catedral gótica se sintiera sobrecogido por el espectáculo de luz y color, transportándose a una sensación celestial.

El símbolo de la luz ha sido fundamental para representar la unión del hombre con Dios, la iluminación de las verdades divinas en la mente humana. El símbolo de la luz ha sido utilizado en todos los ámbitos humanos que buscan la unión y el conocimiento. Por ejemplo, los masones hoy en día hablan de “cuando la luz masónica ha anidado en sus corazones entonces las cosas aparecen ante sus ojos de otra manera”.

Otro dato relevante para ir esclareciendo los símbolos religiosos en la obra del pseudo Dionisio Areopagita es el hecho de que el símbolo de la luz surge justo cuando aparece la noción de *logos*.⁸²

El Areopagita dice en *La Jerarquía Celeste*:

“...toda persona se purifica en la medida que participe de la claridad transparente de la Deidad. Por razones que no son de este mundo, la Deidad misma infunde esta misteriosa y supraesencial claridad en los sagrados seres-inteligencias. La reciben mejor, con más humildad, las jerarquías más próximas a la Deidad, pues su capacidad es mayor. Dios da más o menos luz, para lograr la unión incognoscible con su propio misterio.”⁸³

Claridad transparente, la luz que reciben los seres-inteligencias, luz: verdad, conocimiento, sabiduría que es emanada de Dios a los hombres que pueden recibirla porque son inteligentes. Emanación del *logos* divino, verbo de Dios, para que el verbo interior humano pueda comprenderlo.

⁸² De la raíz del verbo griego *lego*, cuyo significado tenía una amplia variedad: argumento, palabra, principio racional, razón, discurso, entendimiento. La palabra *logos* es el término con el cual la teología cristiana designa en lengua griega al Verbo de Dios, o segunda persona de la Santísima Trinidad. Para Filón, el *logos* es la palabra creadora de Dios, el *logos* es un intermediario entre Dios y el mundo. San Agustín hace la analogía entre el Verbo divino y el habla humana, compara al Verbo de Dios no con la palabra hablada por los labios, sino con el habla interior del alma humana, con la cual podemos en alguna medida captar el misterio divino; engendrada por la mente.

⁸³ Dionisio Areopagita, pseudo, *La Jerarquía Celeste*, en *Obras completas, ob.cit.*, p. 173

Luz, manifestación del *logos* divino al *logos* humano. Luz: símbolo del medio de transmisión, puente de comunicación, símbolo del *logos*: de la palabra, del verbo, de la verdad.

En la *Jerarquía Celeste* nos habla de los contemplativos que son quienes tienen una pureza suprema, quienes se mueven eternamente en constante amor.

“Son contemplativos, no porque contemplen imágenes sensibles. Lo son porque están llenos de una luz superior que excede todo conocimiento y porque los invade una triple luz trascendente de aquel que es principio y fuente de toda hermosura. Contemplativos también porque han logrado entrar en comunión con Jesús, no ya por medio de símbolos sagrados que representen la bondad de Dios actuando desde fuera, sino porque realmente intiman con Él y participan en el conocimiento hondo de las luces divinas.”⁸⁴

Estar lleno de luz es estar lleno de conocimiento y sabiduría, es estar iluminado de las verdades divinas. Es haber logrado la unión del *logos* divino y el *logos* humano.

Luz-*logos* es un gran símbolo en la teología del Areopagita. Lograr la unión del *logos* y la iluminación de la luz divina es (nos dice Dionisio), haber logrado entrar en comunión con Jesús. Éste es en su teología el más importante símbolo que a su vez se conecta con el símbolo de la luz y con el *logos*.

Jesús es el principal símbolo que aparece en la obra Dionisiana porque Él representa el puente entre Dios y el hombre. El símbolo de Jesús crea un espacio de paso que le permite al hombre ascender y unirse con la divinidad. Jesús permite la unión entre el *logos* divino y el humano porque Él es la unión, Él es el *logos*.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 148-149

Cristo es el símbolo que está en el trasfondo del *Corpus Dionisiacum*, algunos teólogos juzgan al Areopagita por no haber elaborado una rica cristología, pero no se dan cuenta que Cristo o Jesús es el Jerarca de Jerarcas o el camino de retorno para el pseudo Dionisio Areopagita.

En la *Teología Mística* no se hace mucha referencia al símbolo de Cristo por razones que explicitaremos más adelante, pero aunque no lo cite, Cristo es el camino.

En los otros escritos hace más referencia a Él, por ejemplo en sus Cartas, el pseudo Dionisio dice:

“Llamamos repentino a lo que se nos presenta inesperadamente, como pasando de lo oscuro a la claridad. Con respecto al amor de Cristo a los hombres, creo que la palabra de Dios emplea este término para indicar que el Supraesencial salió de su misterio y se nos ha manifestado tomando naturaleza humana. Sin embargo, continúa oculto incluso después de esta revelación o, por decirlo con mayor propiedad, sigue siendo misterio dentro de la misma revelación. Porque el misterio de Jesús está escondido. No hay palabras ni entendimiento que lo descubran. Inefable por mucho que de Él digan. Aunque lo entiendan, permanece Incomprensible”.⁸⁵

Cristo es símbolo porque abre un acceso al misterio profundo de la realidad. Cristo revela lo trascendente pero al mismo tiempo oculta la verdad en su misterio. Revela distintos sentidos simultáneamente: lo humano y lo divino.

Cristo es amor porque en Él hay unión y sabiduría. A través del símbolo de Cristo el hombre puede penetrar a lo religioso y hacerse Uno con el amor y con lo Absoluto.

⁸⁵ Dionisio Areopagita, pseudo, *Cartas*, en *Carta III, Obras completas, ob.cit.*, p. 384

Jesús es verbo, es el *logos*, en Él se han fundido el *logos* divino y el humano. Por eso en *La Jerarquía Celeste*, el pseudo Dionisio dice:

“Invoquemos, pues, a Jesús, la luz del Padre, <la luz verdadera que viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre, (Jn 1, 9)>, por quien hemos obtenido acceso al Padre, la luz que es fuente de toda luz...En cuanto nos sea posible estudiemos las jerarquías de los espíritus celestes conforme la Sagrada Escritura nos lo ha revelado de modo simbólico y anagógico. Centremos fijamente la mirada inmaterial del entendimiento en la luz desbordante más que fundamental.”⁸⁶

Y vemos cómo para el Areopagita luz es *logos* y al mismo tiempo es también Jesús, quien ilumina con su luz y con su *logos*, entendimiento y sabiduría a los hombres.

El Areopagita recomienda centrar la mirada de nuestro entendimiento en la luz desbordante que es Jesús. Por lo tanto la forma en la que nos podemos acercar a Jesús es mediante el entendimiento o *logos*.

Cristo dijo: «Yo soy la puerta, si uno entra por mí estará salvo, (Jn 10, 9)». ¿Qué significa si uno entra por mí?

El pseudo Dionisio Areopagita y los siguientes filósofos-teólogos de la Edad Media interpretaron esta frase en un sentido simbólico. Así que si Jesús es el verbo, el *logos*, el entendimiento y el ser humano está hecho a imagen y semejanza, entonces todo lo que es Jesús lo es también el ser humano, ya que el ser humano es semejante a Él.

Esto quiere decir que el ser humano también tiene las mismas partes que Jesús y que Dios Padre. Así el hombre tiene también verbo, *logos* y entendimiento que aunque no es universal, es particular y comparte las características esenciales que las de su creador.

⁸⁶ Dionisio Areopagita, pseudo, *La Jerarquía Celeste*, ob.cit., p. 119-120

El ser humano tiene entendimiento y amor, si Cristo representa el verbo y el amor y simbólicamente Él es la puerta, entonces mediante nuestro propio entendimiento y amor podemos tener acceso a lo absoluto.

Cristo es la puerta, es la inteligencia; acercarse a la puerta, es acercarse a nuestra propia mente. “Pero a esta puerta no podemos acercarnos si no creemos y esperamos en Él, sino lo amamos”.⁸⁷ Acercarse a Cristo es acercarse a nuestro propio entendimiento y al amor.

Luego nos dice el pseudo Dionisio Areopagita en *La Jerarquía Celeste*: “Que mi guía sea Cristo, mi Cristo... escucha devotamente estos razonamientos sagrados e inspirados y te servirá de iluminación esta doctrina”.⁸⁸

Cristo es la puerta, Él permite concentrar la mente devotamente o con amor para que los razonamientos sagrados me iluminen. Nuevamente tenemos en el símbolo de Cristo al *logos*, al amor y a la luz.

En *La Jerarquía eclesiástica* el Areopagita dice: “la Sagrada Escritura nos muestra a nosotros, que Jesús ilumina de este modo –si bien que con mayor claridad y entendimiento- a nuestros santos superiores. Él, que es inteligencia divina y supraesencial, Principio y subsistencia de toda jerarquía, de toda santificación, de toda operación divina, el Omnipotente”.⁸⁹

⁸⁷ Buenaventura, San, *Itinerario de la mente a Dios*, en *Antología Experiencia y Teología del Misterio*, Gómez Chao y Sanz Montes, Madrid, BAC, 2000, p. 37

⁸⁸ Dionisio Areopagita, pseudo, *La Jerarquía Celeste*, en *Obras completas, ob.cit.*, p. 131

⁸⁹ Dionisio Areopagita, pseudo, *La Jerarquía Eclesiástica*, en *Obras completas, ob.cit.*, p. 190

“Y con la luz que Jesús nos dispense podremos contemplar serenamente las realidades inteligibles en que se refleja claramente la bienaventurada y primordial Hermosura”.⁹⁰

La luz de Jesús ilumina nuestro entendimiento y nos acerca a la verdad. Ya que “la inteligencia estaba envuelta en tinieblas e informe, pero Él la inundó de dichosa y divina luz”.⁹¹

Cristo es la puerta, el camino, la luz, el guía y “son realmente felices los que mueren en Cristo”.⁹²

En *Los Nombres de Dios*, el pseudo Dionisio Areopagita continúa hablando de lo que significa morir en Cristo y dice:

“Cuando nos transformemos en incorruptibles e inmortales, después de alcanzar el estado de perfecta bienaventuranza con los que ya están configurados con Cristo, entonces, como está escrito, estaremos siempre con el señor. Nos saciaremos con la pura contemplación visible del mismo Dios, envueltos en su glorioso resplandor, como se manifestó a los discípulos en la sacratísima transfiguración. Libre ya la mente de pasiones y de materialidad, nos hará Dios partícipes de sus fulgurantes rayos de luz intelectual, sin que podamos comprender cómo. Luz que nos une con Él y nos hace felices”.⁹³

Morir con Cristo es entonces liberarse de la mente distraída, estar iluminado por los rayos de la luz intelectual y unirse a Él.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 210

⁹¹ *Ibid.*, p. 220

⁹² *Ibid.*, p. 258

⁹³ *Ibid.*, p. 273

La Trinidad⁹⁴ es otro símbolo religioso que está implícito en la obra Dionisiana, no se aborda específicamente, pero se refiere a él cuando habla de Jesús el hijo del Padre. Por ejemplo en *Los Nombres Divinos*, el pseudo Dionisio dice: “Hay también nombres que significan realidades distintas y supraesenciales: el Padre, el Hijo y el Espíritu, términos que no pueden intercambiarse, es así mismo distinto e íntegro y perfecto el ser de Jesús hecho hombre y todos los misterios sustanciales de su humanidad”.⁹⁵

“La Trinidad está presente en todo ser, más no todo ser está con Ella. Pero cuando la invocamos con santas oraciones, con mente serena, dispuestos para la unión con Dios, entonces también nosotros estamos en Ella”.⁹⁶

La puerta de acceso a Dios Padre y a la Trinidad es el Hijo, cuando la mente está serena es posible penetrar y estar en la Trinidad o estar unidos al Amor.

En la misma obra *Los Nombres Divinos*, el areopagita enumera los distintos nombres que se le han puesto a Dios, los nombres que nos pueden servir para seguir esclareciendo el símbolo de Cristo son “Yo soy el que soy”, “luz”, “verdad”, “Vida”, “Sabio”, “Eterno”, “Sabiduría”, “Inteligencia”, “Verbo” y luego se refiere a Dios como “El que está en nuestras mentes, almas”.

Estos nombres nos revelan la misma naturaleza del Hijo, Cristo es la luz, la verdad y la Vida. Porque “Yo y el Padre somos una misma cosa” (Jn 10,30).

En la *Teología Mística*, no hace tanta referencia a Jesús, pero está implícito en el trasfondo de su discurso. Aquí invoca a la Trinidad como la maestra de la sabiduría para pedirle que nos guíe más allá del no saber. “¡Trinidad supraesencial, más que divina y

⁹⁴ El primer teólogo cristiano en usar la palabra latina *trinitas* fue Tertuliano (160- 220) en el siglo II d.C.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 283

⁹⁶ *Ibid.*, p. 291

más que buena! Maestra de la sabiduría divina de los cristianos, guíanos más allá del no saber y de la luz hasta la cima más alta de las Escrituras místicas.”⁹⁷

¿Qué sucede con los símbolos de Jesús y la Trinidad en la *Teología Mística*?

Los símbolos religiosos aparecen a lo largo de su obra y el símbolo de Cristo es el telón de fondo. Me parece que en los escritos: *La Jerarquía Celeste*, *La Jerarquía eclesiástica* y *Los Nombres divinos* está planteada y explicitada su teología afirmativa o catafática. Y los símbolos religiosos sirven como puentes entre la verdad divina y la verdad humana.

En la *Teología Mística* se cambia de vía o de nivel y se accede a la teología negativa o apofática. ¿Qué le suceden a los símbolos en la vía negativa?, ¿Qué le sucede a Cristo y a la Trinidad?

Vemos en la *Teología Mística* que sólo aparece el término Trinidad al inicio de la obra, y aparece porque la está invocando para que nos guíe más allá del no saber.

El pseudo Dionisio ya había dicho en *la Jerarquía eclesiástica* que cuando invocamos a la Trinidad con «santas oraciones», con mente serena, dispuestos a la unión con Dios, entonces estamos en la Trinidad, entonces entramos, penetramos a la unión con el absoluto.

Por eso la *Teología Mística* comienza con una profunda y honesta invocación a la Trinidad para penetrar al símbolo y poder acceder a la verdad, «guíanos más allá del no saber» es penetrar hasta lo que está más allá del misterio de Jesús. En la *Teología Mística* se accede a la vía negativa para llegar a lo que está más allá del no saber.

⁹⁷ Dionisio Areopagita, pseudo, *Teología mística*, en *Obras completas, ob. cit.*, p. 371

Las negaciones no contradicen las afirmaciones, más bien las trascienden. No es privación, que las afirmaciones dejen de ser en la negación, más bien es ir más allá de lo afirmativo y lo negativo, es la trascendencia total.

“No consideres el no saber como privación, sino como trascendencia”.⁹⁸

No se niega a Cristo, sino que estando en Él se trasciende, se va más allá hasta la unión con Dios. Cristo es la puerta, se accede al símbolo de Cristo desarrollando el entendimiento y el amor; una vez realizado Cristo en uno, se trasciende abandonándolo todo. “Él es todo y no es ninguna cosa”.⁹⁹

Se ve en la obra del pseudo Dionisio el paso de la vía catafática o afirmativa a la vía apofática o negativa. Es necesario penetrar y realizar el símbolo de Cristo totalmente para después trascenderlo y unirse o fundirse con el creador.

De hecho en la propia vida del Jesús histórico se pueden ver las dos vías la afirmativa y la negativa. Su vida estuvo llena de ejemplos de realización de los atributos divinos en él mismo. Realizó la bondad, la humildad, el amor en su ser y esto lo podemos ver como la vía afirmativa, y al final de su vida, en la crucifixión, podemos ver en él el abandono, el vaciamiento, la trascendencia, la superación y la unión que tuvo con el absoluto. Se vació de su ego, no le importó morir. Por eso Él es el ejemplo del necesario paso de la vía afirmativa a la vía negativa.

“A Dios no llegamos más que por el abandono de toda operación intelectual”.¹⁰⁰

“Cuando libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra en las misteriosas Tinieblas del no-saber. Allí, renunciando a todo lo que pueda la mente concebir,

⁹⁸ Dionisio Areopagita, pseudo, *Cartas*, Carta I en *Obras completas, ob.cit.*, p. 383

⁹⁹ Dionisio Areopagita, pseudo, *Los Nombres de Dios, ob. cit.*, p. 277 Frase que Eckhart se complace en repetir y una por la que fue condenado.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 286

abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en aquel que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible.”¹⁰¹

Renuncia a todo lo que la mente pueda concebir, renuncia a todo conocimiento, fusión del *logos* particular con el *logos* universal. La mente particular no alcanza a conocerle, hay que trascenderla o fundirla con el *logos* universal. Y al mismo tiempo también realizar el amor que representa el Espíritu Santo. Es como ver unido o fundido al mismo tiempo el *logos* o el entendimiento con el amor y luego viene la trascendencia, el ir más allá de eso para fundirse con el absoluto, la iluminación total.

Plotino dice al respecto que por amor se alcanza al Uno donde el entendimiento no puede llegar.

Cristo es la puerta y luego viene la negación, San Gregorio dice “le conoceré cuando comprenda que no puede ser comprendido” (Homilía 6.)

Y viene el silencio. “El hecho es que cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos”¹⁰²

Quedarse “en perfecto silencio y sin pensar en nada”.¹⁰³

En la *Teología Mística* “se trasciende todo hasta los símbolos, que son trampolín para lanzarse a la contemplación”.¹⁰⁴

¹⁰¹ Dionisio Areopagita, pseudo, *Teología Mística*, en *Obras completas*, ob. cit., p. 373

¹⁰² *Ibid.*, p. 376

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ Pie de nota no. 7 de la *Teología Mística* del pseudo Dionisio Areopagita, ob. cit., p. 373

Los símbolos nos permiten el acceso, pero luego viene la total trascendencia.
Viene el vacío, la ausencia total.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Como decía Evagrio de Ponto (345-399), (uno de los primeros teólogos místicos que llegaron con los Padres del desierto) « Bendita sea la mente que ha adquirido la ausencia total de forma cuando se encuentra orando». En Johnston William, *Teología Mística*, Barcelona, Herder, 1995, p. 36

Capítulo III Los símbolos en el Maestro Eckhart

1. Contexto cultural y filosófico del Maestro Eckhart

1.1 Su vida y su obra

El Maestro Eckhart evitó mencionar datos de su vida, es poco lo que se sabe de él. “Ocultó su individualidad bajo el anhelo, típico de él, de hacer confluir toda actividad humana en el inagotable fondo de lo Uno”.¹ Este afán de ocultamiento de su individualidad refleja su única pretensión: despojarse y desasirse del yo.

