

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

COLEGIO DE HUMANIDADES y CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

**Principios del conocimiento trascendente
en la mística visionaria de Hildegard von Bingen**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

P R E S E N T A :

JAZMIN RICO LUNA

DIRECTOR

MTRO. JOSÉ ALFREDO ORTIZ MADRIGAL

Ciudad de México, febrero de 2025.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, por permitirme lograr una formación académica puesta en el desarrollo del pensamiento filosófico y en donde encontré una segunda casa, teniendo por delante el lema:

“Nada humano me es ajeno”.

Mi total agradecimiento a mi director de tesis el Mtro. José Alfredo Ortiz Madrigal, quien fue guía certera para poder desarrollar satisfactoriamente mi investigación. Sus amplios conocimientos acompañaron mis pasos, apoyaron mi desarrollo en el camino hacia la formación filosófica y despertaron en mí el interés en la Filosofía de la Religión.

Agradezco a mis lectoras: a la Dra. Luz Beleguá Gómez López, quien me enseñó el camino hacia la mística, encontrando en ello la sabiduría de Hildegard von Bingen. A la Mtra. Cynthia Falcón Ferrusca y la Mtra. Patricia Díaz Herrera, quienes aportaron valiosos comentarios para el fortalecimiento de la tesis.

Agradezco a Guillermo, Graciela, José, Isabel y Eduardo, mi familia, sin su presencia en mi vida no habría podido llegar hasta aquí.

Agradezco a la UACM el apoyo brindado para la impresión de este trabajo.

DEDICATORIA

A José Luis Rico Ramírez:

tu cariño y protección emanados desde los cielos divinos

me siguen abrazando como cuando era pequeña.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
PRIMERA PARTE.....	17
1. SOBRE EL CONOCIMIENTO.....	17
1.1 La pregunta por el conocimiento; ¿qué es?	25
1.2 Platón: Grados y perfección del conocimiento.	36
1.3 Aristóteles: Filosofía primera y conocimiento de la sustancia divina.	47
1.4 Plotino: El conocimiento y la unión con el Uno.....	60
2. SOBRE EL CONOCIMIENTO TRASCENDETE	77
2.1 La pregunta por lo trascendente, ¿qué es?.....	77
2.2 Formas de acceso al conocimiento trascendente.	89
A) El éxtasis.....	89
B) El ojo interior o la intuición.	101
SEGUNDA PARTE.....	114
1. VÍA MÍSTICA.....	114
1.1 La pregunta por lo místico, ¿qué es?.....	114
1.2 La experiencia total de la Vida.	129
1.3 Formas de la mística cristiana.	140
2. HILDEGARD VON BINGEN	155
2.1 Vida y Obra: <i>Scivias</i> y el acontecimiento de 1141.....	155
2.2 El fenómeno visionario en la obra de Hildegard von Bingen.....	164

2.3 El encuentro con lo trascendente y el sentido de unidad.	178
2.4 Conocimiento divino: La imagen divina como símbolo.....	190
CONCLUSIONES.....	206
BIBLIOGRAFÍA.....	225

INTRODUCCIÓN

El mundo moderno, con todo y su sentido de progreso y superación del ser humano racional, ha dejado atrás de forma casi obligada, ante las exigencias del desarrollo humano, el sentido profundo de la existencia y de la realidad. Como humanidad hemos apostado por el conocimiento al servicio de la ciencia, en la búsqueda de la respuesta al por qué de los fenómenos que se presentan ante nuestros sentidos, ante nuestra mente y pensamientos. Sin embargo, algo hemos perdido en tan afanado esfuerzo: el olvido y la negación de una parte constitutiva de la condición humana, la parte espiritual que conecta con lo oculto de una Realidad Única, a la que ni la ciencia ni la filosofía moderna han de poder llegar, pues éstas se mantienen al servicio de las pruebas y comprobaciones empíricas, mismas que son cambiantes y se diluyen al transitar tiempos y espacios. Ante ello, nace el interés de generar desde la presente investigación, una vuelta al sentido y rescate de un tipo de conocimiento de orden distinto que de igual manera presenta una fundamentación ya no desde lo exterior al propio ser humano, sino desde el retorno a las fuentes, al interior más íntimo.

El objetivo general de esta investigación es presentar un análisis de los principios del conocimiento, que tomamos a bien llamar «trascendente», desde dos sentidos. El primero, basándonos en la teorías ontológicas y epistemológicas de la filosofía clásica: Platón, Aristóteles y desde el neoplatonismo con Plotino. El segundo, desde la llamada experiencia mística y el fenómeno visionario, analizando de forma más amplia el caso particular de Hildegard von Bingen, mística alemana benedictina del siglo XII. Esto para poder evidenciar que las teorías filosóficas que abogaban por un tipo de conocimiento de orden superior tienen eco y se encuentran presentes de forma analógica en un tipo de «ser» y «estar» en el mundo del ser humano, en donde el sentido de dicha experiencia «otra» es la aprehensión del «en sí» de lo trascendente mismo, expresado y puesto de manifiesto en el símbolo.

La estructura que lleva la investigación está en función de presentar dicha fundamentación desde los aspectos propiamente filosóficos para poder establecer una línea que haga de la teoría metafísica, ontológica y epistemológica una base especulativa para la experiencia mística en tanto forma vivencial de la aprehensión de lo trascendente. Es decir, pasar de la teoría a la práctica como forma de evidenciar la posibilidad de acceso al conocimiento por el que estamos abogando, desde una apertura puesta en una experiencia extra-ordinaria, no solo narrada en el trascurso de la historia del ser humano, sino desde las mismas vías o caminos en donde lo especulativo se ha convertido en un hecho real.

Esto permite que en el desarrollo teórico se presenten elementos específicos que sumen al análisis y explicación de: 1) lo que persigue el conocimiento trascendente, 2) cuáles son sus cualidades sustanciales y, 3) cuáles son las formas en las que se llega a dicho conocimiento. Esto se desarrolla en la primera parte de la investigación. En una segunda parte, apelando a la continuidad de las ideas señaladas, se presenta el siguiente desarrollo: 1) se fundamenta a la mística como una de las vías por las que se llega al conocimiento trascendente, 2) se muestran las formas y elementos constitutivos que forman al fenómeno místico, y 3) se centra en un caso específico de la mística medieval con Hildegard von Bingen, en donde se conjugan elementos previamente mencionados a favor de evidenciar una forma de acceso al conocimiento trascendente.

Para poder desarrollar el objetivo general, esta investigación se basa en categorías propias del pensamiento filosófico desde las áreas de la ontología, la metafísica y la epistemología, enfocándonos en conceptos tales como: el conocimiento, la realidad, lo trascendente, el yo como sujeto cognoscente, la intuición y el éxtasis. Esto en relación con estudios enfocados en la experiencia mística y el fenómeno visionario desde la filosofía de la religión, centrados en problemáticas vinculadas a: 1) la explicación del sentido de la mística, 2) los momentos o fases de dicha experiencia, 3) la aprehensión de lo divino, y 4) las expresiones en las que se pone de

manifiesto el sentido de aquello superior. En ello los conceptos tales como lo divino, la unidad, el espíritu, el alma, la imagen, el símbolo y la visión, aportan una función explicativa sobre aspectos centrales en el análisis y fundamentación del conocimiento trascendente.

La primera parte de la investigación tiene como objetivos particulares:

1) Revalorar el sentido del conocimiento humano, no desde una epistemología analítica que se limita a la razón y a los sentidos, sino desde la exposición y análisis de las teorías ontológicas y epistemológicas de Platón, Aristóteles y Plotino, donde ya se encuentra una aproximación especulativa a la posibilidad de obtención de una forma del conocimiento trascendente y de acceso a lo trascendente mismo. Dichas teorías presentan una relación entre niveles ontológicos y grados epistemológicos, siendo el plano más elevado, el fundamento de los niveles inferiores.

Ahora bien, para llegar al acceso de dicho nivel ontológico, se plantea una elevación de una parte, nivel o forma (según sea el caso) del alma humana en la cual, el *logos*, supera la razón discursiva y se conecta por medio de una intuición con aquello superior de lo cual participa. A partir de ello, se justifica en cada teoría particular, la posibilidad de aprehensión de lo trascendente, pero en tanto que esta parte, nivel o forma más elevada del alma, alcanza a vislumbrar dicho principio. Sin embargo, tanto en la teoría platónica como en la aristotélica, esto se limita a una mera contemplación, cosa que, desde nuestra perspectiva y a partir de nuestro análisis, la teoría plotiniana supera, pues nos estaría hablando de términos no solo contemplativos, sino unitivos, es decir, de «contacto» con y en lo trascendente desde un vínculo con lo inmanente.

Este sentido de unión de lo inmanente y lo trascendente se coloca como soporte especulativo de la experiencia mística, permitiéndonos enlazar postulados filosóficos, bases teóricas, propuestas epistemológicas y ontológicas al plano del hecho vivencial del sujeto cognoscente, demostrando que en la teoría plotiniana se habla sí, de una metafísica, pero también de una experiencia mística.

2) Analizar cuáles son los elementos sustanciales que desde la misma filosofía y en relación con las teorías que presentamos, han sido enunciados para nombrar y conceptualizar lo que hemos nombrado en nuestra investigación como *conocimiento trascendente* y lo trascendente en sí mismo, cosa que atendemos a indicar y analizar en el segundo capítulo de esta primera parte.

A esto sumamos el análisis y explicación de dos formas de acceso a dicho conocimiento: el éxtasis y la intuición, desde un planteamiento igualmente filosófico especulativo, para que así, una vez enunciadas dichas cualidades y formas de acceso, estas se puedan analogar con lo que se ha nombrado como divino desde la filosofía de la religión, y, más específicamente, desde la mística. Con ello, se llega a evidenciar que tanto la filosofía especulativa que hemos presentado como la experiencia mística desde los casos que tomamos a modo de ejemplo, en la segunda parte de la investigación, llegan desde su propósito a un mismo fin: la aprehensión de dicha realidad trascendente o bien, divina.

La segunda parte de la investigación tiene como objetivos particulares:

1) Analizar las cualidades sustanciales que forman al fenómeno místico en su generalidad, es decir, desde una aproximación a una definición dada por estudios enfocados en filosofía de la religión, en donde hemos de reconocer que el en sí de dicho fenómeno es justamente el acceso a una realidad que se presenta como distinta del proceder común del mundo y del ser humano.

Para ello hemos de enunciar y analizar las fases o etapas de la experiencia mística, mismas que en su conjunto llegan no solamente a una contemplación de lo trascendente-divino, sino que a partir de dicha experiencia extra-ordinaria en su complejidad, el sujeto cognoscente, ahora llamado místico, penetra en aquello superior a la realidad en la que comúnmente se desenvuelve, esto desde un cambio de posicionamiento en la conciencia del «Yo particular», teniendo como consecuencia la aprehensión de «algo» de aquel plano ontológico al que ha llegado, siendo eso que ha «aprehendido» el conocimiento trascendente-divino.