Se supone que Eckhart nació en 1260 en Turingia. Se le ha ubicado en la nobleza, dato que ha sido últimamente cuestionado por Josef Koch, el editor de su obra latina. Ingresó joven en la Orden de los Predicadores en Erfurt. Se ha comprobado que en 1277 residió en París como estudiante de artes. “Antes de 1280 volvió a la patria y cursó estudios teológicos en el *Studium generale* de su Orden en Colonia, ciudad que posteriormente habría de ser el lugar principal de sus actividades como predicador, especialmente en los conventos femeninos.”²

Tuvo contacto con Alberto Magno en Colonia. Entre 1294 y 1298 se originó su primera obra escrita en alemán: *Las pláticas instructivas* (*Die rede der underscheidung*).

De 1293 a 1294 residió en París como bachiller (*Baccalar*). En 1298 se hace prior en Erfurt y vicario de Turingia. Desde joven se convirtió en una persona importante dentro de la Orden de los Predicadores.

¹ Brugger de Ilse, *Introducción de Eckhart, Maestro, Obras alemanas, tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983, p. 14

² *Ibid.*, p. 15

Entre 1300 y 1302 renunció al priorato y luego al vicariato. Y en 1302 se lo designó magíster de teología en París, enseñó allí un año y regresó a Erfurt. En 1303 fue designado provincial de la nueva provincia Saxonía. “Le incumbía supervisar 47 conventos y varios monasterios de religiosas. Si recordamos que las distancias generalmente eran superadas a pie, podemos imaginarnos el peso de la tarea, a la cual agregó en 1307 su designación como vicario general de Bohemia.”³

En 1311 el Capítulo General de la Orden lo envió otra vez como «*magister ad legendum*» a la Universidad de París, “distinción que sólo se puede comparar con los dos nombramientos para esa tarea de Santo Tomás de Aquino”⁴

En este lapso fueron madurando las ideas principales de su fundamental obra latina inconclusa, el *Opus tripartitum*. Luego en 1323 fue enviado a Colonia como catedrático del *Studium generale* de los dominicos, en donde se reunían treinta o cuarenta estudiantes por año, entre ellos se encontraban Tauler y Seuse.

“La fama de Eckhart había llegado a su cúspide cuando, en 1326, el arzobispo de Colonia, Heinrich von Virneberg, inició contra él un proceso de inquisición, acusándole de la difusión de doctrinas heréticas en alemán.”⁵ Una comisión convocada por el obispo tildó de sospechosos 49 pasajes de sus escritos latinos, del *Libro de la consolación divina* (Daz buoch der gœtlich trœstunge) y de los sermones alemanes.

Eckhart contestó a su llamado *Escrito de justificación*, que negaba el fundamento jurídico del proceso, pero se declaró dispuesto a contestar de buena voluntad. Eckhart el 13 de febrero de 1327 hizo una declaración pública en latín, con comentario en alemán, “en donde el maestro llamaba a Dios por testigo de que durante toda su vida se había

³ *Ibid.*, p. 16

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibid.*, p. 17

esforzado por evitar cualquier error contra la fe o falta contra la moral. No negaba la posibilidad de haber enseñado doctrinas erróneas, pero sí rechazaba cualquier posibilidad de herejía, ya que ésta sería objeto de la voluntad y él no tenía voluntad alguna de faltar a la fe.”⁶

Entre julio de 1327 y el 30 de abril de 1308 el Maestro Eckhart había muerto sin conocer el juicio definitivo. No se sabe dónde murió ni se conoce el lugar donde fue enterrado. En marzo de 1329 se dio a conocer una Bula del Papa Juan XXII en la cual se objetaba la formulación de 28 frases y giros, 17 de los cuales eran considerados heréticos y otros 11 sospechosos de herejía.

Se conservan del Maestro Eckhart una fragmentaria colección de obras en latín, en cambio los tratados y sermones en alemán son numerosísimos. La obra latina está compuesta por el *Opus tripartitum* que sólo se conserva una parte. El *Opus propositionum* de la cual se conserva tan sólo el prólogo. El *Opus quaestionum* y el *Opus expositionum* de la cual sólo se conserva la tercera parte. La obra alemana se conserva, en cambio en numerosos manuscritos que exceden los doscientos. En donde se encuentran: *Pláticas Instructivas* (Die rede der underscheidung), *El libro de la consolación divina* (Daz buoch der götlich tröstunge), *Del hombre noble* (Von dem edeln menschen), *Del desasimiento* (Von abe gescheidenheit).

⁶ *Ibidem.*

1. 2 Influencias filosóficas y teológicas

Su doctrina se fundamentó en el ansia de llegar a la *unio mystica*. Al Maestro Eckhart se le considera justamente como el más importante y revolucionario teólogo de la mística occidental. Él inaugura una nueva época de la historia del misticismo cristiano, ya que su idea de perfección espiritual no debe buscarse sólo en los monasterios como se daba en la práctica contemplativa de los siglos IV hasta el XII, la cual estaba reservada a la vida monástica.

Al igual que cualquier dominico de Colonia y de París, Eckhart conocía a Aristóteles y las síntesis doctrinales de Tomás de Aquino y de Alberto Magno. Aunque toma muchas fórmulas del primero, sigue más bien las directrices metafísicas y teológicas del segundo, pero bajo una interpretación neoplatónica.

Eckhart se vio influido por una cultura nutrida de raíces griegas, desde Platón hasta Plotino, incluyendo a Aristóteles. Influyó indudablemente en él San Agustín y el pseudo Dionisio Areopagita y luego a través de Escoto Eriúgena, Bernardo de Claraval, Hugo y Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, Alberto Magno y por supuesto Tomás de Aquino y probablemente Ramón Llull. También tuvo la influencia de la filosofía árabe: Avicena y Maimónides entre otros.

En su época se desenvuelve en el ambiente de las órdenes mendicantes, los franciscanos y los dominicos (orden a la cual él pertenecía). Así mismo, también tenía relación con los movimientos de los flagelantes, los beghardos y los «hermanos y hermanas del espíritu libre».

“Es un hecho que los antecesores más notables de los grandes místicos del siglo XIV se encuentran las mujeres.”⁷ Como Hildegarda de Bingen (1098-1179) médica, filósofa y mística benedictina. La beguina Matilde de Magdeburgo (1210-1283?) en su libro: *La luz que fluye de la divinidad*; la monja flamenca Hadewych de Amberes y su escrito: *El lenguaje del deseo*; Gertrudis la Grande con su *Heraldo de la amorosa bondad de Dios* (también llamado *Revelaciones de Santa Gertrudis*), Margarita Porete, autora de *El espejo de las almas simples*.

En su época se distinguían generalmente tres formas de mística: la volitiva, la sensitiva y la especulativa. La mística de las beguinas se podía caracterizar por la expresión sensitiva y amorosa, ya que su lenguaje era poético. En cambio los *frates docti*, los dominicos, se inclinaron por la mística especulativa y “el Maestro Eckhart quien es no solamente el fundador propiamente dicho de la mística especulativa alemana, sino también su consumidor.”⁸

Eckhart siguió el lema de los dominicos: *contemplata aliis trajere* (transmitir a otros lo contemplado). Por lo que escribió en su idioma, para hacerle accesible su obra a todo el pueblo y se le entendiera también fuera del monasterio. De esta manera los predicadores contribuyeron al enriquecimiento del lenguaje.

El Maestro Eckhart “hacia girar sus exposiciones en primer término alrededor del entendimiento especulativo, la intuición iluminada cuya base constituía la concepción de Dios como *intellectus purus* (inteligencia pura).”⁹

Lo que nos hace ver cómo intentó por varios medios transmitir a otros lo contemplado: por el entendimiento especulativo y también por la intuición iluminada.

⁷ *Ibid.*, p. 12

⁸ *Ibid.*, p. 13

⁹ *Ibid.*, p. 22

Reconoce que las pobres palabras son incapaces de llegar a las alturas de lo trascendental. Ésta es por supuesto una idea Dionisiana, cuya *Teología Mística* es el tratado místico de teología negativa más pequeño.

La obra del Maestro Eckhart es mucho más extensa que la del areopagita, ya que en su intento de transmitir a otros y hacer accesible su obra, tuvo que expresar con más palabras lo que en esencia cataloga de inefable. Pero siguiendo el pseudo Dionisio reconoce la importancia de la intuición iluminada que brota después del ejercicio racional.

Cuando Eckhart repite algunas ideas en distintos sermones, sólo tiene el propósito de subrayar lo dicho y hacerlo resaltar desde varios ángulos para facilitar la comprensión.

En realidad Eckhart expuso los problemas más difíciles a gente iletrada, que tal vez sólo los *doctos* podrían haber entendido. Pero Eckhart mismo dice al respecto:

Dirán también que estas enseñanzas no se deberían decir ni escribir para la gente iletrada. A eso digo: si no se deben enseñar a la gente iletrada, nunca nadie llegará a letrado y en consecuencia a nadie sabrá enseñar o escribir. Porque se enseña a los iletrados para que de iletrados se conviertan en letrados. Si no hubiera cosas nuevas, nada llegaría a ser viejo.¹⁰

Eckhart, citando la Biblia, reconoce que no todos pueden comprender la verdad sagrada: “«Quien no lo comprende, que no se preocupe», «Quien no comprende este discurso, no debe afligirse en su corazón. Pues, mientras el hombre no se asemeje a esta verdad, no habrá de comprender este discurso...», «si no la comprendéis, no os preocupéis, porque hablaré de una verdad tal que sólo unas pocas personas buenas habrán

¹⁰ *Ibid.*, p. 26

de comprenderla.» «Si pudieras entender con mi corazón, comprenderíais bien lo que digo; porque es verdad y la misma verdad lo dice.»¹¹

Eckhart siguiendo a San Agustín, el pseudo Dionisio Areopagita, a San Buenaventura, a Alberto Magno y al propio Santo Tomás de Aquino, pasa del nivel de interpretación literal al nivel simbólico trascendental cuando intenta develar y hallar el sentido oculto de las Sagradas Escrituras. Su entendimiento especulativo interpreta la verdad que su intuición iluminada ya develó de las Sagradas Escrituras. Alude al razonamiento discursivo, llega a las cúspides de su conocimiento intuitivo donde sólo logra proyectar algunos “destellos de luz para el entendimiento sobre lo inconcebiblemente esencial.”¹² Así que entender y comprender la obra del Maestro Eckhart es una tarea sumamente compleja que a veces lo único que queda es un humilde silencio.

Eckhart defendió las ideas de las tradiciones neoplatónicas (Plotino, Aristóbulo y Filón). En esa tradición, la perspectiva dominante es el concepto de la Unidad. “Lo Uno, que como concepto ocupa el lugar de Dios, configura íntegramente todo ser: Dios es el mismo ser.”¹³

El Maestro Eckhart hizo un gran esfuerzo por justificar racionalmente la fe y por establecer la relación esencial entre el hombre y Dios. Entre las proposiciones condenadas se encuentran algunas que expresan la íntima relación del creador y las criaturas como, por ejemplo: “la transformación de la vida humana en naturaleza divina

¹¹ *Ibid.*, p. 27

¹² *Ibid.*, p. 55

¹³ Haas, Alois M. *Maestro Eckhart, Figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona, Herder, 2002, p. 170.

en el más allá; la identidad entre Dios y el hombre santo. Todas estas tesis pretenden subrayar la unidad esencial entre el ser humano y el ser divino.”¹⁴

Subrayar la unidad esencial entre ambos implica la anulación o la negación de las criaturas como tales, para tener la semejanza con Dios y en este sentido llegar a la unión como la unidad esencial. “Frente al no-ser de las criaturas, o de su nulidad, aparece el ser de Dios como fundamento de la existencia.”¹⁵ Todas las criaturas, más que tener ser, participan del ser de Dios.

Dios es entonces el Ser, «Dios y el ser son idénticos». Para demostrar esto, Eckhart se sirve de la doctrina tomista sobre la analogía del ser y la distinción real entre esencia y existencia. Pero se sirve también de esos mismos principios para negar toda realidad a la criatura en cuanto tal y para reducir el ser de las criaturas al Ser de Dios.

Eckhart deja ver una huella de panteísmo en cuanto aparece borrada la diferencia entre el Ser de Dios y el de las criaturas, se presenta la creación como un brote eterno, necesario, interno, por el cual lo particular sale de Dios como de lo general; Dios y el fondo del alma humana son concebidos como una sola esencia especialmente en la vida mística.

“Él (Eckhart) entiende la analogía del Ser en el sentido que todo ente creado tiene de Dios y en Dios, y no en sí mismo, el ser, la vida y el saber.”¹⁶ De esta reducción completa del ser a Dios, se concluye la coeternidad y la sustancial unidad de las criaturas con Dios.

Las veintiocho proposiciones condenadas o declaradas peligrosas en la Bula *In agro dominico* revelan ya las

¹⁴ Merino, José Antonio, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, BAC, 2001, p. 322

¹⁵ *Ibid.*, p. 323

¹⁶ *Ibidem.*

pretensiones de la especulación de Eckhart: la eternidad del mundo creado por Dios contemporáneamente a la generación del Verbo; la transformación en la vida eterna de la naturaleza humana en naturaleza divina; la identidad perfecta entre el hombre en gracia y Dios; la unidad perfecta e indistinta de Dios; el no-ser de las criaturas como tales; el valor indiferente de las obras externas; la pertenencia al alma del entendimiento increado..., son tesis que buscan establecer la unidad esencial del hombre con Dios.¹⁷

“Sólo Dios es, todas las cosas son en Dios y por él; fuera de él y sin él nada hay en verdad: pues todas las criaturas son algo inferior y una pura nada frente a Dios. Por eso, lo que en verdad son, lo son en Dios y por eso, en verdad, sólo Dios es [...] Dios es inseparable de todas las cosas, pues Dios está en todas las cosas de manera más íntima que ellas lo son para sí mismas.”¹⁸

Eckhart se pregunta en las *Quaestiones* si en Dios ser y conocer son la misma cosa y responde directamente contra Tomás de Aquino que Dios no conoce porque es, sino que es porque conoce: *est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*. ¿Por qué la primacía del *intelligere* sobre el *esse*?

Eckhart hace la analogía de Dios padre como el *intelligere*, al Hijo el *Vivere* y al Espíritu Santo el *Esse*. Puesto que se conoce se es, parecería ser que conocimiento y ser están separados, pero en realidad forman parte de una unidad: Dios es el Ser y el Ser es Dios. Dios es Uno. “...cuanto más ascendemos por nuestro conocimiento, tanto más

¹⁷ Maestre Sánchez, Alfonso, *Maestro Eckhart (1260-1327) o la secularización de la experiencia mística cristiana*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 24 (2007), pp. 119-140, p.127

¹⁸ Sermón 31, *Ecce ego mitto angelum deum*, Cfr. Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, Edición y traducción de Amador Vega Ezquerro, Madrid, Ediciones Siruela, 1998, p. 100

somos uno en él...”¹⁹ Toda criatura, en la medida que participa del *intellectus* y del *intelligere* verdaderamente es.

Así, pues, en sus *Quaestiones y Sermones*, Eckhart considera a Dios como *puritas essendi*, y en virtud de esta pureza respecto del ser, puede ser la causa de todo ser. Y en cuanto a la unidad o el uno se puede ver la influencia Pitagórica y la de Clemente de Alejandría quien enseña que el misticismo no es sino retornar al Uno, matriz de todas las cosas.

Eckhart considera que Dios es entendimiento y entender (*intellectus et intelligere*) y este es perfectamente Uno. “Y este Uno es el Padre, origen de las generaciones y procedencias divinas, debemos entender con Eckhart que la unidad es la paternidad. Porque la unidad de la esencia es la del intelecto, que engendra la Vida (Esto es, al Hijo), y del que procede el Ser (o sea, el Espíritu Santo).”²⁰

En el tratado *Del hombre noble*, Eckhart desarrolla una cierta antropología y ahí reconoce la noción tradicional de *compositum* referida al hombre: cuerpo y alma espiritual como forma del mismo, donde el alma - al igual que en San Agustín, Avicena y Alberto Magno- es una sustancia espiritual, entendida ésta no respecto a su esencia, sino en cuanto a su función vivificadora. Ciertamente que el alma goza de las tres facultades subrayadas en la doctrina agustiniana – memoria, entendimiento y voluntad - , “que no son Dios, porque están en el alma y son creadas con ella; pero además Eckhart nos habla de un elemento más definitorio y divino que designa con distintos términos e imágenes: centella [chispa] del alma (*scintilla animae*).”²¹

¹⁹ Sermón 53, *Ibid.*, p. 83-85

²⁰ Maestre Sánchez, Alfonso, *Maestro Eckhart (1260-1327) o la secularización de la experiencia mística cristiana*, ob. cit., p. 132

²¹ *Ibid.*, p. 133

Centella del alma cuyo significado debe interpretarse en el contexto de la idea central de participación, idea que viene de San Agustín y San Buenaventura. Es una chispa del Entendimiento.²²

El maestro Eckhart se manifiesta ampliamente a propósito de esta «potencia en el alma» en el Sermón 2:

Algunas veces he dicho que en el espíritu hay una potencia y sólo ella es libre. A veces he dicho que es una custodia del espíritu; otras he dicho que es una luz del espíritu y otras veces que es una centella. Pero ahora digo que no es ni esto ni lo otro, y sin embargo es algo que está por encima de esto y lo otro y por encima de lo que el cielo lo está sobre la tierra. Por eso la llamo, ahora, de la manera más noble que nunca he hecho y, con todo, se burla tanto de la nobleza como del modo y queda por encima de ellos. Está libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente vacía y libre, como vacío y libre es Dios en sí mismo. Es tan completamente una y simple como uno y simple es Dios, de manera que no se puede mirar en su interior. Esa misma potencia de la que estoy hablando, en la que Dios se halla dentro, floreciendo y reverdecido con toda su deidad, y el espíritu [floreciendo] en Dios, en esa misma potencia el Padre engendra a su Hijo unigénito, de forma tan verdadera como en sí mismo, pues verdaderamente él vive en esa potencia; y el espíritu engendra con el Padre al

²² Esta es una de las proposiciones atribuidas a Eckhart que fueron condenadas en la Bula *In agro dominico*: «En el alma hay ‘algo’ que es increado e increable; si toda el alma fuera igual, sería increada e increable, y eso es el intelecto». Como vemos, esta afirmación se inscribe dentro de la doctrina plotiniana sobre la presencia del Uno en el alma, o mejor sobre la permanente estancia del alma en el Uno, y que nos recuerda la creencia agustiniana de que ‘Dios es el más íntimo a nosotros que nosotros mismos’.

mismo Hijo unigénito y así mismo como el mismo Hijo y es el mismo Hijo en esa luz y es la verdad.²³

Por lo tanto, el alma, por participar de Dios, tiene algo de divino en ella; pero, a la vez, por ser sólo participación de Dios no es totalmente divina, y se da en ella lo creado. Aquí está la analogía, hay semejanza y diferencia al mismo tiempo.