A esto se añade un análisis que amplía el sentido del en sí de la mística, así como de elementos que se suman para que esta se vea por bien realizada, tal es el planteamiento que propone ver a la experiencia mística como una experiencia integral de la Vida, en donde se puede justificar que todo ser humano, por el hecho de participar de la Vida, posee dentro de sí las capacidades y condiciones que hagan de la experiencia mística la verdadera experiencia del vivir. Para ello será necesario retornar a una antropología no dualista, sino tripartita, en el ser humano que suma un elemento constitutivo que pueda ser el puente comunicativo entre lo inmanente y lo trascendente, a decir del Espíritu como lo que ilumina el interior del ser humano dotándolo de entendiendo y conocimiento sobre y de lo supremo. A este análisis tomamos a bien añadir dos ejemplos de la mística cristiana como formas en las que esta se ha manifestado en la vida de dos grandes místicos occidentales, nos referimos al caso del Maestro Eckhart (XIV) y el caso de Santa Teresa de Ávila (XVI).

Llegados a este punto es sumamente importante centrarnos en un caso específico de la mística cristiana del siglo XII con Hildegard von Bingen a partir de su experiencia tanto mística como visionaria. Por ello, nuestro segundo objetivo de la segunda parte de nuestra investigación atiende a lo siguiente:

2) Justificar que en la experiencia mística de Hildegard von Bingen y del fenómeno visionario que acompaña a dicha experiencia, existe el acceso a lo trascendente y a una aprehensión de lo divino, siendo esto último el conocimiento de orden superior al que hemos apuntado desde el inicio de la investigación. Por lo cual, a partir del legado que nos ha sido heredado hemos de retornar a las fuentes llamadas obras de revelación o proféticas: *Scivias*: Conoce los caminos y *Liber Divinorum Operum*: Libro de las obras divinas.

Para ello partimos de lo siguiente:

- a) Explicar y analizar el acontecimiento de 1141, punto que apoya a la escritura de sus visiones por primera vez y en donde recibe una segunda «impresión de Dios en su interior», siendo un punto de acceso a la experiencia mística.
- b) Analizar el fenómeno visionario a partir de algunas visiones del *Scivias*, con el fin de justificar el despliegue del «Yo particular» al «Yo universal», evidenciando en ello una posibilidad del ser humano como mediador entre dos planos ontológicos.
- c) Fundamentar el sentido doble de unidad, tanto en la experiencia de Hildegard von Bingen, como en el contenido de sus visiones. Esto a partir de una hermenéutica aplicada sobre la misma narrativa visionaria, la exégesis que la propia mística realiza y sobre las miniaturas que acompañan dichas visiones que se seleccionaron del *Scivias*.
- d) Evidenciar que tanto el fenómeno visionario como la experiencia mística dejan en Hildegard von Bingen un conocimiento sobre lo trascendente, lo cual tiene a bien otorgar un sentido nuevo sobre la realidad, la vida, el ser humano y, Dios o lo divino. Siguiendo una metodología hermenéutica se hará un análisis interpretativo de la narrativa visionaria, la exégesis que la mística realiza al término de cada visión y sobre las miniaturas que acompañan dichas visiones que se seleccionaron del *Liber Divinorum Operum*.

Cada punto desarrollado en el análisis del conocimiento trascendente en el caso específico de Hildegard von Bingen, han de llevar al lector a vincular los antecedentes teóricos de la primera parte de la investigación, a la reflexión no solo de la posibilidad de la existencia tanto del conocimiento trascendente como de lo trascendente en sí mismo, sino a plantear una revaloración de la condición humana y de la realidad, en el sentido de romper con los horizontes tanto

ontológicos como epistemológicos, e incluso antropológicos, en los que el ser humano se ha encapsulado, mismos que se han atenido a lo insustancial, a lo que se desvanece en el flujo de la vida misma. Por el contrario, el conocimiento trascendente ha de penetrar en el interior de uno mismo y, en ello, rasgar el *Velo* que todo lo oculta.



PRIMERA PARTE

1. SOBRE EL CONOCIMIENTO

«Basta mirar el mundo moderno, su carácter artificial desprovisto de belleza, su estructura, inhumanamente abstracta y cuantitativa, para comprender lo que llega a ser el pensamiento cuando se abandona a sí mismo. El hombre, “animal pensante”, o es la obra maestra de la naturaleza, o si no, es su adversario; la razón de ello es que “ser” y “conocer”, llegan a disociarse en la mente que, por su decadencia, da lugar a todas las escisiones»

(T. Burckhardt)

Al plantear como núcleo central de la investigación la existencia de un conocimiento trascendente desde el ámbito de la reflexión filosófica, se hace necesario hacer unos breves apuntes sobre las ideas del conocimiento y del conocer, en sentido general, que permitan ubicar dentro de un justo marco filosófico-teórico las tesis que se desarrollaran en el trabajo. La necesidad de ello radica en que, en el presente, la noción filosófica de «conocimiento» ha sido reducida, por una suerte de falacia de composición, a entender por ello «solo una parte» de un complejo semántico mayor; es decir, que la teoría del conocimiento parte de asumir que este se corresponde con los criterios designativos que el propio desarrollo de aquella ha generado a lo largo del tiempo. De esta manera se ha configurado a la teoría del conocimiento como «epistemología», reduciendo, precisamente, la noción a las denotaciones del término *episteme*, con una significación cargada de prejuicios de orden lingüístico-conceptual que implica entenderlo como “científico”.

En el desarrollo del pensamiento en torno a la noción de conocimiento, ya Platón le da un sentido filosófico a *episteme*¹ cuando, en la teoría de las ideas, le otorga un grado superior al de la

¹ El sentido del término deriva de ε0πι9σταμιαι (“saber, haber aprendido”) y con la carga filosófica. Sin embargo, su raíz más profunda puede dar un significado adicional aclaratorio: ι3στεμι, “presentarse, ponerse en pie, estar o

doxa al considerar que es un saber de lo necesario e inmutable, de lo que permanece necesariamente inmutable, mientras que ésta, la *doxa*, solo sabe de las apariencias, de lo contingente, de lo cambiante. En este sentido, la dialéctica platónica funda la noción de que el conocimiento de la verdad se despliega a partir de un proceso de ascenso en el desarrollo y uso de las facultades del *logos*, que da como resultado este saber de lo general que la tradición filosófica traducirá como “ciencia”, saber verdadero.

En el *Teeteto* (2015, pág. 260) el Sócrates platónico afirma: “Por consiguiente, el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, efectivamente, es posible aprehender el ser y la verdad, pero allí es imposible” (*Tht.* 186b). De esta manera, quedan centradas la noción del proceso de conocer y los conocimientos mismos como una «actividad» y resultados que se fundamentan y justifican en y desde la razón.

El problema señalado aquí radica en la limitación de fondo que se opera al tratar el tema del conocimiento en la filosofía desde esta noción de *episteme*, pues al hacerlo se reduce el campo semántico a lo que puede tener como concepto los procesos lógico-rationales contenidos en la idea de “ciencia” como conocimiento verdadero.

Desde esta perspectiva, se considera necesario en esta investigación hacer una apertura y un retorno hacia formas semánticas más amplias que permitan resemantizar y mantener una noción de conocimiento que convenga más al tema tratado en la presente investigación. Así, de inicio, nos remitimos a la idea de conocer como un proceso que se desarrolla a partir de un principio de relación entre elementos que se constituyen como el núcleo sustancial del mismo; Ferrater Mora (2002, pág. 340) señala que, desde una fenomenología del conocimiento, “conocer es lo que tiene

mantenerse en pie” (*Vox*, pág. 312), lo que indica hacia algo que se alza, se levanta por encima, en una visión de ascenso ya evidente en la teoría platónica.

lugar cuando un sujeto (llamado "cognoscente") aprehende un objeto (llamado "objeto de conocimiento" y, para abreviar, simplemente "objeto"). Esta relación plantea la necesidad de establecer con claridad las formas de comprensión de cada uno de los elementos que constituyen el proceso y al proceso mismo como «aprehensión».

En primer término, el sujeto cognoscente, desde el ámbito de la filosofía, es el ser humano, ya que toda forma de comprensión del conocer tiene que partir de los principios y facultades que se ponen en movimiento en el mismo; de esta manera, el que conoce puede conocer cómo conoce y el objeto cognoscible es el conocer mismo, el acto. Si el sujeto cognoscente realiza la acción de conocer sobre la noción de un proceso de aprehensión del objeto, se hace evidente de manera inmediata que el fundamento de todo el proceso radica en la posibilidad de aprehensión. La definición general que ofrece Ferrater Mora nos remite a la facultad del ser humano de tomar, atrapar, hacer algo suyo²; es decir, el conocer se puede entender, desde esta perspectiva, como la facultad de poder incorporar y asimilar, al interior del ser humano, de manera sustancial algo del objeto con el que se establece esta relación que, necesariamente, tiene que mantener un nivel ontológico trascendente al sujeto mismo.

Sin embargo, la aprehensión del objeto, al ser este algo «otro», trascendente al sujeto, se realiza de tal manera que se mantiene en el ser humano no como el objeto en sí, ni física ni sustancialmente, sino como una representación en el sujeto; tal capacidad de representación posibilita, entonces, que el conocer obedezca a niveles y «formas distintas» de la aprehensión, que dependen de las facultades propiamente humanas que se ponen en relación con objetos ontológicamente distintos en sus cualidades aprehensibles, cognoscibles. Es decir, bajo una forma

² Etimológicamente, aprehender tiene la raíz latina *hendere*, "atrapar".

de «hacer presente» algo que no está contenido dentro de sí, pero que, en ese acto, ese algo se «capta», ya sea, o bien, de manera subjetiva o de manera objetiva.

Desde la filosofía, las facultades cognoscitivas humanas se conciben como las diferentes formas con las cuales se puede establecer una relación con los objetos aprehensibles. Así, se señalan, desde la antigüedad, las facultades básicas y comunes: los sentidos y el pensamiento, que se despliegan en procesos de aprehensión propios pero unificados en el conocer mismo. Los sentidos, basados en lo corpóreo, permiten al ser humano establecer relaciones cognoscitivas con los objetos a partir de sus cualidades sensibles, físicas; cada sentido por sí mismo permite una relación específica con el objeto a partir de su cualidad: lo visible es visto, lo audible es oído, etc., solo a partir de que está en el objeto como estructura ontológica de sí, esta cualidad física (luz, vibración, en los ejemplos referidos) es captada por el sentido específico. Pero esta inmediata relación se da en el plano de la inmediatez sensitiva, lo que lleva a pensar que la relación con el objeto sensible es, asimismo, inmediata y fugaz; sin embargo, el objeto permanece como aprehendido en el ser humano a partir de la representación sensible que se asimila en la memoria corporal como representación o imagen sensible.