El ser de las criaturas pende de la presencia de Dios, sin Él no tendrían ser y serían pura nada. El hombre tiene la centella o chispa divina que le permite ser, pero para hacerse más semejante a Dios y desdibujar la diferencia, el hombre tiene que esforzarse para encontrarse con Dios y hacer de este re-encuentro su planificación en el Uno.

Sólo el regreso del hombre a su 'hombre interior' puede hacer que se manifieste la procedencia ontológica de la criatura como un momento de presencia experimentada de Dios y de Unidad última con Él. ¿Cómo? Principalmente tomando conciencia de sus propios límites, renunciando a todo lo que el alma tiene de ser particular y determinada, y percibiendo en sí misma la continuidad de su ser con el Ser que es su causa.²⁴

En la centella divina *scintilla animae* tenemos una relación viviente con la eternidad de Dios.

El conocimiento de Dios, fuente de todo ser, es el camino o vía de acceso a la unión con Dios. Y esto es posible en la medida que el hombre descubre y conoce su propio ser. Porque Eckhart también concibe la idea micro-macrocósmica de los medievales, todo lo que es el universo está contenido en el individuo.

²³ Sermón 2. Cfr., *Maestro Eckhart, El fruto de la nada y otros escritos, ob.cit.*, p. 45

²⁴ Maestre Sánchez, *Maestro Eckhart o la secularización de la experiencia mística cristiana, ob.cit.*, p. 136

Así lo expresa Eckhart: "...cuando el hombre, el alma, el espíritu contempla a Dios, entonces sabe y se conoce a sí mismo como el que conoce, es decir, sabe que mira y conoce a Dios."²⁵

En la doctrina de Eckhart el procedimiento para llegar a la unión con Dios es negarse a sí mismo. En síntesis y con otras palabras, la concepción de Eckhart de la creación estaba de alguna manera inspirada en la visión platónica. Dios conoce desde siempre, en su verbo, las ideas de todas las criaturas posibles. Por lo tanto, la creación es el paso de esos seres del universo fenoménico de las realidades concretas. Así pues, el hombre es una realidad compleja: en el punto más interior del alma está presente su arquetipo eterno, mediante el cual está ligado a la esencia divina.

Así, se está frente al fondo del alma, punto central, luz destello de la divinidad. Unida de este modo a Dios, el alma participa de forma activa y pasiva en la divinidad. Sin embargo, si bien el alma proviene de la unidad divina, también vive en un mundo marcado por la multiplicidad. Debe apartarse de ella y renunciar a toda voluntad propia que la separa de Dios. De ese modo llega a un desinterés absoluto.

«Negarse a sí mismo», «renuncia a todo»; son los pasos de la teología negativa a la que alude Eckhart, quien retoma indudablemente al pseudo Dionisio Areopagita.

“Para reunirse con Dios, el hombre debe encontrarlo en la parte más íntima del alma, y para eso tiene que despojarse del apego a lo que no es Dios, tiene que vaciarse de todas las cosas, incluso de sí mismo. Sólo así tendrá pobreza de espíritu y pureza de corazón y se encontrará lleno de Dios”²⁶ en el amor.

²⁵ Tratado *Del hombre noble*, en Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, *ob.cit.*, p. 121-122

²⁶ Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002, p.170

Vaciarse, abandonarse en Eckhart hace referencia indudablemente al antiguo eslogan plotiniano y posteriormente dionisiano: “¡Abandona todo!”²⁷

²⁷ Libera, Alain de, *Pensar en la Edad Media*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 278

2. La teología negativa

El desasimiento completo es el término que utiliza Eckhart para dar cabida a la vía negativa que lo llevará a la unión con Dios. En su escrito *Del desasimiento* (Von abegescheidenheit) afirma: “el hombre que se halle así en perfecto desasimiento, será elevado a la eternidad”.²⁸

El desasimiento se logra cuando el hombre renuncia a sí mismo y a todas las cosas. Esto es, concederle a Dios, <Hágase tu voluntad>, el mando y gobierno de nuestras vidas.

2.1 Lo apofático y lo catafático

En Eckhart lo apofático o vía negativa es el único y real camino para lograr la sabiduría y el amor divino. El desasimiento, máximo logro en la vía negativa, lleva al hombre a encontrar la semejanza de Dios y el ser humano, y esto provoca la unión o fusión de ambas entidades que en el fondo tienen o son la misma esencia. Porque “estar vacío de todas las criaturas significa estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas, significa estar vacío de Dios”.²⁹

El desasimiento es un despojarse, un abandono, de todo aquello mundano que en vez de acercar al hombre a la verdad; lo aleja, lo distrae. Esta voluntad propia de renuncia es lo que posibilita estar vacío, y abrir el espacio libre que permita asomarse y ver en nuestro interior la esencia, o sea a Dios.

²⁸ Eckhart, Maestro, *Obras alemanas, tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983, p. 243

²⁹ *Ibidem*.

Eckhart lo expresa así:

Cuando un maestro hace una imagen de madera o de piedra, no hace que la imagen entre en la madera, sino que va sacando las astillas que tenían escondida y encubierta a la imagen; no le da nada a la madera, sino que le quita y expurga la cobertura y le saca el moho y entonces resplandece lo que yacía escondido por debajo. Éste es el tesoro que yacía escondido en el campo, según dice nuestro señor en el evangelio (Mateo 13,44).³⁰

El hombre, luego de haber sido desnudado de su propia imagen, puede descubrir el tesoro interior que estaba oculto por las cosas de la vida perecedera y temporal. El tesoro interior es eterno como lo es la esencia divina o la verdad. Y “la meta final del hombre interior y del hombre nuevo es: la vida eterna”.³¹

La vía apofática entonces implica una negación, una renuncia, un desasimiento de la vida personal en un sentido externo para quitar, expurgar todo lo que es superficial, vano superfluo y que estorba e impide que en el hombre salga a la luz su imagen primigenia.

El ser humano sólo puede conocer a Dios si aparta sus sentidos y su mente del mundo de la experiencia externa y concentra sus energías en la realidad interior. El hombre percibe su verdadera naturaleza en esa penetración de su propia intimidad. Cuando se posee en el conocimiento de sí mismo, todo en él queda iluminado, destruidas las ataduras de su corazón y trascendida su finitud.³²

³⁰ *Ibid.*, p. 225

³¹ *Ibid.*, p. 224

³² S. Radakrishnan, *La religión y el futuro del hombre*, Madrid, Alianza, 1969, p. 133

En la realidad interior reina la imagen primigenia, que es la esencia divina o la verdad o la vida eterna o en palabras neoplatónicas el Uno.

El propio Eckhart dice en *Del hombre noble*: “en lo Uno se encuentra a Dios, y quien ha de hallar a Dios, debe llegar a ser uno... ¡Sé uno para que puedas encontrar a Dios! Y, de veras, si fueras bien uno, permanecerías también uno en lo diferente, y lo diferente se tornaría uno y así no podría estorbarte en absoluto”.³³

Renunciar a uno mismo y permitir el <hágase tu voluntad> ocasiona el propio autoconocimiento de Dios y el Uno, en uno mismo y abre la posibilidad al mismo tiempo, del conocimiento de la verdad eterna, de Dios y del Uno. Esto es, la vía negativa es el camino del conocimiento de lo que es innecesario y de lo que es semejante y que comparte la misma esencia. Además “hay que saber también que aquellos que llegan a conocer al Dios desnudo, conocen a la vez junto con Él a todas las criaturas; porque el conocimiento es una luz del alma”.³⁴

Conocer la esencia es penetrar en el amor. Conocimiento y amor son el producto o resultado del desasimiento completo que ha llevado a cabo el hombre que se ha despojado y desnudado para asemejarse a Dios. Este hombre es el hombre noble.

Eckhart dice:

Por eso Nuestro Señor dice muy acertadamente que «un hombre noble marchó para conquistarse un reino y volvió». Porque el hombre tiene que ser uno solo en sí mismo, buscando tal [estado] en su fuero íntimo y en lo Uno y recibéndolo dentro de lo Uno, esto quiere decir: contemplar únicamente a Dios, y volver quiere decir: saber

³³ Eckhart Maestro, *Obras alemanas, tratados y sermones, ob.cit.*, p. 227

³⁴ *Ibid.*, p. 228

y conocer el hecho de que uno conoce a Dios y sabe [de Él].³⁵

“Yo – dice Nuestro Señor en el libro del profeta Oseas - quiero conducir al alma noble a un desierto y allí hablaré a su corazón, uno con Uno, uno de Uno, uno en Uno y eternamente uno en Uno. Amén”.³⁶

Por lo tanto en el desasimiento el hombre se despoja de lo innecesario, de los accesorios para asemejarse a Dios, a quien debe ver, también, sin accesorios, pues “cuanto más se conoce a Dios como Uno, tanto más se lo conoce como todo.”³⁷

Eckhart al igual que el pseudo Dionisio Areopagita plantea como camino espiritual la vía negativa o apofática, pero esta vía no puede existir sola, convive con la vía catafática o afirmativa. Esto es, asume la vía negativa cuando se da la renuncia o despojamiento perfecto (pobreza del espíritu) de todo lo superfluo individual. En seguida viene la otra vía: la afirmativa, se da el desasimiento para asemejarse a Dios.

De lo que se trata es que salga a la luz su imagen primigenia. Cuando se despoja de lo innecesario, brilla la esencia divina o la imagen primigenia que es la verdad y que es el Uno.

En esta etapa catafática o afirmativa el hombre hace suya la esencia divina. Se afirma en esa verdad y penetra en el Uno. Aquí se puede ver la influencia neoplatónica en el pensamiento de Eckhart. Al respecto Plotino dice: “el éxtasis realiza la perfecta simplificación del alma en la que ésta llega a la «unidad», debidamente preparada y purificada, el alma verá a Dios resplandecer de repente en ella. Ningún velo se interpone.

³⁵ *Ibid.*, p. 232

³⁶ *Ibid.*, p. 233

³⁷ *Ibid.*, p. 590

No hay siquiera dos términos, sino que los dos son uno, o de la forma más tajante: «el alma se hace Dios o, mejor, es Dios.»³⁸

En la vía afirmativa se afirman las semejanzas que tiene la esencia humana con la divina. “Mediante el conocimiento acojo a Dios dentro de mí; y mediante el amor me adentro en Dios”.³⁹ El hombre se percata de la semejanza de la esencia a través del conocimiento⁴⁰ y del amor. Esto es la vía afirmativa.

El hombre noble que se ha desnudado, ha penetrado en su interioridad, se ha conocido así mismo y ha develado el amor que es la verdadera esencia. En este sentido conocimiento y amor van de la mano, en la vía afirmativa.

Por lo tanto Eckhart se atreve a decir, al igual que San Agustín “El hombre es Dios en el amor”.⁴¹ Frase que puede ser interpretada heréticamente sino se sabe que para Eckhart el hombre puede asemejarse a Dios si penetra en la esencia. Y borrar la diferencia. La esencia es amor y cuando brota en el interior del hombre se produce unión.

La vía afirmativa se puede observar de manera muy evidente en lo que Eckhart llama virtudes, éstas son las que se tendrían que desarrollar para asemejarse y unirse con el amor y con Dios. Las virtudes son el desasimiento, la obediencia, la humildad, la justicia, el amor a Dios y el amor al prójimo.

³⁸ *Enéadas* VI, 7, 34, en Martín Velasco, Juan, *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999, p. 123

³⁹ Eckhart, Maestro, *Obras alemanas, tratados y sermones, ob. cit.*, p. 48

⁴⁰ “He aquí lo que es necesario ante todas las cosas: que el hombre acostumbre y ejercite su entendimiento para que se dirija bien y perfectamente hacia Dios, así lo divino aparecerá en su interior en todo momento. Para el entendimiento no hay nada tan propio ni tan presente ni tan cercano como Dios.” Eckhart, Maestro, *Tratados, ob.cit.*, p. 137

⁴¹ *Ibid.*, p. 50

En sus *Tratados* Eckhart dice: “En la verdadera obediencia no se ha de encontrar ningún «lo quiero así o asá» o «esto o aquello», sino tan sólo un perfecto desasimiento de lo tuyo.”⁴²

Obediencia es el acto completo de renuncia de la voluntad propia. Eckhart cita a San Agustín que dice al respecto: “«Al leal servidor de Dios no se le antoja que le digan o den lo que le gustaría escuchar o ver; pues su anhelo primero y más elevado consiste en escuchar lo que más le gusta a Dios».”⁴³

Hay que anularse uno mismo, es la frase que sintetiza la vía negativa; si uno se anula a sí mismo se hace obediente, se pasa a la vía afirmativa. Y se realiza el: ¡Hágase tu voluntad! “La humildad perfecta persigue el aniquilamiento perfecto de uno mismo.”⁴⁴

El desasimiento perfecto no puede existir sin la humildad, virtud que logra la anulación del propio yo. Tener vacío el templo, “cuando Dios entra en este templo, expulsa la ignorancia, o sea, las tinieblas, y se revela Él mismo mediante la luz y la Verdad.”⁴⁵ Ser humilde implica tener el propio yo vacío, es abrir el espacio para que pueda revelarse la esencia primigenia que es la verdad, el amor, la luz.

“Cuando este templo se libera así de todos los obstáculos, es decir, del apego al yo y de la ignorancia, entonces resplandece con tanta hermosura y brilla tan pura y claramente por sobre todo y a través de todo lo creado por Dios, que nadie puede igualársele con idéntico brillo a excepción del solo Dios increado.”⁴⁶

⁴² *Ibid.*, p. 86

⁴³ *Ibid.*, p. 87

⁴⁴ *Ibid.*, p. 239

⁴⁵ *Ibid.*, p. 261

⁴⁶ *Ibid.*, p. 262

Lo más noble es lograr la desnudez, completamente desasido, enteramente uno y simple; “Él es Uno simple”⁴⁷ El hombre noble une su alma con Dios o tal vez descubre que son lo mismo, que comparten la misma esencia. Son Uno. “¿Hemos de decir, pues: cuando el hombre ama a Dios se transforma en Dios? Esto suena a incredulidad... suena extraño cuando se dice que el hombre de tal manera puede llegar a ser dios en el amor; sin embargo, es verdad dentro de la verdad eterna. Nuestro Señor Jesucristo poseía esta unión.”⁴⁸

Cuando el hombre noble logra la desnudez, hace que brille en su interior el amor, la esencia divina. El amor es la más pura virtud que el hombre tendría que desarrollar. La noción de amor viene de *caritas*⁴⁹, que a su vez es considerada por San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino entre otros medievales, como una de las tres virtudes teologales que son indispensables para poder llegar a la contemplación con Dios, éstas son fe, esperanza y caridad.

La caridad es el amor al prójimo, cuando verdaderamente se ama al otro, el yo desaparece. Porque se desea el bienestar del otro. “Dar es la función esencial del amor; da sin cansarse, da sin contar sus dones, sin sentir su pérdida, sin fijarse en ellos más que para impregnarlos con su aroma; prodiga sus bienes, da cuanto tiene y posee y, después de darlo todo, o más bien, dándolo todo, se da y se prodiga a sí mismo sin límites, sin reservas, por completo, para siempre.”⁵⁰

⁴⁷ *Ibid.*, p. 279

⁴⁸ *Ibid.*, p. 299

⁴⁹ “El amor justo, que busca la eternidad y el futuro absoluto, es llamado *caritas*”. Arendt, Ana, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001, p. 41

⁵⁰ Martínez, Luis M. (Arzobispo de México), *Jesús*, México, Administración de la Cruz, 1947, p. 145

El amor permite el vaciamiento, amando uno se llena de amor y se vacía de todo lo negativo, vaciándose brilla el amor en el interior. Cuando se logra el amor al prójimo también se ama a Dios, y se es Dios, diría Eckhart.

“Pues lo único que Dios te exige, es que salgas de ti mismo, en cuanto a tu índole de criatura, y que permitas a Dios ser Dios dentro de ti.”⁵¹ “Luego Dios saldrá por completo de sí mismo por amor de ti. Cuando estos dos salen, entonces lo que queda es un Uno simple.”⁵²

La vía negativa se da en el abandono, vaciamiento de uno mismo, en el salirte de ti mismo. Luego viene la vía afirmativa cuando te asemejas a la esencia divina, haces tuyas sus características y te haces virtuoso. (Cuando permites a Dios ser dentro de ti).

Pero el movimiento de las dos vías: la negativa y la afirmativa no queda aquí. En Eckhart hay una novedad que el pseudo Dionisio Areopagita no señala, ésta es una nueva etapa de vía negativa que se presenta para definitivamente fundirse en el Uno simple.

Eckhart plantea otra negación, que no es anulación sino trascendencia. Esto es, la primera vía negativa es el abandono o vaciamiento de uno mismo, luego viene la vía afirmativa cuando te asemejas a Dios y la otra negación se da cuando abandonas la semejanza y penetras en la trascendencia absoluta.

Es un triple⁵³ movimiento del alma que va de lo negativo a lo afirmativo, y de lo afirmativo a lo negativo absoluto. Esta otra negación está expresada con las siguientes palabras: “... me doy cuenta de que yo y Dios somos uno.”⁵⁴

⁵¹ Eckhart, Maestro, *Obras alemanas, tratados y sermones, ob.cit.*, p. 308

⁵² *Ibid.*, p. 309

⁵³ Tal vez Hegel retoma esta noción de Eckhart para plantear su triple noción del movimiento de la conciencia: tesis, antítesis y síntesis.

⁵⁴ Eckhart, Maestro, *El fruto de la nada*, edición y traducción de Amador Vega Ezquerro, Madrid, Siruela, 2001, p. 80

“Por eso rogamos a Dios que nos vacíe de Dios y que alcancemos la verdad y la disfrutemos eternamente.”⁵⁵

El hombre tiene que vaciarse hasta de Dios, esto significa que debe trascender la semejanza que tiene con Dios. Debe quedarse completamente vacío y disolverse en la trascendencia absoluta.