Esta representación sensible (φαντασια, en términos de las teorías del conocimiento antiguas) configura la forma de aprehensión básica y primigenia en el ser humano y tiene como sustrato a los objetos en tanto sensibles y, como primera forma de conocimiento, hace manifiesto el principio de que la aprehensión cognitiva parte del reconocimiento de dos estados de realidad: la realidad del objeto sensible en sí y la realidad de la representación sensible, objeto cognoscible y sujeto cognoscente, trayendo como consecuencia la distinción entre el objeto en sí y el objeto de conocimiento y que el conocer se entienda como la producción en el ser humano de este tipo de objetos.

Sin embargo, esta dicotomía, en el ámbito de lo sensible, es reconocida solamente en el análisis del proceso de aprehensión, pues en el acto mismo del contacto sensible, y debido precisamente a su inmediatez, el sujeto aprehende al objeto en sus cualidades sensibles en su propia sensibilidad, es decir, la captación sensible parte de una relación donde sujeto y objeto se identifican en el mismo punto de contacto sensible. Solo a partir de las operaciones intelectuales la distinción ontológica cobra el carácter dicotómico contenido en el proceso cognoscitivo, creándose así, la «unidad sintética» de la aprehensión sensible que se opera en el intelecto humano, trayendo como consecuencia, entonces, que la representación sea asumida como la realidad misma, ya que lo aprehendido no es lo sensible, fugaz y cambiante, sino lo que permanece como identidad del objeto, ya no en sus cualidades físicas, sino metafísicas, «trascendentes» al objeto sensible mismo e integradas como sustancia del objeto de conocimiento del sujeto.

Ahora bien, esta facultad de aprehensión intelectual es, precisamente, lo que se ha ponderado y asumido como el principio del conocimiento en sí, reservando todos los criterios de veracidad y valoración de este a sus operaciones y principios. Esto es fundamental para comprender el porqué de los posicionamientos filosóficos en cuanto a la consideración de que el conocer y el conocimiento verdadero solo se alcanzan a la luz de la razón.

Ante esto, se considera necesaria la «apertura» hacia formas conceptuales que amplíen la noción de pensamiento y permitan una comprensión más allá de los criterios que lo entienden exclusivamente como razón en el sentido lógico de un orden preciso diferenciado y, hasta, separado de los procesos sensibles del ser humano. Esta noción, muy propia de la modernidad filosófica y proveniente del escolasticismo medieval, se construye a partir de la idea de la *ratio* como la capacidad de formar juicios y obtener nuevos a partir de un proceso analítico y conclusivo. Sin embargo, esta idea es producto del desarrollo del pensamiento filosófico en tanto que, se ha pretendido dar fundamento a este mismo a partir de sus propios principios constitutivos; la

filosofía, como despliegue de la razón hacia el conocimiento verdadero, ha fundado sus principios en los principios de esta forma de entender el pensamiento humano.

Sin embargo, debemos atender a que esta idea se ha desarrollado a partir de nociones más primigenias sobre las estructuras del pensamiento humano que nos pueden acercar a una comprensión más abierta de este como facultad cognoscitiva. El término *ratio* es la adaptación al latín del λογος griego, cuyo campo semántico es mucho más amplio; no nos detendremos en estos breves apuntes en un análisis profundo de esta muy importante categoría de la filosofía, sino que indicaremos únicamente las ideas que tienen que ver con las facultades cognitivas del hombre y con los conocimientos que de ello se derivan.

Si el *logos* puede entenderse como pensamiento, tenemos que matizar entonces que se refiere a dos órdenes de ideas: primero, el pensamiento como proceso ordenado que pone en relación ideas y conceptos para configurar el sistema cognitivo del ser humano y, segundo, al conjunto de contenidos, de palabras y términos que se corresponden con un orden discursivo que configura el lenguaje humano; de esta manera, *logos* es pensamiento discursivo. Esta noción pone en relación estrecha al pensamiento como proceso con los contenidos que son, precisamente, lo aprehendido en el sistema de relaciones de las facultades humanas con la realidad: todo pensamiento es pensamiento de algo, de objetos representacionales que tienen su sustrato en el ámbito de la realidad, ya sea externa, ya sea interna, en la que el ser humano se desenvuelve.

De esta manera, los contenidos del pensamiento (el $\sigma\epsilon\mu\alpha$) tienen una relación estrecha con los principios de aprehensión que se despliegan en las facultades cognitivas humanas. Aristóteles (2011), en el libro I de *Metafísica* (980-982b) indica que la facultad sensible se despliega como acto de conocimiento a partir de formas cualitativas del hombre que se pueden asumir como facultades propias de su condición sustancial: la capacidad de mantener imágenes sensibles en la

memoria y manejarlas en la imaginación a partir del recuerdo; estas apreciaciones del estagirita sintetizan el proceso de constitución del pensamiento discursivo a partir de las funciones y operaciones que se realizan en la sensibilidad y en estas facultades que podemos entender también como procesos de pensamiento, pues se despliegan «más allá» de la captación sensible inmediata y se ordenan en lo que el filósofo llama «experiencia».

De esta manera, la noción de pensamiento se amplía al reincorporar estas formas facultativas relacionadas con la sensibilidad y la emoción, dando como resultado una idea no segmentada sino «integral» del pensamiento: *logos*, como orden discursivo del pensamiento es sentir, imaginar, recordar, valorar y enjuiciar. La *ratio*, como la noción que hemos expuesto, es «una faceta», «una forma» de pensamiento, tal vez la más elevada, pero **no la única**; asimismo, el conocer y el conocimiento no son solo un segmento de todo el proceso y sus contenidos: conocer es un despliegue integral de las facultades humanas que llevan a la aprehensión de los objetos de la realidad en grados y sentidos diferentes, pero unificados en sí mismos. Esta noción se corresponde más con la idea de *γνωσις* griega que con la de *επιστεμη* de la modernidad que hemos indicado anteriormente³.

Estas dos facultades, la sensitiva y la intelectual, son las que han sido consideradas como propias y sustanciales al ser humano como posibilidades de conocer y generar conocimientos. La relevancia que se ha puesto a una o a otra ha sido la historia de la teoría del conocimiento en la filosofía; ambas constituyen, separadas o por sí mismas, fundamentos de comprensión de la realidad a partir de la manera en que se configuran ordenes ontológicos distintos, siempre en relación con los principios gnoseológicos con los que se relaciona cada uno. Así, el mundo sensible

³ El término hace referencia al conocer en general, incorporando tanto los elementos intelectuales como sensitivo-sensibles: su radical es *γνωσεν*: “corazón, sentimientos, manera de sentir o pensar, carácter, temple”. (VOX, 2002, pág. 121).

y el mundo de las ideas de Platón, la experiencia y la sabiduría de Aristóteles, etc., son formas de explicación de estos niveles de conocimiento y de realidad, pero siempre están marcados por ser los principios facultativos con los que el ser humano cuenta para poder aprehender la realidad.

Sin embargo, justo en esta parte de la reflexión, es necesario plantearse la cuestión sobre un conocimiento trascendente y la posibilidad de aprehender el objeto de este. En este sentido, tenemos que entender de inicio que, por trascendente, desde este núcleo de comprensión sobre el conocimiento, se refiere a lo que sobrepasa o es de un nivel cualitativamente distinto a los procesos mencionados: lo sensible y lo racional. En otras palabras, ¿existe un objeto cognoscible que no puede ser aprehendido por las facultades ordinarias del ser humano?, y si es así, ¿qué proceso y qué facultad pueden llevar al hombre a aprehenderlo, hacerlo suyo y mantenerlo como verdad?

Estas cuestiones no son nuevas, pues ya desde la antigüedad, cuando se pretendía hacer una teoría del conocimiento, saltaban a la vista: las facultades cognitivas del ser humano son potentes, pero tienen límites, y esos límites son ellas mismas. Ahora bien, si se piensa en el límite, necesariamente se debe pensar en lo que está más allá de ese límite: lo ilimitado, absoluto y trascendente. Desde este postulado ontológico-gnoseológico se puede fundamentar la existencia de lo trascendente, de lo que sobrepasa el límite; y desde este mismo postulado se puede abrir la posibilidad de acceder a ello, de aprehenderlo o ser uno con ello. A esto se dedicarán los capítulos subsecuentes de esta investigación.

1.1 La pregunta por el conocimiento; ¿qué es?

«Hay en el hombre algo que debe hacerse consciente; que debe llegar a ser purificado y liberado de todo lo que es extraño a él; que debe despertar y expandirse y convertirse en todo, porque es todo, algo que es lo único que debe ser; es el alma como conocimiento, a saber, el Espíritu, cuyo sujeto es Dios y cuyo objeto es igualmente Dios»

F. Schuon, *L'Oeil du Coeur*, p. 2009)

Es el ser humano quien ha enunciado el qué y el cómo de las cosas, es él quien conoce, es quien se ha valido del pensamiento para poder afrontar todo aquello que se le hace presente ante sus sentidos. Es el ser cuyos actos van en pro de encontrar múltiples respuestas a sus más genuinas dudas. Y es aquí, justo en la duda, en donde el ser humano ha hecho la pregunta más fundamental ante todo lo que se dice existente: ¿Qué es? He aquí la pregunta por excelencia que nos ha llevado a la configuración de lo que hemos nombrado como “la realidad”. Ese “qué”, ligado necesariamente al “cómo”, ha llenado de contenido el vacío al que se enfrentó en principio el ser humano para, así, pasar de la nada a la constitución del todo y, por lo tanto, a poseer lo externo a él, formando de esta manera saberes y conocimientos, siendo esto la forma de apropiación de esa realidad. Es esta pregunta, el “qué es”, la más filosófica, pues surge justamente desde que aquellos primeros hombres envueltos por el asombro empezaron a cuestionarse sobre la vida, el mundo, los dioses, la humanidad y, por supuesto, por el conocimiento mismo.

¿Qué es el conocimiento? y ¿cómo se conoce? Son las dos preguntas que han llevado a la indagación, constitución y obtención sobre y del conocimiento. Edgar Morín indica: “Se puede comer, sin conocer las leyes de la digestión, respirar sin conocer las leyes de la respiración, se puede pensar sin conocer las leyes ni la naturaleza del pensamiento, se puede conocer sin conocer el conocimiento” (s/a, pág.17). Ante ello, nos preguntamos, ¿cómo es entonces que el ser humano

se cuestionó por el conocimiento si, en principio, no conocía que conocía? Por el error, dirá el mismo autor, por alguna señal que evidencie que determinados procesos no se están llevando a cabo. Por ello, en los primeros esfuerzos de los hombres que filosofaron en torno al conocimiento se pudieron dar cuenta de que el mundo que se presentaba ante los sentidos se trataba de una suerte de ilusión, del mundo del error, de apariencias y de sombras, es decir, que lo inmediato, en tanto obtenido por dichos sentidos carecía de objetividad, se movía en el plano de las percepciones individuales y tendía a engañarnos, tal como lo evidenciaron algunos filósofos como Platón utilizando como recurso para ello a la dialéctica.