Esto implica el vaciamiento absoluto, o sea el abandono del conocimiento y del amor particulares, “debe estar tan vacío de todo saber que no sepa ni conozca ni encuentre que Dios vive en él, es más: debe estar vacío de todo conocimiento que habite en él.”⁵⁶ Así como “Dios está vacío de todas las cosas y es todas las cosas.”⁵⁷

Quien quiera ser pobre de espíritu o de espíritu noble debe en primer lugar despojarse o vaciarse de sí, luego asemejarse a Dios y posteriormente aplicar la negación absoluta para alcanzar la trascendencia absoluta.⁵⁸ “La pobreza de espíritu es cuando el hombre permanece tan libre de Dios.”⁵⁹

Para plantear esta nueva noción de negación de Dios, Eckhart utiliza una frase del pseudo Dionisio Areopagita que se encuentra en los Nombres de Dios y que Eckhart se complace en repetir, una de las frases por la que fue condenado: “Él es todo y no es ninguna cosa.”⁶⁰

Hay que vaciarse hasta de Dios para disolverse completamente en la vía negativa o negación absoluta y lograr la trascendencia. Por lo tanto, despojarse, asemejarse y trascender son las acciones que impulsan el movimiento de la vía negativa a la vía

⁵⁵ *Ibid.*, p. 77

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 78

⁵⁸ “El Maestro Eckhart ha dicho: «la salida de Dios es su entrada» en Vega, Amador, *El Bambú y el olivo*, Barcelona, Herder, 2004, p. 1

⁵⁹ Eckhart Maestro, *El fruto de la nada*, *ob.cit.*, p. 79

⁶⁰ Dionisio Areopagita, pseudo, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1995, p. 277

afirmativa y luego a la vía negativa. O dicho en otras palabras de lo apofático a lo catafático y luego a lo apofático absoluto.⁶¹

Eckhart por lo tanto habla de tres cosas necesarias para poder morar en Dios:

La primera que haya renunciado a sí mismo y a todas las cosas y que ya no quede apegado a las cosas que afectan a los sentidos interiormente... La segunda es que no ame ni este bien ni aquél, sino que ame el Bien del cual fluye todo bien... La tercera consiste en que no debe tomar a Dios en cuanto es bueno o justo, sino que lo ha de aprehender en la sustancia pura y desnuda en la cual Él mismo se concibe con pureza. Pues, la bondad y la justicia son vestimentas de Dios porque lo arropan. Por eso, separad de Dios todo cuanto lo está vistiendo y tomadlo desnudo en el vestuario donde se halla de-velado y desarropado en sí mismo. Entonces, permaneceréis en Él.⁶²

La primera cosa narra precisamente la vía negativa de renuncia, la segunda cosa se refiere al momento de amar el Bien, esto es la vía afirmativa de asemejarse a Dios en su esencia que es el amor y el Bien. Y la tercera señala la otra negación o el retorno a la vía negativa para tomad desnudo a Dios y trascenderlo. Borrar la diferencia.

“La unión requiere semejanza”⁶³ Y notar la semejanza es aceptar las diferencias, para lograr la culminación de la vía negativa hay que borrar tanto las semejanzas como las diferencias, hay que lograr la trascendencia total. La unión a la que se refiere Eckhart en esta última frase, es la etapa de la vía afirmativa, o segunda etapa. La tercera es el

⁶¹ Otra forma de interpretar lo apofático absoluto en Eckhart: “estar-desasido-de-Dios como la absoluta pureza propia del modelo de la ruptura.” Ueda Shizuteru, *Zen y Filosofía*, Barcelona, Herder, 2004, p. 94

⁶² Eckhart, *Obras alemanas, Tratados y sermones, ob.cit.*, pp. 589-590

⁶³ *Ibid.*, p. 620

borrar las semejanzas y las diferencias. Hay una vía apofática o negativa radical y absoluta.

I

En el principio,
más allá del sentido,
es siempre el Verbo.
¡Oh rico tesoro,
donde el principio engendra al principio!
¡Oh corazón paterno,
del que con gozo
sin fin fluye el Verbo!
Aunque aquel seno
el Verbo en sí mantiene,
en verdad es así.

II

De los dos un río,
de amor el fuego,
de los dos el lazo,
a los dos conocido
fluye suave el espíritu
muy semejante,
inseparable.

Los tres son uno.

¿Sabes qué? No

Sólo él se sabe todo.

III

De los tres el nudo

es profundo y terrible,

de aquel contorno

no habrá sentido:

allí hay un abismo sin fondo.

¡Jaque y mate

al tiempo, a las formas, al lugar!

El maravilloso anillo

es un brote,

inmóvil es su centro.

IV

El punto es la montaña

a escalar sin acción.

¡Inteligencia!

El camino te conduce

a un maravilloso desierto,
a lo ancho y largo,
sin límite se extiende,
El desierto no tiene
ni lugar ni tiempo,
de su modo tan sólo él sabe.

V

El desierto, ese bien
nunca por nadie pisado,
el sentido creado
jamás allí alcanzado:
es y nadie sabe qué es.
Está aquí y está allí,
está lejos y está cerca,
es profundo y es alto,
en tal forma creado
que no es ni esto ni aquello.

VI

Es luz, claridad,
es todo tiniebla,
innombrado,
ignorado,
liberado del principio y del fin,
yace tranquilo,
desnudo, sin vestido.
¿Quién conoce su casa?
Salga afuera
Y nos diga cuál
es su forma.

VII

Hazte como un niño,
¡hazte sordo y ciego!
Tu propio yo
ha de ser no nada,
¡atraviesa todo ser y toda nada!
Abandona el lugar, abandona el tiempo,
¡y también la imagen!

Si vas sin camino
por la senda estrecha,
alcanzarás la huella del desierto.

VIII

¡Oh alma mía,
sal fuera, Dios entra!
Hunde todo mi ser
en la nada de Dios.
¡Húndete en el caudal sin fondo!
Si salgo de ti,
tú vienes a mí,
si yo me pierdo,
a ti te encuentro.
¡Oh, Bien más allá del ser!⁶⁴

El abandono más místico

El abandono captura a Dios. Sin embargo abandonar a Dios mismo

Es un abandono que pocos hombres comprenden.⁶⁵

⁶⁴ “*Granum sinapis* [El grano de mostaza], canción en lengua vulgar que pertenece, a la secuencia medieval, que representa el punto culminante del canto poético espiritual en la Edad Media alemana. Transmitido de forma relativamente rica (esto es, 11 veces en 9 manuscritos), está fechado a principios del siglo XIV. Kart Ruh lo atribuye al Maestro Eckhart” Haas Alois, M., *Visión en azul, Estudios de mística europea*, Madrid, Siruela, 1999, pp. 71-74

La aniquilación de sí mismo

Nada como la aniquilación de ti mismo te eleva por encima de ti.

Quién más se aniquila más divinidad posee.⁶⁶

El profundamente abandonado

El hombre profundamente abandonado es eternamente libre y uno.

¿Puede haber aún distinción entre él y Dios?⁶⁷

La meditación sobre el
vacío conduce a la anula-
ción de los tiempos: a par-
tir del vacío vemos el lu-
gar donde estamos, antes
del tiempo, pero por de-
lante de él (como en un
teatro de marionetas) y
entonces tocamos el vacío
de la creación: vacío de
donde surgen los seres,
el mundo. El movimiento

⁶⁵ Silesius, Angelus, *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela, 2005, p. 107

⁶⁶ *Ibid.*, p. 112

⁶⁷ *Ibidem.*

divino, en su autonegación, crea el mundo; el movimiento del espíritu, en su autonegación, crea vacío. Dios es vacío y se hace pleno; el espíritu del hombre habitado por Dios, en su plenitud, se vacía y le devuelve a Dios su lugar.⁶⁸

⁶⁸ Vega, Amador, *El bambú y el olivo*, Barcelona, Herder, 2004, p. 38

2.2 Los símbolos en el Maestro Eckhart

Eckhart insiste en la necesidad de hallar el sentido oculto del mensaje simbólico y metafórico de los pasajes bíblicos. Para lograrlo apela a la interpretación metafórica y simbólica sobrepasando la literal. La interpretación metafórica y simbólica se basa principalmente en el uso de los símiles o semejanzas. También utiliza como tropo lingüístico la analogía, que significa comparación o relación entre varias razones o conceptos.

En el sentido usual, la palabra analogía equivale a semejanza. Pero la semejanza entraña no sólo la relación de conveniencia entre las cosas que se dicen semejantes sino también disparidad o diferencia, es decir, se le llama semejante porque además de tener algo en común tienen algo en que difieren. Así, las cosas análogas coinciden en parte y en parte discrepan.

En sí la analogía subraya una semejanza existente entre las cosas que se comparan y prescinde de las desemejanzas que puede haber, pero teniéndolas en cuenta, busca la semejanza de ciertas facetas, cualidades y relaciones entre objetos no idénticos. La analogía se funda en la posibilidad de establecer relaciones entre seres substancialmente distintos. La analogía se funda en la posibilidad de establecer relaciones entre seres substancialmente distintos.

Eckhart utiliza la analogía para pensar la relación existente entre el ser humano y Dios. Existe en esta relación semejanza y diferencia. El ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios. Pero somos diferentes, es lo que diría en un primer momento Eckhart.

La diferencia entre el ser humano y Dios es lo que nos separa de Él. El énfasis en la diferencia hace a su uso de la analogía un caso especial. “En su discurso sobre Dios, a nadie como a Eckhart vemos resaltar tanto la diferencia del Creador con respecto a las criaturas.”⁶⁹

La naturaleza humana tiende a la unión con Dios, lo que San Agustín llama *sindéresis*, en otras palabras el ser humano necesita unirse a su creador a través de la semejanza y sólo en la completa unión logrará la paz y la felicidad. En cambio mientras siga prevaleciendo la diferencia, la disimilitud, el ser humano seguirá en un estado de infelicidad y sufrimiento. “Eckhart expone que lo que provoca el sufrimiento es justamente la disimilitud.”⁷⁰

El retorno de la criatura a su creador es la meta, es recuperar y vivificar la esencia. Ésta es la meta de quien intenta hallar el sentido oculto del mensaje bíblico: interpretar metafóricamente y simbólicamente la verdad, el camino para lograr el retorno al Uno simple.

Romper la diferencia y hacerse cada vez más semejante es la propuesta de Eckhart para unirse a Dios. Y para lograr romper la diferencia hay que desnudarse o desasirse de sí mismo, ésta es la vía negativa. “En el desasimiento la criatura se vuelve a despojar de los accesorios para así asemejarse a Dios a quien debe ver, también, sin accesorios, pues «cuanto más se conoce a Dios como uno, tanto más se lo conoce como todo». Pero, para lograr tal fin, hay que acercarse al Dios desnudo.”⁷¹

⁶⁹ “No en balde es el autor de unos Discursos de la distinción que lo han hecho paradigmático en la historia del pensamiento místico. Es uno de los grandes pensadores de la diferencia.” Beuchot Mauricio, *La Hermenéutica en la Edad Media, México*, UNAM, 2002, p. 172

⁷⁰ Eckhart, *Obras Alemanas, Tratados y Sermones*, Traducción, Introducción y notas Ilse M. de Brugger, Barcelona, Edhasa, 1983, p. 41

⁷¹ *Ibid.*, p. 46

Lograr la desnudez extrema es la culminación de la vía negativa y el logro de la verdad, la entrega a Dios, el desvanecimiento de la diferencia y la disimilitud; y el surgimiento de la semejanza.

En palabras de Eckhart: “Este desasimiento inmóvil lo lleva al hombre a la mayor semejanza con Dios.”⁷² “Y el hombre que se halle así en perfecto desasimiento, será elevado a la eternidad.”⁷³

La analogía⁷⁴ entonces permite que en la relación entre el ser humano y Dios se note que existen diferencias pero que se pueden desdibujar para resaltar más las semejanzas. En un primer momento la analogía permite observar las diferencias, pero Eckhart no se queda ahí, por vía negativa o apofática sugiere el abandono de uno mismo, el vaciamiento para borrar o romper las diferencias y lograr la unión con la esencia, porque Dios y el hombre esencialmente son lo mismo. Por lo tanto, las analogías y las metáforas de los pasajes bíblicos son el método que posibilitará el retorno con el creador.

Lo mismo sucede con el símbolo, que por su gran riqueza de significación y su sentido secreto de lo irrepresentable abre un acceso al misterio profundo de la realidad.

El símbolo que está presente en toda la obra de Eckhart es el símbolo de Cristo. Él, el Hijo, representa un símbolo porque permite un puente entre la realidad humana y la

⁷² *Ibid.*, p. 243

⁷³ *Ibid.*, p. 242

⁷⁴ “Para Eckhart Dios y el Ser son idénticos, para demostrar esto, el pensador dominico se sirve ciertamente de la doctrina tomista sobre la analogía del ser y la distinción real entre esencia y existencia. Pero se sirve también de esos mismos principios para negar toda realidad a la criatura en cuanto tal y para reducir el ser de la misma al ser de Dios. Él entiende la analogía del ser en el sentido que todo ente creado tiene de Dios y en Dios, y no en sí mismo, el ser, la vida y el saber. Las cosas están en Dios como en la mente del artista, pero subraya al mismo tiempo que las ideas de las cosas no son ni creadas ni creables, sino que se identifican con el Verbo y son producidas por el Padre contemporáneamente al mismo Verbo. De esta reducción completa del Ser a Dios, se concluye la coeternidad y la sustancial unidad del mundo con Dios. Aunque para excluir a Dios de una concepción ontológica del ser reducido a cosa, y destacar la especificidad de su existencia, el místico Alemán usó la fórmula: *Deus est intelligere* (Sermo XXIX, IV, n. 301; Sermo LIV, 1, n. 528), Dios es pensamiento, razón y conocimiento. Dios no es simplemente ser, porque es «más que ser».” Merino, José Antonio, *Historia de la Filosofía Medieval*, Sapientia Rerum, Serie de Manuales de Filosofía, Madrid, BAC, 2001. p. 323

realidad divina, crea un espacio de paso que posibilita llegar a la Verdad. Cristo⁷⁵ es la puerta.

«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 lo tanto con el Hijo, o equipararlo con Jesús. Sugeriría utilizar la palabra originaria de Ungido para ese Principio, Ser, *Logos* o Cristo... No pretendemos abordar aquí el problema Cristológico y, en consecuencia, seguiremos utilizando el nombre de Cristo... Cada vez que mencionemos a Cristo nos referiremos al Ungido... Sólo en esta Unción hay *reliatio*. Cristo, manifiesto u oculto, es el único vínculo entre lo creado y lo increado, lo relativo y lo absoluto, lo temporal y lo eterno, la tierra y el cielo, es Cristo el mediador único. Todo lo que entre en estos dos polos opera como mediación, vínculo, camino, es Cristo, sacerdote único del sacerdocio cósmico, la Unción por excelencia.⁷⁶

Cristo entonces es el símbolo más importante en el camino que plantea Eckhart de retorno al Uno. Las metáforas, analogías y símbolos tienen el propósito de generar un espacio de unión a través de las semejanzas y similitudes, siendo concientes de las diferencias.

⁷⁵ “Así pues, al considerar que el símbolo de Cristo «resume» en sí lo real en su totalidad, creado o increado, no hago más que reflejar la tradición cristiana. Cristo está en el centro de las divinas procesiones y es a la vez «originado» y «originante» (en lenguaje consagrado: engendrado y co-inspirador); está en el centro del tiempo, recapitula en sí los tres tiempos, y está presente en cada uno de ellos en el modo correspondiente, es decir, en el principio, en el fin, y entre ambos. Cristo está en el centro mismo de todos los ámbitos del ser: el divino, el angélico, el humano, el corpóreo y el material. Cristo es el sacramento de la Iglesia y el sacramento del Mundo y de Dios. Cualquier otra concepción de Cristo está por debajo de este símbolo, tal y como lo ha entendido siempre la tradición cristiana en su unanimidad.” Panikkar Raimon, *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Madrid, Grupo Libro, Colección Paraísos Perdidos, 1994, p. 27

⁷⁶ Panikkar Raimon, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, 1998, p. 75

Eckhart alude a la vía negativa en dos momentos: la primera negación que plantea es precisamente ese abandono de sí mismo, ese vaciamiento, ese desasimiento perfecto que lleva al hombre a hacerse semejante con Dios.

Pero este abandono no queda aquí, Eckhart habla de una segunda negación en donde considera que para llegar a la trascendencia total hay que romper ahora con la semejanza, hay que renunciar hasta de la propia idea de Dios.

En la primera negación se rompe con las diferencias entre el hombre y se establecen solamente las semejanzas. El hombre se asemeja a Dios. Se hace Dios. Y en la segunda negación se rompe con las semejanzas y con todo, se niega todo para lograr la trascendencia total.

En la primera negación cuando se abandona la diferencia se debe llegar a la desnudez extrema para asemejarse a Dios. (El desasimiento inmóvil lleva al hombre a la mayor semejanza con Dios). En el momento en el que se llega a la semejanza con Dios el símbolo de Cristo brota de manera viva. Esto es, la experiencia del Hijo se hace presente. Y el hombre se percata de que Cristo vive en él, o él es Él, él es el propio Cristo. “A esto se refirió San Pablo cuando dijo: «Vivo y, sin embargo, no vivo; Cristo vive en mí» (Gal. 2, 20)”⁷⁷

El hombre desnudándose por completo deja atrás las diferencias y renace como el Hijo. “«Resucitar con Cristo» equivale al nacimiento del Hijo en el alma y esto se logra sobretodo mediante las virtudes incansablemente ensalzadas por el maestro: el desasimiento, la obediencia, la humildad, la justicia, el amor a Dios y al prójimo.”⁷⁸

⁷⁷ Eckhart, *Obras Alemanas, Tratados y Sermones, ob.cit.*, p. 242

⁷⁸ *Ibid.*, p. 65

El símbolo del Hijo-Cristo, se vuelve un puente, un espacio que une al individuo que se experimenta ahora como el Hijo, como Cristo y que está unido a su creador, al Padre.

«Cristo es la puerta», a través de lo que representa el Hijo, que es el *Logos*, el entendimiento puede penetrar en la Verdad, en este sentido a través del propio entendimiento se puede llegar a la completa comprensión del Uno. En las palabras de Eckhart: “He aquí lo que es necesario: que el hombre acostumbre y ejercite su entendimiento para que se dirija bien y perfectamente hacia Dios, así lo divino aparecerá en su interior en todo momento. Para el entendimiento no hay nada tan propio ni tan presente ni tan cercano como Dios.”⁷⁹

Aunque Cristo es el símbolo de unión más importante en Eckhart, también está indudablemente presente la Trinidad. En ella se plasma la unidad total. Y en la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo está implícito el amor. A través del amor la unión se manifestará. “El amor en lo más acendrado, en lo más retraído en sí mismo no es sino Dios.”⁸⁰ Y así Eckhart establece: “mediante el conocimiento acojo a Dios dentro de mí y mediante el amor me adentro en Dios.”⁸¹

El símbolo de Cristo representa el entendimiento del hombre, a través de Él me hago semejante a Dios, porque me doy cuenta que está dentro de mí, que soy Él, se desdibuja la diferencia. Y desarrollando cada vez más el amor⁸² me uno más a Dios. Me hago completamente Él. Así, Eckhart llega a afirmar “«El hombre es Dios en el amor»”⁸³.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 137

⁸⁰ *Ibid.*, p. 48

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² “La profundidad inconmensurable del amor de Dios se hace realidad cuando entendemos o creemos que Cristo como el Hijo de Dios, se vació a sí mismo y obedeció hasta el punto de morir en la cruz.” Johnston William, *Teología Mística. La ciencia del amor*, Barcelona, Herder, 1995. p. 178

⁸³ Eckhart, *Obras Alemanas, Tratados y Sermones, ob.cit.*, p. 50

“El amor verdadero y perfecto hay que conocerlo por si uno tiene gran esperanza y confianza en Dios. Porque no existe nada mejor que la confianza para saber si se tiene un amor íntegro. Pues, cuando alguien ama grande y perfectamente a otro, se produce confianza; porque todo cuanto uno se anima a creer en Dios lo encuentra de veras en Él y mil veces más.”⁸⁴

La fuerza que une es el amor y ésta es el Espíritu Santo. “El Espíritu es la comunión entre el Padre y el Hijo y es conjuntamente inmanente al Padre y al Hijo.”⁸⁵

Eckhart no hace mucha referencia a la Trinidad ya que el símbolo más importante porque está más cercano a la experiencia humana es el símbolo de Cristo. Sin embargo describe a la Trinidad de la siguiente manera:

...los maestros y los santos dicen por lo general que el alma tiene tres potencias en las cuales se asemeja a la Trinidad. La primera potencia es la memoria, que significa un saber secreto y escondido; ésta designa al Padre. La otra potencia se llama inteligencia, ésta es una representación, un conocimiento, una sabiduría. La tercera potencia se llama voluntad, o sea un flujo del Espíritu Santo.⁸⁶

Las tres potencias que integran la Trinidad están en el ser humano, son potencias que forman parte de la estructura o esencia humana. Esta es la idea medieval de que todo lo que está en el macrocosmos se encuentra microcósmicamente en el ser humano. Si el ser humano se interioriza y desarrolla la memoria, el entendimiento o inteligencia y la voluntad o amor, entonces se asemejará más a Dios. Porque realizará vivamente en su interior al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo que al mismo tiempo son uno.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 116

⁸⁵ Panikkar Raimon, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, *ob.cit.*, p. 80

⁸⁶ Eckhart, *Obras Alemanas, Tratados y Sermones*, *ob.cit.*, p. 386

El Espíritu Santo es la voluntad y ésta tiene estrecha relación con el querer, que es el amor. El amor es entonces el motor que permitirá la Unión. La Unión del Padre y Cristo y también la Unión de Dios y el hombre o mejor dicho del Padre y del Hijo. Y esta Unión solo es posible si el individuo se abandona a sí mismo y logra un despojamiento perfecto.

Un hombre realmente perfecto debe, por habituación, haber muerto para sí mismo, haberse desnudado de su propia imagen en Dios y ser transformado, dentro de la voluntad de Dios, en tal imagen que toda su felicidad consiste en no saber nada de sí mismo y de todo lo demás sino conocer únicamente a Dios, y de no querer nada ni percatarse de ninguna voluntad que no sea la de Dios, aspirando a conocer a Dios tal como Dios me conoce a mí, según dice San Pablo (Cfr. 1. Cor. 13,12).⁸⁷

Resumiendo, la primera negación es la renuncia del sujeto logrando el desasimiento. Para lograr la semejanza y romper la diferencia, hay que penetrar en el símbolo de Cristo y hacerse uno con Él. “En el fondo, nadie llega al Hijo, en cuanto éste es Hijo, sino aquel que se convierte en Hijo y nadie está allí donde está el Hijo quien, en el seno y corazón del Padre es uno dentro de lo uno, sino aquel que es Hijo.”⁸⁸

Hacerse el Hijo es posible porque en el alma humana está impreso el amor, hay una centella o chispita⁸⁹, motor que nos unirá con el Padre. Así,

⁸⁷ *Ibid.*, p. 172

⁸⁸ *Ibid.*, p. 198

⁸⁹ Eckhart denomina esta presencia con un concepto tomado de Jerónimo y de Agustín: *scintilla animae*, «chispita del alma», que él constituye con un concepto dinámico de relación sirviéndose de gran cantidad de metáforas: «alma», «luz», «fundamento», «cabeza», «varón», «señora», «fuerza», «algo», «custodia», «cúspide», «esencia», «castillete», «remolino del alma», «razón suprema». Con ello se está entendiendo la relación dinámica del hombre para con Dios, fundada en la creación y actualizada siempre de nuevo en el otorgamiento del ser por parte de Dios, relación esta que es más interior al hombre.” Haas Alois, M., *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona, Herder, 2002, p. 171

...el Padre engendra a su Hijo en la eternidad como igual a sí mismo. «El Verbo estaba con Dios y Dios era el Verbo»: era lo mismo en la misma naturaleza. Digo además: Lo ha engendrado en mi alma. Ella no sólo está con Él y Él con ella como iguales, sino que se halla dentro de ella; y el Padre engendra a su Hijo dentro del alma de la misma manera que lo engendra en la eternidad y no de otro modo. Tiene que hacerlo, le agrade o le disguste. El Padre engendra a su hijo sin cesar, y yo digo más aún: Me engendra a mí como su hijo y como el mismo Hijo. Digo más todavía: me engendra no sólo como su hijo; me engendra a mí como si yo fuera Él, y a sí como si fuera yo, y a mí como su ser y su naturaleza.⁹⁰

Penetrar en el símbolo de Cristo⁹¹ es deshacerse de las diferencias y encontrar las similitudes, hacerse semejante y realizarse como Hijo en el amor.

Y Eckhart se pregunta: “¿Hemos de decir, pues: cuando el hombre ama a Dios se transforma en Dios? Esto suena a incredulidad. En el amor que brinda un hombre no hay dos sino sólo uno y unión, y en el amor, antes que hallarme en mí mismo, soy más bien Dios.”⁹² «Soy más bien Dios»⁹³. Es la realización de la completa semejanza, o más bien unión. Es la conciencia de la Presencia. Es el producto del amor.

“Por eso, si tu quieres ser el mismo Cristo y Dios, despójate de todo cuanto el Verbo eterno no aceptó para sí. Despójate de lo que tienes de ser humano y de lo que eres tú y tómate desnudo, de acuerdo con la naturaleza humana, así serás lo mismo en el verbo

⁹⁰ *Ibid.*, p. 317

⁹¹ “La mística de Eckhart consiste en definitiva en este retro-nacimiento del Hijo hacia el Padre que se produce en el ser humano... en el nacimiento del Hijo en el corazón del creyente que amenaza con difuminar la diferencia entre *incarnatio* y *creatio continua* exigida por la fe cristiana.” Haas Alois, M., *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, *ob.cit.*, p. 95

⁹² Eckhart, *Obras Alemanas, Tratados y Sermones*, *ob.cit.*, p. 299

⁹³ Afirmación que no fue entendida en su tiempo y le costó la acusación de herejía y el juicio al que lo sometieron.

eterno que es en Él la naturaleza humana. Porque entre la naturaleza humana tuya y la suya no hay diferencia, es una sola, ya que es en Cristo lo que es en ti.”⁹⁴

A través de la vía negativa o apofática logrará el ser humano la semejanza y el rompimiento de la diferencia, ya que “... entre el hombre y Dios no sólo no existe ninguna diferencia, sino que no hay tampoco una multiplicidad; ahí no hay sino uno.”⁹⁵

Cuando el ser humano logra esta unión forma parte conciente del movimiento trinitario universal que le da existencia a la creación entera. “Ahí se da el nacimiento, ahí nace el Hijo. Este nacimiento no ocurre una vez por año ni una vez por mes, ni una vez por día, sino en todo momento, es decir, por encima del tiempo en la vastedad donde no existen ni acá ni instante ni naturaleza ni pensamiento.”⁹⁶

Así “la señal de que alguien ha resucitado por completo con Cristo, consiste en que busca a Dios por encima del tiempo. Busca a Dios por encima del tiempo quien busca sin tiempo.”⁹⁷ Hasta aquí la primera negación.

La segunda negación, como ya se había mencionado, hay que romper con las semejanzas y con todo. “«si quieres hallar a la naturaleza desnuda, se deben romper todos los símiles».”⁹⁸

Esto es, romper con toda analogía, símbolo, idea o concepto. Romper con todo lo que puede impedir la trascendencia total.

El Espíritu debe estar tan libre sin ataduras, debe vaciarse completamente de todo para poderse fundir con Dios, para simplemente ser. Hay que vaciarse y abandonar hasta

⁹⁴ *Ibid.*, p. 481

⁹⁵ *Ibid.*, p. 590

⁹⁶ *Ibid.*, p. 567

⁹⁷ *Ibid.*, p. 555

⁹⁸ *Ibid.*, p. 680

la propia idea o concepción de Dios, "...pues es ésta la pobreza en espíritu: que el hombre se mantenga tan libre de Dios y de todas sus obras..."⁹⁹

«Tan libre de Dios»¹⁰⁰ No significa que no creyera en Dios, más bien, en la segunda negación hay tal realización del amor y la esencia divina, que hay que terminar por vaciarse totalmente para que no exista ningún impedimento, ninguna obstrucción para fundirse total y completamente en la divinidad. «Tan libre de Dios» implica el vaciamiento de las ideas, conceptos y pensamientos que inundan nuestra mente, nuestro entendimiento y que estorban cuando de lo que se trata no es pensar sino amar, experimentar y fundirse con el Uno.

Alcanzar la pobreza del espíritu implica vaciarse del saber, del conocimiento, del entendimiento. Pero también del deseo y de la voluntad.

Eckhart dice al respecto: Si alguien me pregunta, ahora, qué es un hombre pobre que nada quiere, contesto y digo: mientras el hombre tenga la voluntad de cumplir la preciosa voluntad de Dios, no posee la pobreza de la que hablamos; pues en él todavía hay una voluntad que quiere satisfacer a Dios y eso no es la pobreza correcta.

Pues "si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como hacía cuando él todavía no era. Pues, por la verdad eterna, os digo que mientras queráis cumplir con la voluntad de Dios y tengáis deseo de Dios, no seréis pobres, ya que sólo es un hombre pobre el que nada quiere y nada desea."¹⁰¹

Negación de todo, rompimiento de las diferencias y de las semejanzas, abandono y completo vaciamiento de Él.

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ Obviamente esta afirmación no fue entendida, la juzgaron de herética y la utilizaron en el juicio en su contra.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 76

Por ello el regreso al Uno debe ser consumado con el «ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo». Con esta negación, esto es, con la más extrema autonegación del alma como Hijo ingénito, el alma atraviesa la esfera trinitaria, donde el Padre es llamado Padre y el Hijo, Hijo, e irrumpe en el Uno. El «ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo», en este contexto dinámico, no es una descripción de la teología negativa, sino en realidad una culminación de la autonegación del Hijo en sí mismo. Se trata de una «teología negativa» vivida a través de la «muerte radical».¹⁰²

En la segunda negación o en la segunda etapa de la vía negativa o apofática planteada por Eckhart hay que negar o abandonar la idea o concepto de las personas de la Trinidad: el concepto de Dios Padre, el concepto del Hijo y el concepto del Espíritu Santo. Ya que si no se lleva a cabo esta muerte radical o como Eckhart le nombra desasimiento completo y perfecto, entonces seguirá existiendo la diferencia y la semejanza. Simplemente para Eckhart, hay que fundirse y realizarse en el Uno, no nada más en el Hijo. Como cuando una gota de agua se funde en el vasto e inmenso océano.

“Decimos, entonces, que el hombre debe ser tan pobre que no constituya ni posea ningún lugar en cuyo interior pueda obrar Dios. Donde el hombre conserva en sí un lugar, ahí conserva una diferencia. Por eso ruego a Dios que me libre de Dios, porque mi ser esencial está por encima de Dios, en cuanto entendemos a Dios como origen de las criaturas.”¹⁰³

¿Qué les sucede a los símbolos de Cristo y la Trinidad en la segunda negación? Los símbolos de Cristo y la Trinidad cobran fundamental relevancia en la primera

¹⁰² Ueda Shizuteru, *Zen y Filosofía*, Barcelona, Herder, 2004, p. 93

¹⁰³ Eckhart, *Obras Alemanas, Tratados y Sermones, ob.cit.*, p. 691

negación planteada en la vía negativa o apofática abordada por Eckhart para alcanzar el retorno del alma al Uno. De hecho, gracias al abandono o vaciamiento de la diferencia entre el ser humano y el creador, el alma humana logra hacerse más semejante a Dios. En la semejanza gracias a la analogía, el ser humano descubre que Cristo mora en su interioridad, se descubre como el Hijo.

«Cristo es la puerta» a través del símbolo de Cristo el alma penetra en la Verdad y se realiza en el amor.

Eckhart logra darse cuenta que esto no es suficiente, es indispensable en este proceso de retorno llevar a cabo una segunda negación que vaciaría por completo al individuo. Así que en esta segunda negación los símbolos de Cristo y la Trinidad también tendrían que ser abandonados, negados. Hay que deshacerse de todo, incluso de la idea de Dios y del Hijo.

Por lo tanto los símbolos de Cristo y la Trinidad son figuras riquísimas en su significación ya que le permiten al alma del ser humano, en una primera etapa, llenarse de sentido, llenarse de revelación trascendente, unirse con lo divino, hacerse semejante a Dios. Sin embargo los símbolos, las analogías y las metáforas tienen que ser abandonados, vaciados o fundidos cuando se aplica la segunda negación y se penetra completamente en la Verdad misma.

Así, “«Nacimiento del Hijo» y «ruptura»; no se trata para Eckhart de dos aspectos distintos de un mismo acontecimiento, ni tampoco de dos acontecimientos diferentes, sino de un acontecimiento doble en un momento ascendente.”¹⁰⁴

El camino de retorno a Dios o el camino ascendente tiene implícito el nacimiento del símbolo de Cristo en el alma y su desvanecimiento para lograr la fusión o unión total.

¹⁰⁴ Ueda Shizuteru, *Zen y Filosofía, ob.cit.*, p. 94

Los símbolos son entonces una puerta de acceso, que posteriormente se desvanecen, se trascienden y se funden en el Uno.

“«La unión requiere semejanza». Y notar la semejanza es aceptar las diferencias, para lograr la culminación de la vía negativa hay que borrar tanto las semejanzas como las diferencias.”¹⁰⁵

“Allá soy lo que era y allá no sufro mengua ni crecimiento, ya que soy una causa inmóvil que mueve todas las cosas. Allá, Dios no halla lugar alguno en el hombre porque el hombre consigue con esta pobreza lo que ha sido eternamente y seguirá siendo por siempre jamás. Allá Dios es uno con el Espíritu, y ésta es la pobreza extrema que se pueda hallar.”¹⁰⁶

¹⁰⁵ Eckhart, *Obras Alemanas, Tratados y Sermones, ob.cit.*, p. 24

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 693

Capítulo IV

La interpretación de los símbolos religiosos desde la hermenéutica analógica

1. La interpretación de los símbolos en la *Teología Mística* del pseudo Dionisio Areopagita

La vía negativa que propone el pseudo Dionisio Areopagita en su *Teología Mística* para unirse a Dios es el «salirse de sí mismo», abandonarse y vaciarse. El pseudo Dionisio toma de Plotino la idea de «renunciar a todas las cosas». La manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo. “Despójate de todas las cosas que son y aún de las que no son y serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de las tinieblas de la divina supraesencia.”¹ Conocer y unirse a Dios se logra a través del abandono del entendimiento: ¡Entender no entendiendo!

La vía apofática o teología negativa permite quitar todo lo que estorba para conocer y hacerse uno con Dios. Es la posibilidad de borrar los límites de la individualidad para fundirse con el Uno.

La obra del pseudo Dionisio Areopagita si bien se fundamenta en la teología negativa también contempla de alguna manera la vía afirmativa. Y su planteamiento se encuentra permeado por símbolos, lo que lo lleva al establecimiento de una teología simbólica.

El símbolo religioso abre un acceso al misterio de la divinidad y el ser humano. Y posibilita el conocimiento de la verdad si la interpretación que se hace de éste es la idónea. Esta interpretación de los símbolos religiosos es posible realizarla desde la hermenéutica

¹ Areopagita, Dionisio, *Teología Mística, Obras Completas, ob. cit.* p. 371

analógica. La tarea es entonces esclarecer el símbolo de Jesús y el de la Trinidad desde la analogía para no caer en los extremos interpretativos: el equivocismo y el univocismo. Puesto que un símbolo es polisémico, requiere de interpretación y la guía en esta tarea es la analogía propuesta en la hermenéutica analógica como la solución ante el problema del relativismo absoluto.

¿En qué manera la analogía permite develar la sabiduría que guarda el símbolo?, ¿la analogía nos guiará en la interpretación de los símbolos cristianos propuestos por la vía negativa?

“Y esa vía negativa constituye todo un método hermenéutico por el que se interpretan las Escrituras haciendo predominar el misterio sobre el conocimiento, lo figurado sobre lo literal.”²

² Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002, p.53

1.1 El símbolo y la analogía

El símbolo no da un conocimiento acabado, su sentido es polisémico, si bien conduce a la verdad que está representando oculta una parte y por eso cae en el misterio. El símbolo religioso revela una realidad sagrada y al mismo tiempo oculta misteriosamente conocimiento.

El símbolo religioso permite el paso de la realidad humana (microcósmica) a la divina (macrocósmica), unificando la diferencia. Esto es el símbolo religioso, sirve de puente entre el hombre y Dios e intenta unir lo separado.

Para interpretar el símbolo religioso es fundamental utilizar la analogía ya que si no nos valemos de una figura retórica que establezca el límite en la interpretación, entonces la tarea interpretativa puede caer en cualquiera de los dos extremos: el univocismo y el equivocismo (cuando se cree que sólo una interpretación es válida o cuando se cree que todas son posibles).

La analogía es la guía que orientará al hermeneuta en la rica tarea interpretativa de los símbolos, se trata de evitar ambos extremos porque cierran la posibilidad de acercarse a la verdad que encierra un símbolo religioso.

La analogía trata de salvaguardar las diferencias, relaciona y estructura a partir de lo semejante y lo diferente, da proporción y permite el diálogo. «La analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia; entre la univocidad y la equivocidad», ya que resalta la distinción entre lo igual y lo diferente, se acerca a lo verdadero, es el límite.

Además permite la unión entre la parte simbolizante y la parte simbolizada. Unión-cópula-amor. El símbolo religioso y sagrado se realiza en el amor. Le abre la posibilidad al ser humano (microcosmos) unirse con Dios (macrocosmos) y hacerse Uno, como Plotino lo propone.