El mito de la caverna que nos presenta Platón (1988b, pág.340), muestra justamente esa idea de encontrar un error en la forma de obtención del conocimiento, de cuestionarse por el en sí de este mundo físico de movimiento y cambio, temporal e imperfecto y, por lo tanto, de la necesidad de una búsqueda y obtención de este. Ese conocimiento permitiría al ser humano superar aquella inmediatez fenoménica con su dinamismo, indicando así, que dicho conocimiento de orden superior podría ser de acceso al hombre, quien: “[...] podría (ahora) percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que se le son extraños, sino contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito” (*R.*, VII 516d)⁴. Esto quiere decir que el ser humano podría superar sus sentidos en busca del en sí de las cosas, de aquellos fundamentos que son causa del mundo, causa de una realidad de otro nivel. De esta manera esa pregunta por el conocimiento y el conocer, en tanto proceso, apuntaba a una configuración más profunda y explicativa de la realidad, aspecto que se hizo propio del pensamiento filosófico antiguo, trayendo como resultado diversas teorías

⁴ A partir de aquí, utilizaremos la citación en latín para los textos clásicos de Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*.

que poco a poco se irían perfilando a la necesidad del ejercicio del pensamiento racional⁵, es decir, por medio de un esfuerzo de la razón.

El enfrentamiento de aquellos seres humanos con lo que percibieron en sus observaciones sobre la naturaleza (*physis*) trajo como resultado, en principio, una configuración y establecimiento del conocimiento de las cosas inmediatas, un conocimiento de orden sensible, pero al tiempo buscaron y marcaron una superación que iba en pro de llegar (por vía del pensamiento) a fundamentos no tangibles, sino de principio (*arche*), de aquello que daba lugar y fundamento a lo que los sentidos nos mostraban sobre y de la realidad. De esa forma se fueron estableciendo en las teorías filosóficas una suerte de escalas del conocimiento que partían del conocimiento de un mundo sensible al conocimiento de las causas y los principios, pues la existencia de este mundo necesitaba de un fundamento y, a partir de ello, ya no solamente la pregunta quedaba en el ¿qué es?, sino que se enlazó con el ¿qué es aquello que hace que las cosas existan?

Esto dio paso a buscar las vías o caminos que llevaron al ser humano a ese grado de conocimiento, estableciendo procesos epistémicos y considerando en ello a dos facultades propias del ser humano: sentidos y razón, siendo esta conjunción la primera relación fundamental en la cual los problemas en torno al conocimiento tendrían a lo largo de la historia una vital importancia. En principio la especulación filosófica se valió de la observación, fue lo que ayudó a trazar esos planos constitutivos y cognoscibles de la realidad, pues pretendía alejarse de las creencias míticas y dar una justificación al mundo y a la vida de forma más racional y crítica. Por ejemplo, algunos

⁵ El sentido que estamos empleando al hablar del uso de la razón y del racionalismo parte de las nociones filosóficas que los entienden: “(1) Como designación de la teoría según la cual la razón, equiparada con el pensar o la facultad pensante es superior a la emoción y a la voluntad; tenemos entonces un *racionalismo psicológico* (2) Como nombre de la doctrina para la cual el único órgano adecuado o completo de conocimiento es la razón, de modo que todo conocimiento (verdadero) tiene origen racional; se habla en tal caso de *racionalismo gnoseológica o epistemológico*.” (Ferrater Mora, 2002, pág. 517).

de los llamados presocráticos ya tenían en sus teorías cuestionamientos en torno al conocimiento; tal fue el caso de Jenófanes quien llegó a realizar una crítica hacia la tradición poética, la cual, según este pensador, contenía un saber (conocimiento) religioso como fundamento de la realidad, lo cual representaba, para él, un error.

Jenófanes indicaba:

[...] Si los animales tuviesen manos y pudiesen crear efigies de sus dioses, les daría forma de animales; al igual que los etíopes, que son negros y con la nariz achatada, representan a sus dioses con la piel negra y la nariz chata, o los tracios -que tienen ojos azules y son pelirrojos- representan a sus dioses con tales rasgos. Lo que es todavía más grave, los hombres acostumbran a atribuir a los dioses todo aquello que hacen los humanos, no solo el bien, sino también el mal. (En: Reale & Antiseri, 2008, pág. 53)

Para este presocrático, los dioses eran una representación humana, es decir, contenían un antropomorfismo basado en las cualidades y capacidades propias del ser humano. Ante ello, se pregunta, ¿cómo es posible indicar que el fundamento del mundo esté dado por los llamados dioses si aquellos poseen cualidades humanas como el odio o la bondad? Si hay un fundamento divino, diría, ¿no tendría que ser éste totalmente distinto a lo llamado humano? Jenófanes indica en sus fragmentos respecto a la idea de aquel fundamento:

170 (Existe) un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales, ni en su cuerpo ni en su pensamiento.

171 Siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse para nada, ni les adecuado el cambiar de un sitio a otro, sino que, sin trabajo, mueve todas las cosas con el solo pensamiento de su mente.

172 Todo él, todo él piensa y todo él oye. (1987, pág. 249).⁶

⁶ Fr. 23, Clemente, *Strom.* v 109, 1.

εις θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐτὶ δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα.

Fr. 26, 25, Simplicio, *Phis.* 23, 11, 23, 20.

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ3 μῖμνει κινούμενος οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη, ἀλλ' ἀπάνευθε πόνου νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Fr. 24, Sexto E., *Adv. math.* IX, 144.

οὐλος ὄργ, οδλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ* ἀκούει.

Lo interesante en un caso como el de Jenófanes es que ese cuestionamiento en torno al conocimiento muestra un esfuerzo del hombre por superar el grado de la creencia, en tanto fundamento de la constitución del mundo. Estas primeras reflexiones griegas en torno al conocimiento se centraban en una superación de las opiniones (*doxa*), hacia la búsqueda y acercamiento con un tipo de conocimiento que sea justificado por la razón, teniendo por objeto cuestiones como lo perfecto, lo inmutable, eso que indica Jenófanes: lo que permanece, lo que mueve sin ser movido, causa de todo. Se trata de pasar del conocimiento de las sombras al conocimiento de lo inteligible, de lo hipotético a las justificaciones racionales.

De esta manera, se dio un paso de los cuestionamientos en torno a la *physis* y del *Kosmos* a preguntarse por estructuras y procesos que llevaran a formular los contenidos (saberes) del mundo con una mejor justificación. Es en el periodo clásico de la filosofía en donde nacen muchas de las grandes teorías filosóficas del conocimiento, que pretendían evidenciar y justificar tipologías o grados de conocimiento de las cosas que no solamente quedaban limitadas a un horizonte de una realidad física, sino que mantenían un sentido de trascendencia⁷, de un tipo de conocimiento de que ya no solo respondía al qué es esta realidad sensible, sino al qué es lo que está más allá de la realidad visible. Esto sin que necesariamente se volviera a justificar la compleja y extensa realidad en y desde las creencias míticas. Las nuevas teorías filosóficas de dicho periodo introdujeron conceptos tales como lo Uno, lo ilimitado, lo perfecto o lo inmutable, cualidades que estarían puestas en el fundamento ontológico de la realidad, al cual, por medio de un esfuerzo del pensamiento se podía llegar a conocer, como en el caso de la Idea en la teoría Platónica.

⁷ La oposición entre la immanencia y la trascendencia era entendida por los escolásticos principalmente como la oposición entre la acción que se desarrolla dentro de un sujeto permaneciendo en él y la llamada acción transitiva que pasa del sujeto al objeto. [...] Trascendencia significa, en suma, salida de un ser a otro, esto es, trascendencia o traspaso del ser trascendente a lo trascendente (Ferrater Mora, 1941, pág. 552).

Es justamente en el periodo clásico del pensamiento filosófico en donde Platón (1992, pág.102) nos indicaba: “La posesión de todos los demás conocimientos, en el caso de que no se tenga además la del bien, probablemente es raras veces útil y, en cambio, casi siempre perjudica al que la posee” (*Alc.*, II 144d). Para Platón, el conocimiento del bien representaba un tipo de conocimiento superior a cualquier otro por ser principio y fundamento y sin el cual, el ser humano solo podría moverse entre sombras y errores. Para el filósofo ateniense, este conocimiento era el que nos llevaba justamente a trascender el mundo de la ilusión y por el cual, por esfuerzo del pensamiento e intelecto humano, se podía llegar a conocer, en tanto contemplación, desde una forma completamente racional, abstracta y ascendente. Aquí se empieza también a evidenciar que dichas teorías ya no solo se centraban en justificar al conocimiento que nos pueden dar nuestros sentidos puestos en la naturaleza, ni tampoco en las creencias narrativas poéticas que trataban de explicar y dar sentido al mundo, sino que hay una vuelta al hombre mismo, al individuo, y a sus capacidades intelectuales.

El ejercicio del pensamiento racional es lo que en principio permitió crear teorías epistémicas que llevaran al hombre a ascender a la comprensión de aquellos fundamentos de la realidad; pero, además, aquella primera cuestión del “qué es” y el “qué hace que las cosas sean”, llevó al ser humano a preguntarse por el “qué soy yo”. Problemas epistémicos y ontológicos se enlazaron a cuestiones antropológicas. ¿Qué y quién es el hombre?, ¿qué puede conocer?, ¿cómo es que conoce?, ¿qué hay en el ser humano además de sentidos y razón? Descartes, ya en los inicios de la modernidad, en la *Tercera Meditación*, responde: “Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente” (2014, pág. 26). Un tipo de pensamiento como el de Descartes, muestra que, para indagar en torno al conocimiento, se necesita voltear al ser humano y a sus capacidades y facultades, como la imaginación o como la intuición, las cuales

serán necesarias para acceder a esa otra realidad primaria en tanto fundamento. Ferrater Mora (1941) define a la intuición⁸ de la siguiente manera: “Significa visión directa de una cosa sin velos discursivos, contemplación inmediata de algo inmediatamente presente, penetración en el interior de una realidad” (pág. 286).

Una definición como la que nos presenta Ferrater Mora muestra que este tipo de conocimiento es independiente a la razón y los sentidos mismos y, por lo tanto, nos muestra una forma distinta de la realidad, una que no pasa por determinaciones discursivas, las cuales provienen justamente de los sentidos y la razón; siendo éstos los elementos intermediarios que afectarían e impedirían llegar a esa penetración interior de la realidad de la que nos habla el autor. Esta “visión directa” será lo que muchos de los pensadores de este periodo filosófico de la modernidad jerarquizaron como un conocimiento de orden superior y lo tomaron como el conocimiento verdadero, puro. Por ejemplo, para algunos racionalistas la intuición es “la captación inmediata y no discursiva o mediata de las naturalezas simples [que] se convierte para Leibniz en la aprehensión directa de las primeras verdades. Para Spinoza, la intuición es el conocimiento superior que fundamenta y recubre la cadena de los razonamientos” (Ferrater Mora, 1941, pág. 286).

Ante lo anterior podemos decir que esta es la visión, la luz que genera la sombra, esto es lo sagrado y lo trascendente, lo cual, ya se enunciaba justo en la Edad Media y dentro del llamado concilio entre razón y fe. En términos filosóficos podemos hablar del conocimiento que trasciende o metafísico, en tanto que llegamos a la superación de «lo que es», para pasar al «qué es aquello que hace que las cosas sean», es decir, un tránsito del ente (lo puesto en la existencia, en el tiempo y en el espacio) a lo que está más allá del Ser, (lo absoluto, Dios), un conocimiento, no de lo visible,

⁸ Para el concepto de intuición, hemos dedicado un apartado (2.2, B) vinculado al capítulo segundo de la primera parte del presente trabajo, en donde se habla de forma más amplia y significativa acorde a nuestros fines y objetivos.

sino de lo que se oculta a la misma razón y a los sentidos. Un ejemplo de ello fue la teoría epistémica y metafísica de Tomas de Aquino⁹ en donde se enunciaba un tipo de conocimiento obtenido por la intuición intelectual. Para este filósofo medieval, la constitución del hombre en tanto creación poseía una unidad compuesta de alma y cuerpo, una sustancialidad tanto corporal como espiritual, y es esa parte constitutiva, la llamada espiritual, es la que abre paso al entendimiento de Dios, de un conocimiento que, partiendo de lo sensible, llega a lo absoluto por medio de una visión directa.

Ese tipo de visión, en el contexto del medioevo, indicaba aquel conocimiento de Dios, de lo trascendente, mismo que se adhiere a la experiencia, pero a una experiencia no de segundo orden, sino de primer orden: de la totalidad del Ser. Esto querrá decir que no se eleva a abstracciones, configuraciones, contenidos o conceptos, sino que se trata de una experiencia total y plena, no fragmentaría y en el instante. Un conocimiento de este tipo se nombraría el conocimiento supremo, divino, trascendente. Por ello, en el tiempo histórico del medioevo el ser humano místico, el ser pleno, potencializaba su antropología tripartita de actividad humana: sensible, intelectual y espiritual, tal como ya lo mencionaba el *Liber de causis*¹⁰: “«*Omnis animabilis tres habet operationes (...) operatio animalis (...) intellectibilis et (...) divina*» (...) («Toda alma noble tiene tres actividades: la actividad sensible; la intelectual y la divina»)» (En: Panikkar, 2005, pág. 53).

Sin embargo, la búsqueda de la superación del cristianismo y del desarrollo de las teorías en torno al conocimiento provocó que las mismas se fueran centrando en alguna cualidad sustancial específica, dejando fuera una visión antropológica más completa del ser humano; es decir, enterrando la parte espiritual y enalteciendo a la razón y al conocimiento empírico, uno que se

⁹ Véase: Reale & Antiseri: Historia de pensamiento filosófico y científico, Tomo I, pág. 483. Herder.

¹⁰ A partir del siglo XI dentro de la literatura y Filosofía medieval, se hace mención del *Liber Causis* (Sobre las causas), lo cual hace referencia una serie de 32 proposiciones que hablan en torno a la Primera Causa la cual es Dios. Estos escritos parecen tener una estructura similar a *Στοιχείωσις θεολογική* (*Elementos de Teología*) cuyo autor es Proclo.

justifique en la demostración y comprobación de los argumentos, teorías y la resolución satisfactoria de las problemáticas humanas. Todo ello a partir de la composición de conceptos, de un lenguaje que encapsula los contenidos que la razón misma va formando del mundo empírico¹¹. Ya en los inicios y desarrollo de la filosofía moderna tanto las cualidades del conocimiento como su proceso de obtención se fueron cerrando a dos cualidades principales: la razón y los sentidos.

Era uno u otro camino el que nos llevaba al conocimiento justificado, asunto que se vio reflejado en varios filósofos de este periodo moderno, o al menos, eso es lo que se nos ha mostrado a través de la historia misma de la filosofía, aunque nos podemos preguntar, ¿realmente las teorías epistémicas modernas se presentaban como cerradas a un conocimiento trascendente?, ¿en qué momento se negó o imposibilitó un conocimiento de lo trascendente? Si bien, podemos ver al periodo de la modernidad como un camino preparatorio para la ciencia dura, éste no limitó al racionalismo y al empirismo a crear teorías del conocimiento en donde existieran una tipología jerarquizada o grados del conocimiento, principalmente en la corriente racionalista. Filósofos como Descartes, Spinoza o Leibniz, partían del método tradicional especulativo dado por el sujeto del conocimiento superiores, mientras que, en el empirismo, el objeto de conocimiento era lo realmente importante. Es aquí, en el empirismo, en donde surge la necesidad de un conocimiento justificado y comprobable.

En el empirismo se inicia un bloqueo al conocimiento metafísico, donde el horizonte de la realidad se limita al fenómeno y donde al conocimiento se le confunde y reduce a la investigación

¹¹ Entendemos por empirismo a “[...] el nombre que recibe una doctrina filosófica, y en particular gnoseológica, según la cual el conocimiento se halla fundado en 1: experiencia [...] El empirismo *gnoseológico* mantiene sobre todo que la *validez* de todo conocimiento radica en la experiencia. El empirismo metafísico mantiene, o tiende a mantener, que “la realidad misma” es, por así decirlo, “empírica”, esto es, que no hay más realidad que la que es accesible a la experiencia, y en particular a la experiencia sensible” (Ferrater Mora, 2002, pág. 513). En ambos sentidos, la aprehensión y constitución de la realidad es ligada necesariamente al estímulo sensorial, dejando fuera de ello, cualquier forma de aprehensión trascendente, no visible e intangible.

científica dejando de lado la facultad espiritual del ser humano. Whittal N. Perry (2002) indica respecto a la sustancialidad del conocimiento tradicional diferenciado del moderno y posmoderno:

El saber tradicional es básicamente cualitativo y sintético, interesado por las esencias, principios y realidades que están detrás de los fenómenos; sus frutos son integración, composición y unidad. El saber académico profano –sean las artes o las ciencias– tiende a ser cuantitativo y analítico, interesado en las apariencias, fuerza y sus propiedades materiales; su naturaleza es criticar y descomponer; actúa por fragmentación. (pág. 33)

La consecuencia que dejó la búsqueda de un conocimiento centrado en lo cuantitativo y analítico fue justamente la descomposición de la realidad. El ser humano se preocupó por la posesión de lo externo y en ello dejó de mirar a su interior, pensando que la respuesta a aquella pregunta fundamental del “qué es”, tendría respuesta al hacerse al mundo separado de los fundamentos de principio, convirtiéndose en hombre de naturaleza degradada, finita, que no conoce la Unidad y genera un Yo egoísta y separado, analógico a sus conocimientos y procesos epistémicos segmentados. Ante ello cabe preguntarnos, ¿es verdad que el conocimiento científico ha expandido nuestra visión de la realidad?, ¿por qué hemos olvidado nuestra parte espiritual que tiende al conocimiento de lo trascendente?, ¿dónde radica el límite? No es en vano que cúmulos de años de pensamiento filosófico hayan apostado por un conocimiento de orden superior, en donde hay una integración total de la realidad; algo tendrán que decirnos aún en nuestros tiempos de científicismo y tecnologías.

Tomemos pues aquellas teorías filosóficas sustancialmente importantes para la demostración del conocimiento de orden superior de la antigüedad, en donde se expone aquella posibilidad ya no epistémica del ser humano, sino noética, (tal como lo explicamos en la introducción al presente capítulo), que se encaminaron a responder no solo al qué de las cosas, sino que llegaron a lo que nos trasciende; tal es el caso de teorías como la de Platón, Aristóteles y

Plotino, siendo sus ideas y teorías las que permitan dar una fundamentación filosófica de dicho conocimiento trascendente, por lo cual, pasamos a abordar en los siguientes subtemas del presente capítulo.

1.2 Platón: Grados y perfección del conocimiento.

«Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere»

(Platón, *Phd.*, 67a)

Con la llegada de la teoría platónica en la historia del pensamiento filosófico, aquella pregunta por el conocimiento se enlazó perfectamente a cuestiones ontológicas y antropológicas. Los problemas que en principio preocuparon al filósofo fueron los temas ético-políticos, para los cuales tuvo la necesidad de mirar y recuperar a la filosofía presocrática y, con ello, llegar a la composición de una metafísica; llamando a este giro en la historia de las ideas una “segunda navegación”, pues “[...]la primera navegación había resultado básicamente extraviada en su rumbo, porque los filósofos presocráticos no habían logrado explicar lo sensible a través de lo sensible mismo” (Reale & Antiseri, 1988, pág. 127). La filosofía naturalista, que buscaba los fundamentos de la realidad con el establecimiento del *arché*, había depositado sus teorías en causas físicas, como lo fueron el agua con Tales, o el fuego con Heráclito; pero estas primeras causas eran insuficientes al presentarse como cambiantes o perecederas pues el mundo necesita de una causa primera, no dependiente más que de sí misma.

Esto trajo como resultado una superación de lo sensible o de la *physis*, para llegar a lo suprasensible, lo trascendente. Platón ocupó para ello una teoría que se ha entendido como “dual”, pues parece crear dos mundos separados: el de las Ideas y el de lo sensible, otorgando a uno el grado de la corrupción e ilusión, y, al otro, el sentido de la verdad. Es en el libro VI de la *República* donde nos plantea una situación basada en su teoría ontológica y epistemológica que se puede

entender sobre la base de una línea ascendente dividida. Por una parte, esta línea supondría dos grados ontológicos, uno inferior, el mundo sensible, y uno superior, el mundo inteligible. A cada nivel ontológico le corresponde un nivel epistémico: al inferior la *doxa* y al superior la *episteme*. Es justo en esta conformación de la realidad donde se le otorga al ser humano el sentido de trascendencia a partir del esfuerzo del pensamiento para llegar a lo inteligible.

Platón (1988, pág. 337) indica en el libro VI de la *Republica* lo siguiente:

[...] la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos, no principios sino relámetes supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que no es supuesto, y, tras, aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas, y en dirección a las Ideas, hasta concluir en Ideas. (*R.*, 511b)

De esta manera, la propuesta epistemológica queda dividida en grados, igual que el plano ontológico. Al mundo sensible se le conoce por medio de los sentidos, puesto que es mutable, imperfecto y temporal; mientras que al mundo inteligible solo se le puede llegar a conocer por medio de la razón, puesto que es inmutable, perfecto y eterno. El papel que le da a la razón (*λογος*) es de suma importancia, pues esta posibilita ya no solo un conocimiento que se posicione en la creencia (*doxa*), sino que tiende a buscar las formas o esencias que otorgan el sentido de realidad al mundo del fenómeno, es decir, a los fundamentos. Este tipo de conocimiento para Platón será la *episteme*, el cual se alcanzará de forma ascendente, por medio de un esfuerzo de la razón; así, vamos de lo menos cognoscible, de lo contingente y sombrío, a la iluminación de la Verdad. Esto significó un cambio a las respuestas dadas al “qué es aquello que hace que las cosas existan”, pues a las respuestas físicas y mecánicas del mundo se les agregó el sentido de trascendencia sobre la necesidad de una causa primera, la cual podía ser cognoscible.