El símbolo religioso le da la posibilidad al ser humano de completarse y alcanzar la sabiduría del misterio que no se revela a simple vista. El mismo límite del símbolo crea un espacio que permite acceder, penetrar, transgredir, pasar y contemplar. El símbolo es en sí mismo una guía que muestra el camino, pero al mismo tiempo guarda y oculta la verdad. Así le da acceso al ser humano, crea un espacio que le posibilita penetrar, introducirse, para luego aprender, comprender la verdad o la sabiduría que encierra el símbolo religioso y luego fundirse con ese conocimiento, poderlo interpretar adecuadamente para posteriormente contemplar la verdad.

Todo este proceso por el que pasa el individuo requiere de la analogía en su ejercicio interpretativo. Porque a través de este tropo lingüístico y cognitivo se puede discernir, distinguir las semejanzas y observar también las diferencias.

El símbolo religioso cobra vida o es, cuando ambas partes: icono y ser humano se unen en un espacio de significación. El símbolo religioso cobra sentido cuando alguien lo interpreta y une las partes separadas: razón-pasión, razón-intuición, ser humano-Dios, ignorancia-sabiduría. El símbolo religioso posibilita la unión y la sabiduría. Ya que permite la transgresión del límite de la separabilidad de las partes y Une.

La analogía permite la interpretación de la verdad que encierra el símbolo religioso distinguiendo las semejanzas y las diferencias. Así que a la pregunta ¿es posible que por

medio de la analogía se pueda penetrar en los símbolos religiosos para develar la sabiduría que encierran? La respuesta es que efectivamente la analogía va a ser la guía para interpretar los símbolos. La analogía evitará caer en una interpretación o en muchas interpretaciones erróneas. La analogía le pondrá límites a nuestro entendimiento en la rica tarea interpretativa de los símbolos religiosos.

“La analogía se encuentra más allá, de manera más profunda. No solamente compara, no solamente busca semejanzas; sobre todo marca diferencias, señala límites; y, en este sentido, apunta hacia la realidad.”³

Apunta hacia la realidad y las verdades del símbolo religioso si el hermeneuta quiere penetrar y conocer lo oculto del símbolo. “En los monjes predominaba la búsqueda del sentido simbólico”⁴

Dicho todo lo anterior del símbolo religioso y la analogía, regresemos a la interpretación de los símbolos religiosos del pseudo Dionisio Areopagita.

³ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, p. 121

⁴ *Ibid.*, p. 57

1.2 Jesús y la Trinidad

Recordemos que Cristo es el símbolo que está en el trasfondo del *Corpus Dionisiacum*, a pesar de que el pseudo Dionisio no lo menciona mucho en su obra, sobre todo en la *Teología Mística*, que es tan breve, es el símbolo religioso más importante que penetrando y conociéndolo le permitirá el paso o el acceso a la unión con Dios.

«Cristo es la puerta» es precisamente la idea de las Sagradas Escrituras que va a prevalecer no nada más en los primeros siglos de la era cristiana, sino en toda la edad media. La tarea principal del pseudo Dionisio Areopagita es develar el misterio escondido que está presente en el símbolo de Cristo o Jesús. En sus *Cartas* hace mención de esto, recordemos esta cita:

Llamamos repentino a lo que se nos presenta inesperadamente, como pasando de lo oscuro a la claridad. Con respecto al amor de Cristo a los hombres, creo que la palabra de Dios emplea este término para indicar que el supraesencial salió de su misterio y se nos ha manifestado tomando naturaleza humana. Sin embargo, continúa oculto incluso después de esta revelación o, por decirlo con mayor propiedad, sigue siendo misterio dentro de la misma revelación. Porque el misterio de Jesús está escondido. No hay palabras ni entendimiento que lo descubran. Inefable por mucho que de Él digan. Aunque lo entiendan, permanece incomprensible.⁵

Cristo o Jesús es un símbolo religioso, «salió de su misterio», son las palabras del pseudo Dionisio que por un lado muestran que hay una parte en el símbolo de Jesús que se reveló, que se dejó ver y hay otra parte que sigue oculta, que es misteriosa. <Porque el misterio de Jesús está escondido>. Cristo revela lo trascendente pero al mismo tiempo oculta

⁵ Dionisio Areopagita, pseudo, *Cartas*, en Carta III, *Obras completas, ob.cit.* p. 384

la verdad en su misterio. Es un símbolo religioso que abre un acceso al misterio profundo de la realidad y permite el acceso de lo humano a lo divino. «Cristo es la puerta».

A través de la analogía el hombre puede interpretar este símbolo de Jesús y puede primero distinguir claramente la diferencia que existe entre el ser humano y el ser divino. Y también la analogía permite percatarse de las semejanzas. Para poder ir penetrando poco a poco en el símbolo de Jesús e ir develando el misterio y fundirse en el Uno.

La diferencia radical y más fuerte es que el ser humano no tiene la divinidad que tiene Jesús, aunque Jesús nació entre los humanos. Y las semejanzas tienen que ver con la esencia humana que ambos compartimos, los sentimientos, las emociones, el entendimiento, la racionalidad, etc.

Cristo es amor porque en Él hay unión y sabiduría. Cristo es el *logos*, Él es el entendimiento. Si ambos compartimos el amor y el entendimiento, entonces somos semejantes. Tal vez la diferencia aquí es que el amor que concibe el ser humano no es tan puro y divino como lo es el amor de Jesús. El amor humano en general está más centrado en lo material, superficial y en el interés. En cambio el amor que es representado en el símbolo de Jesús es más profundo, más sincero, más bondadoso y sublime. La misma diferencia se da en el caso del entendimiento, en los hombres ordinarios el entendimiento sólo permite interactuar y mover las cosas superficiales de este mundo, como el ejercicio que la mente hace para hacer negocios y ganar dinero. En cambio el entendimiento ejercido por Jesús, o concebido en el símbolo de Jesús tiene otro enfoque más profundo que tiene más que ver con la sabiduría y con el esfuerzo mental por descubrir la verdad.

El símbolo de Jesús entonces ilumina con su verdad y su sabiduría, estableciendo el real y auténtico camino a la unión con Dios y a la trascendencia. ¿Cómo podemos penetrar en el símbolo de Jesús? A través del entendimiento o *logos*. Y éste a su vez utilizará la analogía para ir discriminando y develando la verdad.

Si el ser humano está hecho a imagen y semejanza con Dios, entonces el ser humano tiene el *logos* o entendimiento que le permitirá entender por medio de analogías la verdad. Para distinguir las diferencias y poco a poco ir borrándolas hasta que se diluyan las líneas que nos hacen distintos. Para que todo se convierta en Uno. También por medio del amor que ambos compartimos como semejante podríamos unificarnos.

La ardua tarea entonces consiste en purificar el amor para hacerlo cada vez más semejante al amor que Jesús o que el símbolo de Jesús representa. Hasta fundirse el *logos* y el amor se logrará trascender el símbolo. Mientras tanto la analogía es la guía para acceder y penetrar en el símbolo de Jesús en la obra del pseudo Dionisio Areopagita. Él no habla explícitamente de la analogía en este sentido como la guía en la tarea interpretativa. Pero aquí la idea es retomar la propuesta de la hermenéutica analógica para una correcta interpretación de los símbolos religiosos. Y efectivamente es claro que la analogía si es fundamental para la primera etapa del proceso, para acceder y penetrar en el símbolo religioso. Permite ir interpretando por medio de la distinción entre las semejanzas y las diferencias y si se van encontrando elementos que nos centran en no caer en los extremos interpretativos, podremos evitar el relativismo absoluto y el dogmatismo.

Pero la pregunta ahora es: la analogía funciona muy bien en la interpretación de los símbolos religiosos ¿y qué le sucede a los símbolos cuando el pseudo Dionisio entra ahora a la vía negativa o apofática?, ¿qué le sucede a la analogía en la vía negativa?

Cuestiones complejas que cambian el panorama de la interpretación y que nos llevan a otras preguntas que tienen más que ver con la negación, la trascendencia y la unión. Antes de intentar dilucidar la real finalidad del planteamiento de la teología negativa, regresemos al símbolo que falta de explorar en el pseudo Dionisio Areopagita: el símbolo de la Trinidad.

El pseudo Dionisio Areopagita no aborda específicamente el símbolo de la Trinidad, pero se refiere a él cuando habla de Jesús. Por ejemplo, recordemos en *Los Nombres Divinos*, dice: “Hay también nombres que significan realidades distintas y supraesenciales: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, términos que no pueden intercambiarse, es así mismo distinto e íntegro y perfecto el ser de Jesús hecho hombre y todos los misterios sustanciales de su humanidad.”⁶

“La Trinidad está presente en todo ser, más no todo ser está con Ella. Pero cuando la invocamos con santas oraciones, con mente serena, dispuestos para la unión con Dios, entonces también nosotros estamos en Ella.”⁷

La puerta de acceso a Dios es por medio del Hijo, hay que penetrar en Jesús porque Él es el camino y la vida. Y penetrar en el símbolo de Jesús es realizar al Hijo que es a su vez el *logos*, el entendimiento. Realizar al Hijo posibilitará entrar en las otras dos personas de la Trinidad y realizar lo que simboliza cada una de ellas. Los medievales hablaban de memoria, entendimiento y voluntad como las potencias naturales del alma del hombre, que a su vez

⁶ Dionisio Areopagita, pseudo, *Los Nombres Divinos, Obras completas, ob.cit.* p.283

⁷ *Ibid.*, p. 291

eran identificadas con las tres personas que conforman el símbolo de la Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Padre se identifica con la memoria, el Hijo con el entendimiento y el Espíritu con la voluntad. Que a su vez también se relacionan con los dones gratuitos: fe, esperanza y caridad. El Espíritu Santo, es la voluntad, el querer y es caridad, o sea amor.

Así que penetrar en el símbolo de la Trinidad significa haber realizado al Hijo, al propio entendimiento y luego realizar las otras dos personas: al Padre, el *logos* universal y la memoria y al Espíritu Santo, a la voluntad, a la caridad y al amor. Fundirse en el amor y la sabiduría, unirse plena y completamente en el Uno.

El pseudo Dionisio Areopagita plantea una teología afirmativa en sus escritos: *La Jerarquía Celeste, La Jerarquía eclesiástica y los Nombres divinos*.

Y los símbolos religiosos interpretados a través de la analogía sirven como puentes entre la verdad divina y la verdad humana. Efectivamente la analogía le sirve al entendimiento para poder acceder y penetrar en el símbolo y en la verdad que encierra el símbolo interpretándolo.

Pero ¿qué les sucede a los símbolos en la vía negativa?, ¿qué le sucede a Cristo y a la Trinidad?, ¿qué le sucede a la analogía?, ¿sirve la hermenéutica analógica como método interpretativo en la vía negativa o apofática?

1.3 La vía negativa

Es claro que el camino de ascenso a Dios propuesto por el pseudo Dionisio Areopagita es un sendero apoyado principalmente por la vía negativa o apofática, esto es: el abandono de uno mismo, el salirse de sí mismo y vaciarse.

El pseudo Dionisio insiste en la insuficiencia del conocimiento discursivo para llegar a Dios, aspira a otro conocimiento más alto, íntimo y misterioso: unirse por amor al inefable. Así el principio y motor del proceso ascendente es el amor.

Para lograr el ascenso hay que utilizar la vía negativa, vaciarse de todos los sentimientos, actitudes, deseos y todo lo que le estorba a la persona para poder purificar su amor y fundirse con el absoluto. La vía negativa no es un proceso solo, va de la mano con la vía afirmativa: vaciarse de lo que no es para ser con Dios en el amor. Asumirse y realizarse con las propiedades divinas y ser amor con Dios implica una afirmación. Así que ambas vías están presentes y se complementan en el arduo camino de ascenso a Dios.

Para realizar el amor y la sabiduría, propiedades divinas, hay que caminar, purificarse y crecer en la vía afirmativa, justamente en este camino entra la analogía. En la tarea interpretativa del símbolo religioso llamado Jesús, para accesar y penetrar en Jesús y realizar sus atributos o develar su misterio o purificar el amor y el entendimiento hay que utilizar la analogía que ayudará en el discernimiento de las semejanzas y las diferencias.

La hermenéutica analógica utilizando la analogía como guía-límite interpretativo es el método idóneo para descifrar la verdad que encierran los símbolos religiosos en la vía afirmativa. Porque nos permite distinguir las semejanzas entre el hermeneuta que busca el

camino de ascenso y Dios. Abre un espacio para la realización de los atributos divinos en uno mismo enfatizando las semejanzas esenciales entre las dos partes.

Lo más importante: la analogía permite percatarse de la diferencia, el hecho de no ser lo mismo. Y hasta aquí se queda la analogía, hasta aquí llega la vía afirmativa. En la separación de las partes, en la gran semejanza, pero con diferencia. No se logra la fusión del símbolo.

La analogía muestra y guía el camino interpretativo del símbolo pero no logra la fusión o unión del símbolo de Jesús y la persona.

La hermenéutica analógica se queda aquí en la convivencia de las dos cosas sin destruirse, no hay fusión, ni unión, ni síntesis. El ser humano que transita este sendero se hace más amoroso y su sabiduría crece, se hace más semejante a Dios pero sigue viéndose como diferente a Dios, no es Dios. Esto es la vía afirmativa que está plasmada en las obras del pseudo Dionisio Areopagita citadas con anterioridad, pero la vía afirmativa no se queda ahí en el pseudo Dionisio Areopagita. Él justamente plantea la vía negativa como forma principal de su propuesta en el camino de ascenso a Dios.

En la vía negativa o apofática hay que abandonarlo todo, hay que vaciarse. ¿Acaso hay que abandonar también los símbolos de Jesús y la Trinidad?

Abandonarlo todo para lograr la principal tarea: la fusión o unión con el Uno. Para hacerlo todo Uno.

Esta segunda etapa, la vía negativa se logra en el total vaciamiento, por lo tanto hay que abandonar los símbolos de Jesús y la Trinidad. Ellos, por medio de la analogía dan la

pauta para entrar, accesar y penetrar en las verdades ocultas del símbolo. Ahora en la segunda etapa, y una vez realizados los atributos divinos hay que abandonarlo todo.

La analogía es abandonada y la experiencia del individuo realiza la unión del símbolo. Hay fusión de lo separado al abandonarlo todo. Se abandona la analogía, la tarea interpretativa, los símbolos. Ya no se percibe la diferencia, ya no hay diferencia, simplemente todo es. Sólo hay unidad y trascendencia.

Así el pseudo Dionisio lo expresa en la *Teología Mística*:

Entonces, cuando libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra en las misteriosas Tinieblas del no saber. Allí, renunciado todo lo que pueda la mente concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en aquel que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento queda unido por lo más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible.⁸

Renunciar a todo lo que la mente concibe, abandonarlo todo por completo, renunciar a todo conocimiento. Esto es, abandonar la analogía y el acto interpretativo, abandonar los símbolos.

La analogía permitió la comprensión y la correcta interpretación de los símbolos en la primera etapa que fue la vía afirmativa. La analogía se abandona, al igual que se abandona lo separado para darle paso a la fusión del Uno. Pero como hay que abandonarlo todo hay que vaciarse por completo para darle paso a la total trascendencia, a la ausencia total, al vacío. Ahí se da la unión con el absoluto.

⁸ Dionisio Areopagita, pseudo, *Teología Mística, Obras completas, ob. cit.* p. 373

2. La interpretación de los símbolos en la vía negativa del Maestro Eckhart

2.1 El símbolo y la analogía

Eckhart pasa del nivel de interpretación literal al simbólico trascendental cuando intenta develar y hallar el sentido oculto de las Sagradas Escrituras. Alude al razonamiento discursivo y al conocimiento intuitivo para develar algunas verdades ocultas. Hizo un gran esfuerzo por justificar la fe y por establecer la relación esencial entre el hombre y Dios. Entre las proposiciones condenadas se encuentra: “la transformación de la vida humana en naturaleza divina en el más allá; la identidad entre Dios y el hombre Santo.”⁹

Eckhart intenta develar las verdades de las Sagradas Escrituras a través de los símbolos de Jesús y la Trinidad. Y principalmente se enfoca en la analogía que retoma de Santo Tomás de Aquino. “El método del Maestro Eckhart procede, principalmente por paradojas, imágenes, por vía negativa en cuanto al conocimiento de Dios.”¹⁰

Eckhart plantea en su camino de ascenso a Dios una doble negación cuyo propósito es lograr el desasimiento completo. Esta vía negativa lleva implícita la vía afirmativa y la analogía le sirvió a Eckhart en la interpretación de los símbolos religiosos plasmados en las Sagradas Escrituras. Así. “la analogía es un discurso preponderantemente negativo; es menos lo que tiene de afirmación que de negación.”¹¹

⁹ Merino, José Antonio, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, BAC, 2001, p. 322

¹⁰ Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la edad media*, México, UNAM, 2002, p. 171

¹¹ *Ibid.*, p. 172

La analogía retomada por la hermenéutica analógica nos servirá como guía nuevamente en la interpretación de los símbolos de Jesús y la Trinidad abordados por Eckhart.

«Negarse a sí mismo», «renuncia a todo»; son los pasos de la teología negativa a la que alude Eckhart, quien retoma indudablemente al pseudo Dionisio Areopagita. Vaciar de todas las cosas, incluso de sí mismo, sólo así tendrá pobreza de espíritu y pureza de corazón.

Una vez vacío de todo lo que impide ser puro de corazón, el individuo entra en el proceso de la distinción clara entre lo semejante y lo diferente. Por medio de la analogía el pobre de espíritu se percató de que Jesús era un símbolo con pobreza de espíritu. Y esto hace que la analogía le permita acceder al símbolo de Jesús distinguiendo las semejanzas.

La primera negación vacía al individuo de lo impuro, luego la analogía sirve para la interpretación del símbolo de Jesús y empieza la vía afirmativa: hacerse cada vez más semejante a Jesús y luego a Dios como tercera persona de la Trinidad. Cada vez en esta analogía hay más semejanza y más semejanza; pero aún prevalece la diferencia.

Hay una clara conciencia de la separación de las partes: son muy semejantes, ambos son pobres de espíritu y puros de corazón, pero son diferentes: uno es humano y el otro es divino.

Aún no hay fusión o unión de las partes separadas en el símbolo. Aún son el hermeneuta analógico que intenta develar la sabiduría que guarda el símbolo religioso y la otra parte el símbolo de Jesús y la Trinidad y su misterio oculto.

Hacerse cada vez más semejantes las partes va uniendo de alguna manera al símbolo, pero todavía está presente la diferencia.

La analogía es la figura retórica, lingüística y cognitiva que va guiando al hermeneuta en su tarea de interpretar al símbolo religioso, para ir hallando lo semejante, así el corazón del que ya se ha abandonado se va haciendo más puro, tan puro como la pureza representada por el símbolo.

En palabras de Eckhart el hombre se hace noble porque ha logrado el desasimiento perfecto. «Despojarse para asemejarse a Dios». Esto es emplear la vía negativa para luego vacío entrar en la vía afirmativa. La analogía como método interpretativo funcionará muy bien en la vía afirmativa, en la semejanza y la diferencia.