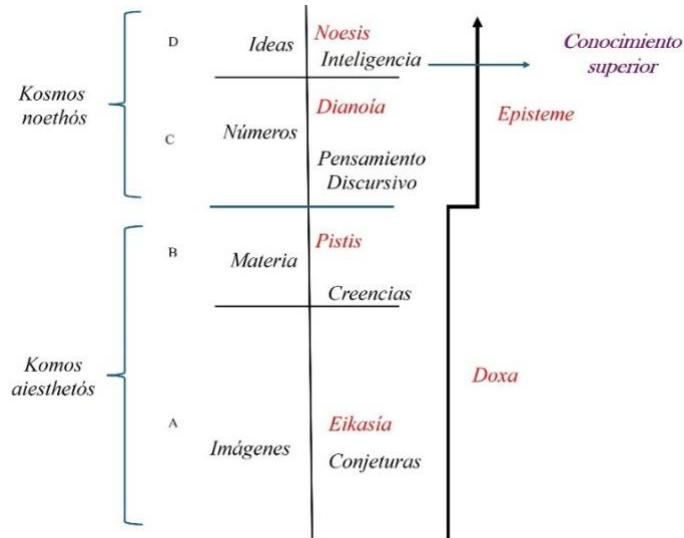


Ilustración 1. La línea de Platón con los grados ontológicos y epistemológicos.

Los grados del conocimiento, tal como se muestran en la tabla anterior, se posicionan en grado ascendente dependiendo del nivel de la realidad (niveles ontológicos). Primero en la *Eikasia*, el ser humano se ve rodeado de conjeturas, las cuales son una suerte de imágenes, entendidas estas como las sombras, es decir, las formas más bajas de la realidad que no muestran sino apariencias; es por ello por lo que Platón coloca en este nivel a la poesía o la pintura, pues son meras imitaciones de la realidad. En este mismo plano le sigue una subdivisión, el grado de la *Pistis*; aquí encontramos el mundo material, los objetos físicos (*zoa*), pero también las cosas que son fabricadas por el ser humano, por ello ejemplifica este nivel con la actividad de la carpintería, pues en este nivel se comienza a crear una relación entre el nivel de la imaginación y las cosas físicas, aunque no se alcance aun a acceder a un conocimiento sino a una creencia. Hasta este nivel, para Platón, no hay un conocimiento, sino ignorancia, entendida a esta como opinión (*doxa*).

Pasando del plano inferior, tanto ontológico como epistemológico, pasamos a la primera forma de *ascesis* hacia las Ideas. El primer plano, *Dianoia* lo constituye el ejercicio del pensamiento discursivo, en donde el pensamiento se eleva de forma progresiva en el

establecimiento de premisas hasta generar conclusiones; es por ello por lo que Platón pone en este nivel a los objetos matemáticos, es decir, los números. Este es el paso previo, el progreso intelectual que encamina a la ascendencia del pensamiento a la Ideas. Para ello Platón incorporó el uso de la dialéctica, la cual es un procedimiento tanto discursivo como intuitivo que se basa, como el mismo sentido de la palabra lo indica, en el arte de discutir o conversar, tal como el mismo Platón lo muestra en sus Diálogos, y en donde a través de dicho dialogo, se llegan a las Ideas, en tanto definiciones universales, respondiendo de nuevo al en sí de las cosas, la Belleza en sí, la Justicia en sí, la Virtud en sí, etc.

Ahora bien, una vez alcanzado el grado de la *Dianoía*, el grado supremo del conocimiento estará al alcanzar la Idea Suprema del Bien por medio del *Nous*, la inteligencia. La *Noesis* al contrario que la *Dianoía*, brinda una captación no solo de las Ideas, sino de la Idea Suprema, pero de un modo directo y en donde la función del alma entra como posibilidad de la intuición intelectual de la Idea del Bien, la cual, en la teoría ontológica de Platón, será el Principio Supremo que justifica la totalidad de la realidad, lo absoluto.

Lo anterior expresa la necesidad de dar respuesta a ese «qué es», en donde las causas del mundo físico necesitaban de la razón para ser fundamentadas. A esto, Platón le llamó dentro de su teoría filosófica causas superiores o inteligibles, pues no poseen un carácter físico ni cambiante. Estas causas primeras se encuentran en ese mundo de las Ideas, grado ontológico del que nos habló en la alegoría de la caverna, pero ¿qué es aquello que Platón entendía y nombraba el mundo supraceleste. Entendámoslo de la siguiente manera:

Estas causas de naturaleza no física, estas realidades inteligibles fueron denominadas por Platón con el nombre de «idea» y *eidos*, que quieren decir «forma». Por lo tanto, las ideas de las que habla Platón no son simples conceptos, es decir, representaciones puramente mentales (el termino adquirirá este significado mucho más tarde), sino que son entidades, sustancias. Las ideas, pues, no son simples pensamientos sino aquello que piensa el

pensamiento una vez que se ha liberado de lo sensible, son el verdadero ser, el ser por excelencia. (Reale & Antiseri, 1988, pág. 128)

Para aclarar y completar el sentido que la Idea tiene para Platón, podemos hacer referencia a la etimología de la palabra misma, la cual, amplía el significado que adquiere aquella fundamentación del mundo. Tal como lo señala David Ross: “Tanto εἶδος como ἰδέα derivan de ἰδεῖν, «ver», y el significado original de ambas palabras es «forma visible»” (1993, pág. 28). Esta visión será una que nos muestre una realidad otra, pero no desde la visión común y ordinaria proveniente de los sentidos, sino desde una visión intelectual, misma que aprehende el mundo de forma directa, es decir, el «en sí» de las cosas. La visión genera una posibilidad de superación del mundo cambiante y efímero y de acceso a un conocimiento que Platón enuncia como el conocimiento de la Idea, que lleva a comprender que existe la posibilidad en el ser humano de romper con lo mutable y llegar a lo que permanece, a romper con los horizontes epistémicos de lo sensible y trascender hacia un sentido distinto de realidad, una realidad visible solo a partir de la inteligencia humana.

Sobre la base de esta teoría se ha creado, a partir de Platón, otro sentido de la realidad, pues ahora, se trata de justificar la causa de un mundo efímero y mutable desde un principio, desde el «en sí» de lo existente. Ese llamado «en sí» y «por sí», indica la verdadera causa de lo que las cosas son, más allá de particularidades; tal es el típico ejemplo sobre las cosas que son bellas, mismas que se pueden enumerar, pero el conjunto de todas y cada una de ellas no muestra lo que es la belleza “en sí”, sino que solo muestra a los entes que participan¹² de la idea de Belleza, pues

¹² Según Platón la relación entre las ideas y las cosas sensibles se efectúan por participación de éstas en las primeras. La cosa sensible *es* en la medida en que participa de su idea, es decir, su modelo eterno. (Ferrater Mora, 1941, pág. 412).

se dice: si existen los entes bellos, tiene que existir la Belleza, si hay acciones justas, tiene que existir la Justicia, etc. Estos fundamentos ocupan un plano ontológico en el mundo inteligible (*Kosmos noethós*), mismo que adquiere mayor grado de realidad y condiciona la posibilidad de existencia del mundo sensible (*Komos aiesthetós*).

Aquellas Ideas son perfectas e inmutables, por ello, el conocimiento de estas tiene una garantía de verdad, contrario a las cosas materiales, que tienden al cambio. ¿Qué tipo de conocimiento podrían proporcionarnos las cosas mutables?, ¿podemos realmente conocer algo que deja de ser?, ¿no sería el conocimiento de las Ideas, un conocimiento de orden superior, verdadero y perdurable? Son estas las preguntas a las que la teoría epistemológica y ontológica de Platón brinda una respuesta distinta que supera el mecanicismo y dinamismo del mundo. Si se hablaba de la posibilidad del conocimiento, es decir, de la posesión de una realidad, este no podía estar ligado a cosas mutables y efímeras, sino que se necesitaba de un sustento permanente y estable.

Para Platón el mundo sensible, siendo participe de las Ideas, posee la condición ontológica de ser imagen o sombra de lo más real, de lo verdadero y, por tanto, de realidad inferior, creando una relación necesaria entre ambos mundos. El dualismo Platónico supone una suerte de comunión (*Koinonía*), que se da por medio de la participación que las cosas tienen de las Ideas y de la manifestación de las Ideas en las cosas. Si bien, este dualismo podría aparentar una separación radical de un mundo con el otro, no debe entenderse de esa manera ya que hay un sentido de dependencia necesaria de aquellos planos ontológicos para poder existir: se entienden como unidad, una unidad doble, que no contiene separación, sino complemento.

En el mismo sentido, el dualismo epistemológico debe ser entendido como complemento entre los sentidos y la razón, pues entre los mismos existe una escala ascendente, posicionando a los sentidos con el conocimiento de la imaginación y la creencia, y a la razón al conocimiento de

la razón discursiva y la razón intelectual; siendo esta última escala, el alcance de una verdad intuita, misma que permite ver a la realidad de forma total, sin poner de intermediario a las sombras y creyendo que el mundo sensible es una realidad única, sino que a esas imágenes sensibles del mundo las contempla como un escalón que permite reconocer los fundamentos, una nueva forma de la realidad integradora y absoluta.

Aquella verdad intuita será la que nos muestra la esencia de las cosas, es decir, los fundamentos captados de manera directa por el intelecto y sin los intermediarios de los sentidos, que, con el ejercicio del pensamiento, alcanzando de esta manera las formas, los modelos perfectos a los que tiende a imitar el *Kosmos aiesthetós*. Este mundo de las Ideas ocupara por tanto un lugar al que Platón ha llamado “*hiperurano*”. Dicho lugar no debe entenderse como un lugar físico, sino inmaterial. En el Fedro (1988, pág. 348), Platón indicaba lo siguiente al respecto:

A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto –ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla-: porque, incolora, informa, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista solo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar. (*Phdr.*, 247a.)

De este mundo inteligible e intangible, que tiene una sustancialidad en sí misma y que es captado (visto) por el intelecto (*nous*), no se puede ver, ni, por tanto, conocerse por los sentidos, sino que se puede ver y conocer a través de la elevación del alma (pensamiento) hacia una trascendencia ontológica y epistémica. Este mundo, con su estatuto ontológico fuera de nosotros (del sujeto de conocimiento), posee una estructura jerárquica, pues si hay una idea como fundamento de cada cosa en el mundo sensible tendríamos que aceptar que estamos ante una multiplicidad de ideas, de primeras causas. Por lo tanto, para salvar la multiplicidad de ideas, mas no la multiplicidad misma, Platón establece la noción de Idea Suprema, causa de primeras causas, el máximo nivel ontológico al cual se le conoce como la Idea del Bien.

Es hasta este punto, en donde el ser humano llega a lo absoluto, en tanto aprehensión contemplativa de lo que condiciona, pero que no es condicionado por nada. El Bien será la forma manifiesta en las cosas del Principio supremo, del Uno, pues para Platón, cada cosa en la existencia tiende de forma práctica al Bien, todo ente participa de la Idea del Bien.

Este Uno para Platón no excluye la multiplicidad misma: lo que es y lo que no-es, planteamiento que podría referirnos justamente a aquella negación, al “no-ser”, de la que ya Parménides nos hablaba, pero con la corrección platónica de que el no-ser también implica una alteridad. “Toda la idea, para ser aquella idea que es, debe ser diferente a todas las demás, es decir, debe «no ser» todas las otras” (Reale & Antiseri, 2008, pág.130). Así, cada idea se muestra como una suerte de atributo de la Idea de Bien, pero no son la Idea de Bien. Las ideas de igual manera presentan un movimiento; esta es la participación que, de igual forma que en las cosas sensibles, opera también en las ideas mismas. Las ideas, por tanto, se mueven de forma ideal entre ellas y hacia la Idea Suprema, lo cual, va generando un proceso de determinación de lo ilimitado, es decir, generando la totalidad de la realidad, la multiplicidad. A partir de ello, la Idea del Bien será para Platón el actuar del Uno, entendido a este como:

a) principio de ser (porque [...] el ser -es decir, la esencia, la sustancia, la idea- nace precisamente gracias a la delimitación de lo ilimitado; b) es principio de verdad y de cognoscibilidad, porque solo aquello que está de-terminado resulta inteligible y cognoscible; c) es principio de valor, porque la delimitación lo implica, como hemos constatado, orden y perfección, es decir, positividad. (Reale & Antiseri, 2008, pág. 132)

Es justamente el punto b (el que indica que el Uno es principio de verdad), el que apunta a la posibilidad del conocimiento de esta Unidad, que como ya se ha indicado, es vista por *el nous*, mediante de la ascendencia del mismo pensamiento sobre la estructura jerárquica de las Ideas hasta llegar al Bien en sí mismo ¿Cómo será posible entonces que se pueda llegar a este conocimiento superior? ¿Cómo es que el ser humano se hace partícipe de la trascendencia siendo él mismo un

ente del mundo sensible? Las respuestas estarán en el tercer tipo de dualismo, siendo este el más radical, que el mismo Platón nos propone: el antropológico.

Primero, hay que tener en cuenta que, en el *Menón*, dialogo platónico considerado como de juventud, es en donde indica respecto del conocimiento que es en principio, *anamnesis*, es decir “recuerdo”; esto debido a que, para Platón, la verdad, está contenida en el interior de nuestro pensamiento, entendido a este como el “alma”, la cual entonces, pasa a pertenecer al mundo inteligible. De este modo, estamos de frente a lo que bien podría llamarse “intuición intelectual”: el alma capta dentro de sí misma una verdad ideal, misma que es aquella visión de las Ideas (reafirmando con esto que las Ideas están fuera del sujeto y se captan de forma objetiva) que el *nous* percibe y re-conoce en el recuerdo.

En segundo lugar, hay que reconocer la continuidad que Platón otorga a la teoría socrática de la inmortalidad del alma. En el *Fedón*, dialogo de madurez, Platón brinda tres motivos por los cuales justifica el atributo de la inmortalidad del alma. En el dialogo se narran los últimos momentos en los que Sócrates habla con sus discípulos sobre la liberación que su alma obtendrá al aceptar la muerte a la que ha sido condenado, pues tanto para Platón como para Sócrates, la muerte es el estado máximo de liberación, en donde el alma se re-une con lo inteligible. ¿Cómo justificar que el alma supera a la muerte y de ahí obtenga una liberación?

Platón indica en el *Fedón* (1988, pág. 45):

[...] cuando nos desprendemos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro. (*Phd.*, 67a)

La purificación será el proceso epistémico al que el ser humano se suscriba para lograr que el alma retorne al mundo inteligible para que, después, renuncie a un cuerpo hasta que este muera

y así eternamente. Este proceso solamente es posible debido a aquella inmortalidad. Platón la justifica a partir de tres razones. Primero, sobre la base de su teoría de los contrarios, lo contrario de la vida es la muerte y viceversa, el alma tendría un viaje de eterno retorno entre la vida y la muerte, de esta forma tanto un estado como otro otorga una posibilidad ontológica de existencia dual. El segundo punto radica en su teoría de la reminiscencia que, como ya señalamos, lleva al recuerdo. Aquí, la influencia socrática se hace presente pues la mayéutica como ejercicio del pensamiento muestra el cómo es que la interrogación sobre las cosas que creemos saber nos lleva a conclusiones, a conocimientos que ya poseemos, pero que habíamos olvidado; es decir, cuando hemos enunciado lo que es el Bien en sí mismo, la Justicia en sí misma, la Virtud en sí misma, hemos traído a la memoria ese conocimiento que ya estaba puesto en nosotros.

El alma, antes de encarnar en un cuerpo vivo, estaba en el mundo inteligible y conocía las Ideas; por ello, el ser humano al interrogarse sobre las cosas es capaz de enunciar ese “sí mismo”. Por último, Platón (1988, pág. 70) indica que el alma tiene afinidad y connaturalidad con las Ideas:

[...] siempre que ella (el alma) las observa (las Ideas)¹³ por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla con ella misma y que le es posible, y se ve libre de extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas. (*Phd.*, 79d)

De esta manera, Platón posibilita que el ser humano, siendo un ente dual (alma-cuerpo), pueda en principio reconocer el cambio y el movimiento del mundo físico gracias al cuerpo, pero también que pueda elevarse sobre esa primera condición epistémica y por medio del alma, alcanzar lo inteligible, es decir, lo inmutable, lo que es, en tanto causas primera, hasta llegar al conocimiento del Bien.

¹³ Los paréntesis son agregados por la autora del presente trabajo.

Si bien el regreso a la unidad se da solo en la muerte, el ser humano puede liberarse temporalmente del mundo físico, en el reconocimiento de aquella Idea Suprema. En este conocimiento (visión contemplativa) de lo superior, se ha liberado de las ataduras que el mundo sensible ofrece, y el alma encuentra no solo entendimiento de la realidad y responde al *qué es*, sino que se genera una vinculación con lo superior. Platón, no solo buscó los fundamentos de la realidad, sino que otorgo al ser humano el primer sentido de trascendencia, una dimensión espiritual, una conversión en algo más que sombras, en aquel sol que brilla con su propia luz, una visión y contemplación de lo divino.

Al hablar de la teoría epistémica y ontológica de Platón, la idea de que es el filósofo quien hace de su vida una “preparación para la muerte” se hace más que presente, entendido esto como una liberación del pensamiento. Esta preparación se basa en tener una apertura a esa visión que otorgue un sentido trascendental, es decir, que salga de lo inmediato proporcionado por los sentidos, para pasar a la elevación de su pensamiento. Este acontecimiento en la teoría platónica es clave fundamental para el inicio de las corrientes espirituales que se desarrollaran posteriormente, en donde el sentido de la existencia, que parte de la contemplación, ahora buscará y encontrará respuesta en la unión con lo superior. El camino preparatorio estará dispuesto a través de la mirada hacia el interior del propio ser humano.

1.3 Aristóteles: Filosofía primera y conocimiento de la sustancia divina.

«Debe ser uno lo que juzga las cosas diversas»

(Aristóteles)

Sobre la jerarquización del conocimiento, Aristóteles, discípulo genuino de Platón, continuó con la búsqueda de aquel conocimiento que estuviera por encima de los sentidos, pero nunca negando su importancia y poniendo mucho interés en crear una teoría epistemológica y ontológica que justificara bajo una ciencia¹⁴ filosófica o sabiduría (*Sophia*), la cual pasó a dejar de lado el aspecto mítico-religioso, para centrarse en la búsqueda de ya no solo causas del mundo físico, sino causas primeras; por lo cual parece, el Estagirita siguió la línea de interés de su maestro al querer encontrar un fundamento primero de toda la realidad, lo cual implicaba una forma de conocimiento de orden superior, pero por medio de una explicación centrada en el esclarecimiento del sentido de causa y de Ser. ¿Qué es lo que se considera causa y causa primera?, ¿qué es lo que se entiende por el conocimiento del Ser en tanto que Ser? Son estas las interrogantes presentes en la llamada *Metafísica* aristotélica, compendio de lecciones filosóficas que se rescataron de su pensamiento, y que se resuelven de forma distinta a la Teoría de las Ideas.

Hay que esclarecer en principio lo que Aristóteles entendía por aquella *proté philosophia* (*Filosofía Primera*), lo cual lo explica de forma clara en el libro I de la *Metafísica*. Aquella ciencia tiene por características el ser difícil, universal, exacta, enseñable, cognoscible, dominante, buena

¹⁴ [...] se empezó a llamar filosofía, entre los pitagóricos y en el círculo de Sócrates, a todo saber que, allende a la mera constatación o convención, está fundamentado en estrictas razones (λογοι); un saber estricto y riguroso obtenido por demostración (en el sentido más amplio del vocablo). A esta forma de saber es a lo que se le llamo «ciencia» (επιστημη). El gusto por este saber es a lo que se llamó «filosofía» (Zubiri, 2016, pág.22).

y libre. A estas características Aristóteles suma una muy importante y en ella la posibilidad de un conocimiento trascendente se hace presente.

Aristóteles (2011, pág. 77), indica respecto a esta característica de la ciencia primera:

Es, en efecto, la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola, doblemente. En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino. Pues bien, solamente en ella concurren ambas características: todos, en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o solo él, o él en sumo grado. Y, ciertamente, todas las demás (ciencias) serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor. (*Metaph.*, 983a 5-10)

Pero nos preguntamos, ¿la ciencia primera es divina en qué sentido? En el sentido en que constituye el conocimiento de una realidad trascendente a los sentidos, pero que parte de ellos y se eleva hacia lo superior pasando por cuatro niveles epistémicos. En el primero comprende lo que se ha considerado un estudio *aitiológico*, es decir una teoría de las causas, en la que Aristóteles introduce cuatro causas con dependencia una de la otra y que justifican en conjunto la realidad empírica, encontrando lo común en lo particular. Avanzando un nivel, nos encontramos en el estudio del ente, es decir, la pregunta que se responde es ¿qué es?, en tanto la búsqueda de lo común en lo común, es decir, un esfuerzo del pensamiento por encontrar lo universal, lo que en filosofía se le ha llamado el estudio del “ser en tanto que ser”, comprendiendo así una ontología universal. En un tercer nivel epistémico se llega al estudio general de la sustancia¹⁵, tomándola en relación con la materia, separada de la materia, pero con cierto grado de relación, y, de la sustancia primera, separada, constituyendo de esta forma una *ousiología*.

¹⁵ “Aristóteles entiende la sustancia en diversos sentidos y señala explícitamente que “la sustancia se toma, si no en gran número de sentidos, por lo menos en cuatro principales. Se cree, en efecto, que la sustancia de cada ser es la esencia (*quidditas*, τὸ τὸ ἡν εἰς νοῦν), lo universal, el género y el sujeto”. En otro pasaje dice que la sustancia se toma en dos acepciones: como sujeto último, que no es afirmado de ningún otro, y como lo que –siendo el individuo considerado en y esencia– es separable: la forma.” (Ferrater Mora, 1941, pág. 529).