¿Qué le sucede a la analogía y al símbolo religioso en la segunda negación que plantea Eckhart? Eckhart nos dice al respecto: “La unión requiere semejanza y notar la semejanza es aceptar las diferencias, para lograr la culminación de la vía negativa hay que borrar tanto las semejanzas como las diferencias.”¹²

¹² Eckhart, Maestro, *Obras alemanas, tratados y sermones, ob.cit.* p. 24

2.2 Jesús y la Trinidad

Cristo es el símbolo más importante en la obra de Eckhart, ya que Él es el puente y la puerta entre el ser humano y Dios. Penetrar en el símbolo de Cristo requiere por analogía hacerse semejante a Él con un espíritu pobre y vacío.

En palabras de Eckhart: “«Resucitar por completo con Cristo» equivale al Nacimiento del Hijo en el alma y esto se logra sobretodo mediante las virtudes incansablemente ensalzadas por el maestro: el desasimiento, la obediencia, la humildad, la justicia, el amor a Dios y al prójimo.”¹³

El desasimiento perfecto lleva al hombre a la mayor semejanza con Él. La vía negativa lleva al hombre a la vía afirmativa y al empleo de la analogía. Naciendo el Hijo en el alma se logra la semejanza y comienza la unión, pero aún hay diferencia. Naciendo el amor a Dios y al prójimo en el alma del hombre se logra la semejanza y comienza la fusión. Hasta lograr como lo expresa Eckhart: “El hombre es Dios en el amor”¹⁴ A esto se refirió San Pablo cuando dijo «vivo y, sin embargo, no vivo; Cristo vive en mí» (Gal. 2, 20).

Y precisamente Cristo es para Eckhart el símbolo más importante porque “Jesucristo poseía esta unión”¹⁵ Cristo se hizo Dios en el amor. En Él ya no había diferencia, sólo semejanza, Él logró ésta unión.

¹³ *Ibid.*, p. 65

¹⁴ *Ibid.*, p. 50

¹⁵ *Ibid.*, p. 299

El hombre que desea penetrar en el símbolo de Cristo debe hacerse semejante a Él por medio de la analogía, debe permitir que en su corazón nazca y crezca Cristo, o sea el amor y la sabiduría.

Eckhart dice: “He aquí lo que es necesario: que el hombre acostumbre y ejercite su entendimiento para que se dirija bien y perfectamente hacia Dios, así lo divino aparecerá en su interior en todo momento. Para el entendimiento no hay nada tan propio ni tan presente ni tan cercano como Dios.”¹⁶

El hombre tiene que desarrollar su entendimiento para hacerse semejante a Cristo, Él es *logos*, entendimiento y sabiduría. Hay que hacerse Uno. Porque “la igualdad y amor ardiente elevan hacia arriba y guían y llevan al alma hasta el primer origen de lo Uno que es «Padre» de todos. Así digo, pues, que la igualdad nacida de lo Uno tira al alma hasta Dios tal como Él es lo Uno en su unión escondida.”¹⁷

Hacerse semejante a Cristo es ir logrando la unión para lograr el Uno. La analogía en la vía afirmativa es fundamental para ir logrando la semejanza y la igualdad. Eckhart insiste repetidas ocasiones en la importancia de hacerse semejante:

“Anteriormente dije con referencia al vacío o la desnudez, que el alma, cuanto más transparente, desnuda y pobre esté y cuanto menor sea el número de criaturas... exactamente lo mismo digo ahora, también de la igualdad y del ardor del amor; pues en la medida en la cual una cosa se asemeja más a otra, en esta misma medida va corriendo hacia ella con mayor rapidez, y su corrida le produce más felicidad y deleite y de todo cuanto no es aquella cosa hacia la cual va corriendo, y cuanto más disímil se haga con respecto a sí misma y a todo cuanto no es aquella cosa, tanto más se asemejará cada vez a aquella hacia la cual va corriendo. Y como la igualdad emana

¹⁶ *Ibid.*, p. 137

¹⁷ *Ibid.*, p. 181

de lo Uno y atrae y seduce a causa de la fuerza y en la fuerza de lo Uno, no hay descanso ni contento ni para lo que atrae, ni para lo que es atraído, hasta que ambos sean aunados en Uno.”¹⁸

En la vía afirmativa la semejanza va haciendo a ambas partes iguales porque finalmente todo es Uno. Penetrar en el símbolo del Hijo es posible si el amor y la sabiduría reinan en nuestros corazones.

Y con respecto a la Trinidad, Eckhart dice: “...y se han entregado sólo a lo Uno que es libre de cualquier especie de cantidad y diferencia, donde también Dios-Padre-Hijo y Espíritu Santo es y son Uno solo, habiendo perdido toda diferencia y cualidad y siendo desnudado de ellas.”¹⁹

¿Qué sucede con la semejanza y la diferencia a Cristo en la segunda negación?,
¿Cómo Padre, Hijo y Espíritu Santo pierden la diferencia y son Uno?

“En el fondo, nadie llega al Hijo, en cuanto éste es hijo, sino aquél que se convierte en Hijo, y nadie está allí donde está el Hijo quien, en el seno y corazón del Padre es uno dentro de lo Uno, sino aquel que es hijo.”²⁰

¹⁸ *Ibid.*, p. 183

¹⁹ *Ibid.*, p. 192

²⁰ *Ibid.*, p. 198

2.3 La segunda negación

Se reconoce la importancia fundamental del papel de la analogía en la interpretación de los símbolos religiosos para el verdadero ascenso y unión con Dios. De hecho “la unión requiere semejanza. No puede haber unión sin que haya semejanza.”²¹

Pero para lograr la unión completa del símbolo se requiere eliminar las diferencias y también las semejanzas. Eckhart aplica en este punto la necesidad de ¡Abandonarlo todo absolutamente! Esto es: abandonar la vía afirmativa y llevar a cabo una segunda negación, otra vía negativa. Llegar a desnudez extrema, romper con absolutamente todo, desaparecer las diferencias, las analogías, los símbolos, todo lo que está dividido en partes para alcanzar la Unión y llegar al Uno.

Vaciarse de todas las Ideas, pensamientos, concepciones para desdibujar la diferencia. “Si tú quieres ser el mismo Cristo y Dios, despójate de todo... porque entre la naturaleza humana tuya y la suya no hay diferencia, es una sola, ya que es en Cristo lo que es en ti.”²²

La analogía en esta segunda negación o vía negativa desaparecería, así como desaparecería también el símbolo de Cristo, ¡hay que abandonarlo todo! Para poderse hacer Uno o unirse a Dios. <Dios y yo somos Uno>.

Eckhart llega a afirmar: “...entre el hombre y Dios no sólo no existe ninguna diferencia, sino que no hay tampoco una multiplicidad; ahí no hay sino Uno...”²³

²¹ *Ibid.*, p. 620

²² *Ibid.*, p. 481

²³ *Ibid.*, p. 590

Abandonar las semejanzas y romper con las diferencias para lograr la unión o fusión.
“...si quieres hallar a la naturaleza desnuda, se deben romper los símiles, y cuanto más uno penetre adentro, tanto más se acercará a la esencia.”²⁴

¡Romper con todo! ¡Abandonarlo todo! ¡Abandonar hasta la idea de Dios!

“Decimos, entonces, que el hombre debe ser tan pobre que no constituya ni posea ningún lugar en cuyo interior pueda obrar Dios. Donde el hombre conserva en sí un lugar, ahí conserva una diferencia. Por eso ruego a Dios que me libre de Dios, porque mi ser esencial está por encima de Dios, en cuanto entendemos a Dios como origen de las criaturas.”²⁵

²⁴ *Ibid.*, p. 680

²⁵ *Ibid.*, p. 691

3. El papel de la Hermenéutica Analógica como método para la correcta interpretación de los símbolos religiosos

La hermenéutica analógica es el correcto método para la interpretación de los símbolos religiosos, ya que el uso de la analogía centra el esfuerzo interpretativo en resaltar realmente lo semejante y lo diferente, lo que permite al hermeneuta adentrarse al símbolo y de alguna manera asomarse al misterio insondable que guarda el símbolo. Además la analogía evita caer en los extremos interpretativos: el univocismo y el equivocismo.

El límite que señala la analogía permite la comprensión y el esclarecimiento del símbolo que se está interpretando. La analogía es la luz que ilumina el sendero interpretativo. La analogía guía en la interpretación del misterio que guarda el símbolo. Y “el símbolo nos conecta, entre nosotros y otras realidades no evidentes.”²⁶

La interpretación del símbolo por medio de la analogía nos posibilita cierta comprensión de las otras realidades no evidentes, comprender las verdades o realidades que no puede percibir tan abiertamente la filosofía entendida específicamente como sólo el ejercicio racional. “El símbolo puede abrir una puerta hacia lo real, hacia la naturaleza, hacia la esencia.”²⁷

²⁶ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, UNAM, 2007, p. 32

²⁷ *Ibid.*, p. 44

Así, la tarea interpretativa de los símbolos religiosos desde la hermenéutica analógica lleva al ser humano a conocer y comprender la esencia humana a través del símbolo. “Una hermenéutica analógica-icónica, atenta al símbolo, al significado simbólico además de al significado literal, puede evitar que se perviertan, y ayudar a que la razón llegue a la sabiduría y la fe a la mística y no la razón al cientificismo obtuso y la fe al dogmatismo fanático.”²⁸

La analogía da sentido, encamina, acerca, aproxima, introduce, guía al hombre a través del símbolo hasta lograr que la sabiduría se revele y el hombre se una a Dios.

Y en el caso del símbolo de Jesús, las enseñanzas guardadas en Él indican sentido y dirección del comportamiento humano para lograr la sabiduría, el amor y la unión con Dios. De esta interpretación del símbolo de Jesús se desprende en el terreno filosófico una ética que tiene como base el amor y respeto a Dios y al prójimo. “En este sentido la filosofía, puede ser alimentada, nutrida por el símbolo.”²⁹

Por tanto el papel de la Hermenéutica Analógica como método para la correcta interpretación de los símbolos religiosos es fundamental. Ya que “la analogía es el fundamento del conocimiento del mundo.”³⁰

La hermenéutica analógica es indispensable en la correcta interpretación de los símbolos, especialmente en los religiosos en la primera etapa, esto es en la vía afirmativa; para distinguir las semejanzas y las diferencias. Pero en la segunda etapa: en la vía negativa

²⁸ *Ibid.*, p. 45

²⁹ *Ibid.*, p. 43

³⁰ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, p. 85

la Hermenéutica Analógica desaparece junto con el símbolo, con el pensamiento, con la idea de Dios y con todo. ¡Abandona todo!

En otras palabras, en el camino de ascenso a Dios, el ser humano va interpretando su mundo, el mismo Eckhart utilizó la analogía para ir interpretando la realidad y en este sentido, fue un hermeneuta analógico. Transitar el camino desde esta perspectiva permite definitivamente, ir conociéndose a sí mismo, porque en el tránsito va conociendo o reconociendo sus semejanzas y percatándose de sus diferencias.

Y me atrevo a afirmar que en el recorrido hermenéutico analógico, conociéndose también va estableciendo las bases para, en el terreno filosófico, establecer una ontología o hermenéutica ontológica. La mayoría de los amantes de la sabiduría, los filósofos, nos quedamos aquí en esta primera etapa. Pero el pseudo Dionisio Areopagita y sobre todo el Maestro Eckhart pasan la primera etapa del recorrido, la vía afirmativa; y logran o realizan la última etapa del camino de ascenso a Dios o al Uno. En esta etapa se deja atrás el terreno filosófico y se pasa al terreno de la mística, ésta es la etapa de la vía negativa. En Eckhart corresponde a la segunda negación, en donde hay que abandonarlo todo.

En esta etapa mística todo hay que abandonarlo para trascender y el papel de la Hermenéutica Analógica como método para la correcta interpretación de los símbolos religiosos también es abandonado.

Abandonar las semejanzas, las diferencias, la analogía, el símbolo, la idea de Dios, los conceptos mentales, el pensamiento, ¡todo!

Todo se trasciende y se alcanza el Uno. Todo se funde en el Uno.

La hermenéutica analógica tiene un papel fundamental en el terreno filosófico para esclarecer los símbolos y establecer una ética y/o una ontología. Pero la Hermenéutica Analógica ya habiendo cumplido su misión (guiar), desaparece cuando se penetra en el terreno místico, entendido éste como la etapa de la vía negativa o apofática propuesta por el pseudo Dionisio Areopagita y por el Maestro Eckhart.

En la vía negativa al abandonarlo todo, desaparece el límite, la analogía, la diferencia, simplemente se penetra en el vacío y todo se fusiona en el Uno. Se trasciende al conocimiento absoluto, se trasciende la conciencia plena y absoluta y se fusiona con Dios. Ya no hay diferencia, es inefable.

“Y por ello dijo el profeta: «En verdad, tú eres el Dios escondido» (Isaías 45,15), en el fondo del alma, allí donde el fondo de Dios y el fondo del alma son un solo fondo.”³¹

“El hombre es Dios en el amor”³²

³¹ Eckhart, Maestro, *Obras alemanas, tratados y sermones, ob.cit.*, p. 399

³² *Ibid.*, p. 50

Conclusiones

La experiencia mística se ha presentado a través de la historia como un hecho innegable y debe ser importante indagar acerca de ella, 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.

Además en los pensadores de la edad media no estaba tan escindida la teología, la mística y la filosofía. Constituían la unión del saber como la herramienta intelectual que les permitía acercarse y comprender la realidad humana y la divina.

La contemplación es el culmen de la experiencia mística y el principal sendero que transitan los filósofos y teólogos desde el periodo patrístico 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 patrístico, tanto de San Anselmo como de San Agustín, siglos más tarde el Maestro Eckhart lo adopta como fundamento de su filosofía.

Para los autores medievales la fe no se opone a la razón. La fe 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. ¿Cómo penetrar en la sabiduría divina sin errar?, ¿cómo hacer una correcta o adecuada interpretación de los símbolos cristianos para penetrar en la sabiduría divina?, ¿cómo hacer un ejercicio filosófico en un terreno místico?, ¿cuál es la correcta interpretación de las verdades divinas?, ¿cómo no caer en los extremos interpretativos?, ¿cómo se puede penetrar en la vía negativa para ir develando su misterio?

Cuestiones como éstas, impulsadas por el afán filosófico de encontrar la verdad guiaron esta investigación de tesis doctoral. En la hermenéutica analógica encontré una base metodológica sólida que le daría luz a la investigación filosófica en un terreno complejo y escurridizo como lo es el místico. La hermenéutica analógica me permitió elaborar una interpretación de los símbolos cristianos: Jesús y la Trinidad sin caer en los extremos interpretativos: el univocismo y el equivocismo. A partir de la analogía fui analizando las semejanzas, distinguiendo las diferencias para lograr una interpretación que al final me pareció adecuada.

Exploré la vía afirmativa, penetré en el entendimiento de la vía negativa y pude darme cuenta o tomar conciencia de que la hermenéutica analógica como método filosófico interpretativo ilumina muy bien hasta la vía afirmativa. En el terreno de lo apofático hay un abandono total de todo, hasta de lo conceptual y esto imposibilita que la hermenéutica analógica siga guiando al individuo en el sendero de la unión con Dios o mística. Para entender con detalle lo anterior enseguida explicitaré algunas conclusiones a las que llegué en los cuatro capítulos:

En el capítulo I. La hermenéutica analógica como la metodología para esclarecer los símbolos. Pude entender la importancia de la hermenéutica en la historia de las ideas y el papel fundamental que ha tenido la hermenéutica en la interpretación de los textos de los más relevantes pensadores de la humanidad. Es indispensable la hermenéutica cuando en un texto hay polisemia, cuando las palabras no tienen un mismo sentido. Los textos medievales escritos con muchos símbolos y parábolas tienen polisemia y se ha requerido de la tarea interpretativa.

El papel de la analogía es fundamental en una correcta interpretación, ya que permite la mediación para no caer en los extremos interpretativos: equivocidad que lleva al relativismo

absoluto y univocidad que lleva al dogmatismo. Gracias a la analogía se pueden observar las semejanzas pero también se distinguen las diferencias predominando la diversidad.

Para el esclarecimiento de un símbolo hay que utilizar la analogía y la metáfora como figura retórica. Ya que el símbolo es un signo muy rico de significación.

El mundo del símbolo es de inagotable interpretación. Debido a su multivalencia o insuperable polisemia. El símbolo favorece el diálogo y también el silencio. A través del diálogo se llega a la reflexión y a través del silencio se logra la contemplación.

Para esclarecer la verdad de un símbolo religioso una herramienta metodológica requerida es la hermenéutica analógica. Ya que la analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia; entre la univocidad y la equivocidad. La analogía evita caer en estos extremos, ya que fácilmente se puede caer en ellos, los extremos cierran la posibilidad de acercarse a la verdad que encierra un símbolo y también cancelan la visión y el entendimiento de los niveles profundos de realidad y de conocimiento que contienen los símbolos.

El símbolo religioso cobra vida cuando se une con el ser humano, se convierte en la puerta de acceso a la sabiduría. El símbolo religioso y el ser humano se unen para hacerse uno con el origen, para unirse con la totalidad, con la sabiduría. Hacerse uno con el amor.

Es posible entonces por medio de la analogía penetrar en los símbolos religiosos para develar la sabiduría. Pero ¿qué sucede con la vía negativa planteada por el pseudo Dionisio Areopagita y el Maestro Eckhart?, ¿la analogía nos guiará en la interpretación de los símbolos cristianos propuestos por la vía negativa?

En el capítulo II abordé la obra del pseudo Dionisio Areopagita, la analicé y comprendí la vía negativa. La conclusión de este capítulo es que para poder penetrar en las verdades que oculta un símbolo religioso hay que llevar a cabo un vaciamiento, un abandono de uno mismo.

Hay que despojarse de todas las cosas que estorban e impiden conocernos a nosotros mismos, penetrar en lo más íntimo e individual que tenemos para descubrir nuestra verdadera naturaleza divina pura y amorosa.

El pseudo Dionisio plantea un movimiento dialéctico de la vía afirmativa o catafática y la vía negativa o apofática, se encuentran semejanzas y luego desemejanzas. Hay que abandonarlo todo.

Jesús es el principal símbolo religioso que aparece como el telón de fondo de la obra del pseudo Dionisio Areopagita. Él es el puente, el mediador y la puerta. Él es el camino y la vida.

En Cristo hay unión y sabiduría por eso es amor. Y el ser humano al develar el misterio que encierra el símbolo de Jesús va penetrando en su verdad y se va dando cuenta de las semejanzas y las diferencias, esto es ir interpretándolo analógicamente y entender realmente porqué Cristo es el camino. En este sentido, acercarse a la puerta es irse acercando a nuestro propio entendimiento y amor.

En la *Teología Mística* los símbolos de Cristo y la Trinidad se funden con el absoluto. La vía negativa abandona todo para fundirse con Dios. Se trasciende todo, hasta los símbolos que son el trampolín para lanzarse a la unión o contemplación.

En el capítulo III, se aborda la obra del Maestro Eckhart, y se analiza con detalle su planteamiento de la vía negativa caracterizado por una doble negación.

El desasimiento completo se logra cuando el hombre renuncia a sí mismo. La vía negativa lleva al hombre a encontrar la semejanza de Dios y el ser humano. Y esto provoca la unión o fusión de ambas entidades que en el fondo tienen o son la misma esencia. Porque “estar vacío de todas las criaturas significa estar lleno de Dios.” Y conocer la esencia es penetrar en el amor.

Hay que abandonar todo lo que nos impide hacernos semejantes a Dios, primera negación. Luego en la vía afirmativa se afirman las semejanzas que tiene la esencia humana con la divina. Y se desarrollan las virtudes: desasimiento, obediencia, humildad, justicia, amor a Dios y amor al prójimo. Luego viene la segunda negación, abandonarlo absolutamente todo, romper hasta con las semejanzas y las diferencias y lograr la desnudez completa, la trascendencia absoluta. Vaciarlo hasta de Dios. Se borra la diferencia.

La analogía juega un papel fundamental en la interpretación de los símbolos religiosos en Eckhart. Ya que la analogía subraya las semejanzas existentes entre las cosas distinguiéndolas de las desemejanzas.

Eckhart utiliza la analogía para pensar la relación existente entre el ser humano y Dios en la vía afirmativa. Pero en la vía negativa (segunda negación) se rompen las semejanzas y las diferencias.

Nuevamente Cristo es el símbolo religioso principal en la obra de Eckhart, Él es el puente entre la realidad humana y la realidad divina. En el momento en el que se llega a la semejanza con Dios el símbolo de Cristo brota de manera viva. Esto es, la experiencia del Hijo se hace presente.

El hombre es Dios en el amor, narra el estado de unión entre el hombre y la divinidad; y la trascendencia total que brota cuando se abandona todo. Cuando se rompe con toda analogía, símbolo, idea o concepto, cuando se vacía completamente para simplemente ser.

Los símbolos de Cristo y la Trinidad cobran fundamental importancia en la vía afirmativa, ya que gracias a la analogía se puede penetrar en estos símbolos haciendo una interpretación desde la hermenéutica analógica. El alma humana logra hacerse más semejante a

Dios. En la semejanza gracias a la analogía, el ser humano descubre que Cristo mora en su interioridad, se descubre como el Hijo.

Pero Eckhart logra darse cuenta que esto no es suficiente, es indispensable hacer otra negación para vaciar por completo al individuo.

Los símbolos de Cristo y la Trinidad son abandonados en la segunda negación, hay que deshacerse de todo, incluso de la idea de Dios y del Hijo. Los símbolos se funden en el Uno.

El capítulo IV es mi propia interpretación de los símbolos religiosos desde la hermenéutica analógica. Este capítulo es propiamente la parte conclusiva de la tesis. Y en él se resuelven varias cuestiones acerca del papel de la hermenéutica analógica en la vía negativa propuesta tanto por el pseudo Dionisio Areopagita como por Eckhart.

La vía apofática o teología negativa quita todo lo que estorba para conocer y hacerse uno con Dios, borra límites, semejanzas y diferencias. Abandona todo.

Así que aunque el símbolo religioso sea un acceso al misterio y posibilita el conocimiento de la verdad, esto sólo sucede en la vía afirmativa. Y la hermenéutica analógica funciona muy bien en esta vía catafática o afirmativa como herramienta metodológica para ir interpretando el símbolo religioso e ir develando su verdad. La hermenéutica analógica evita caer en los extremos interpretativos y la analogía ocupa un papel fundamental ya que será la guía que orientará al hermeneuta en ese terreno tan resbaladizo como lo es lo místico, lo religioso.

Además posibilita la unión entre la parte simbolizante y la parte simbolizada. La analogía permite la semejanza, la unión y el amor que a su vez están en la esencia misma del símbolo.

El símbolo religioso le da la posibilidad al ser humano de completarse y alcanzar la sabiduría del misterio y la hermenéutica analógica va a permitir ir interpretando el símbolo adecuadamente.

La analogía es la guía porque va dando la pauta para observar, discernir y distinguir las semejanzas y subrayar las diferencias. La analogía le pondrá límites a nuestro entendimiento en la rica tarea interpretativa de los símbolos religiosos.

Cristo es el símbolo religioso más importante en el pensamiento tanto del pseudo Dionisio Areopagita como en Eckhart. Y es el símbolo que tiene más importancia porque Él es el medio, es la puerta, es lo más cercano que tenemos los seres humanos con la divinidad.

El símbolo religioso de Cristo revela lo trascendente pero al mismo tiempo oculta la verdad en su misterio. A través de la analogía se puede distinguir la diferencia que existe entre el humano y lo divino y también es posible percatarse de las semejanzas: amor, *logos* (entendimiento).

En la vía afirmativa se trata de ir haciéndose cada vez más semejante y poco a poco borrar las diferencias hasta que todo se convierta en Uno.

Por tanto, la analogía desde la hermenéutica analógica funciona muy bien en la interpretación de los símbolos religiosos, es la guía. Pero ¿puede seguir guiando en la vía negativa?

La analogía llega hasta la vía afirmativa, aquí no se logra la fusión del símbolo. La analogía muestra y guía el camino interpretativo del símbolo pero no logra la unión del símbolo de Jesús y la persona, porque prevalece la diferencia.

En la vía negativa tanto el pseudo Dionisio Areopagita como sobretodo en Eckhart hay que abandonarlo todo, hay que vaciarse. En este sentido también los símbolos religiosos y la analogía junto con la hermenéutica analógica también habría que abandonarlos. Total vaciamiento. La analogía es abandonada se da la fusión de lo separado. Sólo hay unidad y trascendencia.

En Eckhart hay una doble negación: la primera negación vacía al individuo de lo impuro, luego la analogía sirve para la interpretación del símbolo de Jesús y empieza la vía afirmativa: hacerse cada vez más semejante a Jesús y luego a Dios. Cada vez hay más semejanza pero prevalece la diferencia. Pero en la segunda negación hay que abandonarlo todo, hasta la idea de Dios.

Por tanto, se reconoce la importancia fundamental del papel de la analogía en la interpretación de los símbolos religiosos para el verdadero ascenso y unión con Dios. La unión requiere semejanza. Pero para lograr la unión completa se requiere eliminar las diferencias y también las semejanzas. ¡Abandonarlo todo absolutamente!

En conclusión la hermenéutica analógica es un correcto método para la interpretación de los símbolos religiosos en la vía afirmativa. La analogía es la luz que ilumina el sendero interpretativo. Pero en la etapa de la vía negativa la hermenéutica analógica desaparece junto con el símbolo, con el pensamiento, con la idea de Dios y con todo. ¡Abandona todo!

En la vía negativa al abandonarlo todo, desaparece el límite, la analogía, la diferencia, simplemente se penetra en el vacío y todo se fusiona en el Uno. Y entra el silencio...

BIBLIOGRAFÍA:

- Abreu Gómez, Ermilo, *San Francisco*, México, Oasis, 1986
- Agis Villaverde, Marcelino, *Del símbolo a la metáfora: Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995
- Ancelet Hustache, Jeanne, *El maestro Eckhart y la mística renana*, Madrid, Aguilar, 1963
- Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001
- Areopagita, Pseudo Dionisio, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1995
- Aristóteles, *Poética*, México, UNAM, 2000, edición bilingüe, 1457
- Aristóteles, *Peri Hermeneias, El Organon*, México, Porrúa, 1987
- Arnau, Juan, *La palabra frente al vacío, Filosofía de Nāgārjuna*, Fundamentos de la vía media, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005
- Beristáin Helena, Beuchot Mauricio, (compiladores), *Filosofía, retórica e interpretación*, México, UNAM, 2000
- Bernard, Carlos Andrés, *Teología Mística*, Burgos, Monte Carmelo, 2006
- Bernardo San, *En la Escuela del amor*, Clásicos de la Espiritualidad, Madrid, BAC, 1999
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía griega y medieval*, México, Torres y Asociados, 2001
- _____, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Itaca, 2000
- _____, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid, Caparrós Editores, S.L., 1999
- _____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2002

- _____, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental-Miguel Ángel Porrúa, 1996
- _____, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, UNAM, 2007
- _____, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004
- _____, *La hermenéutica en la edad media*, México, UNAM, 2002
- Buenaventura, San, *Itinerario de la mente a Dios*, en *Antología Experiencia y Teología del Misterio*, Gómez Chao y Sanz Montes, Madrid, BAC, 2000
- Bougerol, J.G., *St. Bonaventure and pseudo-Dionysius*, en *Études Franciscaines*, 28 Sppl., 1968
- Brunner, Fernand, *Maître Eckhart et la mystique allemande*, Contemporary philosophy, A new survey, vol. 61, pp. 399-420
- Cabrera, Isabel y Silva Carmen, *Umbrales de la mística*, México, UNAM, 2006
- Carnals, Vidal, *Historia de la Filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1980
- Castillo, José María, *Símbolos de la libertad*, Salamanca, Sígueme, 2001
- Cavallero, Pablo, ponencia: *La paradoja de los nombres divinos de pseudo Dionisio: nombrar lo inefable*, publicadas en *Actas*, Buenos Aires, UCA, 1998
- Copleston, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1975
- Corbin, Michel, *Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 69 (1985): pp. 41-76
- Chevallier, Philippe, *Jésus-Christ dans les œuvres du pseudo-aréopagite*, Paris, Plon, 1951
- De Amberes, Hadewijch, De Nazareth, Beatriz, *Flores de Flandes*, Clásicos de la Espiritualidad, Madrid, BAC, 2001

- De Helfta, Santa Gertrudis, *Mensaje de la misericordia divina, Heraldo del amor divino*, Clásicos de la Espiritualidad, Madrid, BAC, 1999
- De Libera, Alain, *Pensar en la Edad Media*, Barcelona, Anthropos, 2000
- De Nisa, San Gregorio, *Semillas de Contemplación*, Clásicos de la Espiritualidad, Madrid, BAC, 2001
- *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Herder, 1980
- Dionisio Areopagita, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1995
- Dempf, Alois, *La concepción del mundo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958
- Domínguez Caparrós José, *Hermenéutica*, compilación de textos, (P. Luis Alonso Schökel, S.J., Ronald Dworkin, Hans- Georg Gadamer, E.D. Hirsch, Jr., Emilio Lledó, Steven Mailloux, Paul Ricoeur, Meter Szondi), Madrid, Arco/libros S.L., 1997
- Dupré, Louis, *Simbolismo Religioso*, Barcelona, Herder, 1999
- Eckhart, Meister, *Tratados y Sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983
- Eckhart Maestro, *El fruto de la nada*, edición y traducción Amador Vega, Madrid, Siruela, 1998
- Eco, Humberto, *Signo*, Barcelona, Labor, 1988
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones, morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad, 2000
- Faggin Giuseppe, *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953
- Fernández Ramos, Felipe, *Vacío-Pleno La infinitud eterna manifestada en la realidad cósmica y humana*, Salamanca, San Esteban, 2006
- Ferraris Mauricio, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002

- Fisher Jeffrey, *The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius*, *The Journal of Religion*, Vol. 81, No. 4 (oct, 2001), Publisher by the University of Chicago Press,
- Fraile Guillermo, *El cristianismo y la filosofía patristica, primera escolástica*, Madrid, Católica, 1986
- Fraile Guillermo, *Historia de la Filosofía II*, Madrid, BAC, 1960
- Garagalza, Luis, *La interpretación de los símbolos, Hermenéutica y Lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos, 1990
- Gilbert Paul, *Introducción a la teología medieval*, Estella Navarra, Verbo Divino, 1992
- Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Pegaso, 1946
- _____, *La Filosofía en la edad media desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1972
- Gersh, S. *Ideas and Energies in Pseudo- Dionysius the Areopagite*, *Studio Patristica*, vol. XV, 1984
- Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés en Semillas de Contemplación*, colección clásicos de espiritualidad, Madrid, BAC, 2001
- Grondin, Jean, *Introducción a la Hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999
- Guerra Gómez, Manuel, *Historia de las Religiones*, Sapientia Fidei, Madrid, BAC, 1999
- Guerrero, Rafael, *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, Akal, 1996
- Haas, Alois M. *Visión en azul, Estudios de mística europea*, Madrid, Siruela, 1999
- _____, *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona, Herder, 2002
- Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006
- Ibn ‘Arabī, *Las contemplaciones de los misterios*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1994

- Illanes, José Luis, Saranyana, Joseph Ignasi, *Historia de la Teología, Sapientia Fidei*, Madrid, BAC, 1996
- Izutsu, Toshihiko, *Sufismo y taoísmo, Laozi y Zhuangzi*, Vol. II Madrid, Siruela
- Johnston William, *Enamorarse de Dios*, Barcelona, Herder, 1998
- _____, *Teología Mística, La ciencia del amor*, Barcelona, Herder, 1997
- Juan de la Cruz, *El Cántico Espiritual*, Madrid, Espasa Calpe, 1969
- _____, *Subida al monte Carmelo*, México, Porrúa, 1977
- Koyré Alexandre, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI Alemán*, Madrid, Akal, 1981
- *La nube del no saber*, Texto Anónimo Inglés del siglo XIV, Barcelona, Herder, 1999
- Lacocque André, Ricoeur Paul, *Pensar la Biblia, Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001
- Lerner, Robert E. *New evidence for the condemnation of Meister Eckhart*, *Speculum*, Vol. 72, No. 2 (Apr., 1997), pp. 347-366
- Lossky, Vladimir, *La notion des "Analogies" chez Denys le pseudo-aréopagite*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5 (1930), pp. 279-309
- Lossky, Vladimir, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, "Revue de Science Philosophique et théologique", 28 (1939) pp. 204-221
- Maestre Sánchez, Alfonso, *Maestro Eckhart (1260-1327) o la secularización de la experiencia mística cristiana*, Universidad Complutense de Madrid, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 24 (2007): pp. 119-140
- Mardones, José María, *La vida del símbolo*, Santander, Salterae, 2003
- Martín Velasco, Juan, *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999

- Martínez, Luis M. *Jesús*, México, Administración de la Cruz, 1947
- Máximo, El Confesor, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Madrid, Ciudad Nueva, 1990
- Merino, José Antonio, *Historia de la Filosofía Medieval*, colección Sapientia Rerum, Madrid, BAC, 2001
- McGinn, Bernard, *The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart*, The Journal of Religion, Vol. 61, No. 1. (Jan, 1981), pp. 1-19
- Muktananda, Swami, *Play of Consciousness, A Spiritual Autobiography*, NY, SYDA Foundation, Third edition, 2000
- Nishida, Kitarô, *Pensar desde la nada*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006
- Norbert, Elias, *Teoría del símbolo*, Barcelona, Península, 1991
- Orígenes, *Escritos Espirituales*, Clásicos de la Espiritualidad, Madrid, BAC, 1999
- Ortiz-Osés, Andrés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona, Anthropos, 2003
- Panikkar, Raimon, *De la Mística*, Experiencia plena de la vida, Barcelona, Herder, 2005
- _____, *De la Mística*, Experiencia plena de la Vida, Barcelona, Herder, 2005
- _____, *El cristo desconocido del hinduismo, Un encuentro entre oriente y occidente*, Madrid, Grupo Libro 88, S.A. de C.V., 1994
- _____, *La Trinidad, Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, 1998
- Peers Allison, *El misticismo español*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947
- Pierre Groult, *Los místicos de los países bajos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976
- Plotino, *Enéadas I-II*, Madrid, Gredos, 1982
- _____, *Enéadas III-IV*, Madrid, Gredos, 2006
- _____, *Enéadas V-VI*, Madrid, Gredos, 1998

- Radakrishnan, S., *La religión y el futuro del hombre*, Madrid, Alianza, 1969
- Rahner Karl, *Sobre la inefabilidad de Dios, Experiencias de un teólogo católico*, Barcelona, Herder, 2005
- Royo Marín, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual, Historia de la espiritualidad cristiana*, Tomo 2, Madrid, BAC, 1990
- Roque, René, *Symbolisme et théologie négative chez le pseudo-Denys*, Bulletin de l'association Guillaume Bude, (1957), pp. 97-113
- Rorem, Paul, *Biblical and liturgical symbols within the pseudo-dionysian synthesis*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval studies, 1984
- Ricoeur Paul, *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad-Trotta, 2001
- Saranyana, J. I., *Historia de la Filosofía Medieval*, Pamplona, Eunsa, 1999 Silesius Angelus, *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela, 2005
- Schokel, Luis Alfonso, *Apuntes de hermenéutica*, Madrid, Trotta, 1994
- Silesius, Angelus, *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela, 2005
- Stein, Edith, *Escritos Espirituales*, Clásicos de la Espiritualidad, Madrid, BAC, 2001
- Todorov Tzvetan, *Simbolismo e interpretación*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1995
- Toscano María y Ancochea Germán, *Místicos neoplatónicos, neoplatónicos místicos, de Plotino a Ruysbroeck*, Madrid, Etnos, 1998
- Turner Denys, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, New York, Cambridge University Press, 1995
- Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 2000
- _____, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997
- Ueda, Shizuteru, *Zen y Filosofía*, Barcelona, Herder, 2004

- Underhill, Evelyn, *La mística*, Madrid, Trotta, 2006
- _____, *Mysticism and symbolism*, en *Mysticism a study in the nature and development of spiritual consciousness*, New York, Dover Publications, 2002
- Urs von Balthasar, H., *Gloria*, vol. II, Madrid, Encuentro, 1986
- _____, H., *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004
- Vanneste, J. *Le mystère de Dieu*, Desclée de Brouwer, Bruxellis, 1958
- Vattimo Gianni, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995
- Vega, Amador, *El Bambú y el olivo*, Barcelona, Herder, 2004
- Vianu, Tudor, *Los problemas de la Metáfora*, Buenos Aires, EUDEBA, 1971
- Vilanova Evangelista, *Historia de la Teología cristiana*, tomo I, de los orígenes al siglo XV, Barcelona, Herder, 1987
- _____, *Historia de la teología cristiana, tomo I: de los orígenes al siglo XV*, Barcelona, Herder, 1987
- Wilson, E. *La Filosofía en la Edad Media, Desde los orígenes patrísticos hasta final del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1972
- Yébenes Escardó Zenia, *Figuras de lo imposible: atisbos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, tesis de doctorado en filosofía, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006
- Xirau, R., *De Mística*, México, Joaquín Mortiz, 1992