Llegados a este tercer nivel, en el alcance del conocimiento de la sustancia primera, hemos de elevar el conocimiento a las causas inmóviles, es decir, al cuarto nivel: el teológico que no deja de ser *Filosofía Primera*, pues: “quien busca las causas y los primeros principios, debe necesariamente encontrar a Dios, porque Dios es la causa y el primer principio por excelencia (en consecuencia, está haciendo teología)” (Reale & Antiseri, 2008, pág. 164). Es en este punto en donde la tarea aristotélica se ve satisfecha al buscar y crear esa nueva ciencia que responde al qué de la realidad, que, si bien parece dividir el todo con la división de las ciencias teóricas que estudian al ente *per accidens*, llega al establecimiento de la unidad, del ente en sí mismo, del ser en sí mismo, de la sustancia en sí misma: causas supremas, lo que es, en el sentido de lo que permanece y se mantiene inmóvil, siendo estas cualidades el sentido de lo divino.

Hay que indicar que no se trata de un pensamiento religioso al introducir el término *θεοω* (Dios) o el término *θειον* (divino), pues en Aristóteles estos están depurados de ciertos matices que daban sentido a un antropomorfismo en aquellas ideas sobre los dioses. Para el Filósofo, “Dios es una sustancia separada, «la» sustancia separada, que se basta a sí misma, y es inmutable. Como autosuficiente ni siquiera conoce el mundo, pues dependería de este. Sólo piensa en sí mismo, y sólo a sí mismo se conoce” (Zubiri, 2016, pág. 24). Bajo este sentido, Aristóteles sigue las líneas ya establecidas por sus antecesores, pero sintetiza y añade soluciones tanto ontológicas como epistemológicas para el estudio del Ser y del ente y de las causas del movimiento, para llegar a esa dimensión teológica que busca lo verdadero y permanente dentro del dinamismo de la realidad sensible, la cual, es movida por aquel Primer Motor.

Para poder llegar a tales consideraciones trascendentes, hay que partir de los sentidos, tal como el mismo Aristóteles lo indica al inicio del libro I de la *Metafísica*, en donde comienza a establecer su teoría de las causas. En este primer nivel epistémico, nos encontramos con los tipos

de conocimientos más bajos en los cuales los sentidos cobran una vital importancia. Primero, para poder hablar de «primeras causas» hay que tener en cuenta la aceptación de dos premisas: la primera, que alude a la existencia empírica de las cosas, y la segunda, apuntando a la posibilidad del conocimiento de los motivos (causas) de aquello que se dice existente. Sobre esto, ya habían filosofado tanto los presocráticos como el mismo Platón; sin embargo, cada uno de ellos apuntó a una sola causa, en donde la mayoría se inclinó a la causa material, esto gracias a esa constatación empírica que se sirvió en principio de la vista. Hasta aquí podemos decir que, “cuando se posee el conocimiento particular de las causas y principios de algo, se posee también la «ciencia» de eso mismo, pero todavía no su «metafísica»” (Reale, 2023, pág.120). Es decir, la respuesta al qué y porqué, se limitan a formar la ciencia, más no el «en sí» de la realidad.

Las causas y principios que se habían establecido con anterioridad formaban la ciencia del mundo, pero no lograban trascender al principio supremo, explicando solo ciertos sectores de la realidad, más no la totalidad. Aristóteles sintetiza y enumera dichas causas sectoriales, reduciéndolas a las cuatro: causa material, causa formal, causa eficiente, causa final. La primera, la causa material, responde al aquello de lo que las cosas están hechas, estableciendo así una determinación individual de los entes dentro del tiempo y el espacio. De la mano de esta causa está la causa formal que responde a la esencia de las cosas, al qué es en tanto relación con el entendimiento, generando la estructura del mundo. Ambas causas, parecieran ser suficientes para explicar la realidad, pero se limitan al estatismo del mundo, es decir, no fundamenta el devenir, el dinamismo de la realidad. Por ello, Aristóteles añadió dos causas que complementaran esa búsqueda de justificación del mundo empírico, enfocadas al cambio y al fin.

La tercera causa será la eficiente, que señala la existencia de la medida del cambio y del movimiento en las cosas, y que responde de igual manera, a ese traslado de una forma de ser a otra.

Aquí entra en juego la teoría aristotélica del acto y la potencia, misma que resuelve aquel problema que Parménides había dejado para la filosofía: ¿es posible el paso del no-Ser al Ser? Aristóteles responde ante esa imposibilidad del cambio que no se trata pasar del no-Ser al Ser, sino de un tipo de Ser, a otro tipo de Ser, de un ser que está en potencia a un ser que estará en acto, lo que una cosa es y puede llegar a ser. Las cosas en el mundo, entonces, se mueven en ese tránsito del ser en acto que contiene en sí mismo como realidad múltiples potencias. A esta causa se sumó la cuarta, la final, que evidencia un principio teleológico, la meta o el fin que persiguen en tanto que acciones, orientadas al mejor fin que puedan tener, a lo cual Aristóteles, señala que es a la meta del Bien. Así, el conocimiento de las cuatro causas de forma articulada, sin excluir alguna, otorgan la ciencia del mundo, pero limitados al fenómeno empírico, este es el conocimiento que otorga la *Física*.

Para una explicación y conocimiento de la totalidad de las cosas, la teoría de las cuatro causas se presenta como insuficiente, se tiene, por tanto, que subir en el escalón epistemológico y, por tanto, ontológico, en el estudio del ser y sus múltiples significados. Para Aristóteles (2011, pág. 145), la *Filosofía Primera*, era una ontología en tanto que dice: “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen” (*Metaph.*, 1003a 25). Esto quiere decir que en esta ciencia hay un estudio que apuesta por el conocimiento de la totalidad del ser, es decir, lo universal y no las parcialidades. Contrario a Platón, el ser no escapaba o se separaba del mundo sensible, sino que está en el mundo, pero “expresado de múltiples formas”, las cuales organizó, agrupó y sintetizó en cuatro: en tanto *categorías*, donde se incluyen los géneros supremos (esencia, cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y condición), en tanto «acto y potencia», en tanto «accidente» y en tanto que «verdad».

Hay que mencionar que, ante esta multiplicidad de expresiones, todas y cada una comparten una referencia directa a una unidad y en términos más específicos a la Sustancia suprema, misma

que otorga esa trascendencia a un conocimiento de orden superior. Esto da paso a la teoría de la sustancia, a un tercer nivel epistemológico y ontológico al que podemos llamar *ousiológico*. Pero antes de llegar a entender esa relación con la sustancia hay que nombrar la multiplicidad y, por tanto, el movimiento del ser (ente), en el mundo. Así, para Aristóteles el ser es accidente en tanto que los accidentes no son la esencia de una cosa, sino un acontecimiento referido a un tiempo y a un espacio; así, por ejemplo, el ser «madre», es un accidente (acontecimiento), del ser «mujer», más no su esencia.

Ahora bien, el ser también se predica en cuanto a categorías, siendo estas el en sí: “se dice que son por sí mismas todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación: en efecto son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones de ser” (2011, pág. 190-191. *Metaph.*, 1017a 20-25), siendo la categoría de la «sustancia o esencia» la más autónoma, todas las demás categorías supremas se relacionan entre sí en un sentido de dependencia.

La tercera predicación del ser se da el sentido de verdad y no-verdad, desde un sentido lógico por vía del juicio que se emite de la realidad; por ejemplo, «el cielo está nublado», en ese sentido el ser se predica como verdad, en cambio, al indicar el «cuadrado tiene tres lados», se predica y evidencia una falsedad un no-ser. En el primer caso, estamos ante una verdad que se sirve de una correspondencia con la realidad, por medio del análisis, y, en el segundo caso, se hace uso de una síntesis lógica en correspondencia con el concepto. En otro sentido, podemos decir que, “el ser como verdadero es aquel tipo de ser característico de la mente humana, que piensa las cosas y sabe unir las tal como están unidas en la realidad o sepáralas tal como están separadas en la realidad” (Reale & Antiseri, 2008, pág. 167). Podemos darnos cuenta de que el ser expresado como verdad, adquiere un sentido de dependencia aun con la materia y con las relaciones que surgen a partir de ello.

De la misma forma, la cuarta predicación del ser tiene una relación con la materia, en tanto que «acto y potencia». Esto se deriva a partir de la teoría en la que Aristóteles da una solución a la problemática del cambio, evidenciando que éste ocurre cuando un cierto tipo del ser pasa a otro tipo de ser, de «ser en potencia», entendida a esta como un principio de movimiento que es pura posibilidad de actualizaciones, es decir lo que una cosa puede llegar a ser, mientras que el «ser en acto» se refiere al aquí y ahora, lo que se es en actualidad.

Estas dos últimas predicaciones del ser tienen una relación directa con lo ente (el ser que es), explican el cambio, movimiento y justificación del mundo, pero aún se muestran como limitadas para poder enunciar y comprender el «ser del ser que es», es decir, aquellas causas de lo suprasensible, las causas de las cuatro causas, el en sí de la totalidad de la realidad. Para ello, debe de considerarse el estudio de la sustancia, aquella *ousiología* que también es *Filosofía Primera* en el nivel más elevado de su teoría epistemológica y ontológica, que sigue con el estudio y conocimiento del ser en cuanto tal, respondiendo justamente al problema fundamental de la filosofía antigua: ¿Qué es el ser?

Indica Aristóteles (2011, pág. 336-337):

Conque la cuestión que se esté indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es «lo que es», viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad¹⁶? Ésta, unos dicen que es una sola, y otros que más de una, y unos que son limitadas (en número) y otros que infinitas. Por ello, también nosotros hemos de estudiar, sobre todo, en primer lugar y –por así decirlo– exclusivamente, qué es «lo que es» en el sentido indicado. (*Metaph.*, 1028b 5)

Sobre lo anterior, Aristóteles resuelve la pregunta “¿qué es la sustancia?” en los libros VII y VIII de la *Metafísica*, sobre la base de dos sentidos. El primer estudio se enfoca en la generalidad de la sustancia, preguntándose si se trata solo de la materia o de la forma, o si es un compuesto,

¹⁶ Aristóteles entiende a la entidad en tanto sujeto-determinado esencialmente, es decir, lo que es de sí propio en sus cualidades no accidentales.

también si es o no lo universal; pero surge el segundo sentido del estudio de la sustancia al establecer la pregunta de si hay únicamente sustancias sensibles o también suprasensibles, lo cual forma la cuestión fundamental del sentido de una ontología y epistemología trascendente. De forma estructural, la *Metafísica* se centra en un primer estudio donde se recurre a lo ya expuesto y estudiado tanto por los presocráticos como por el mismo Platón sobre el tema. Unos indicaron que el principio sustancial reside en la materia (naturalistas), mientras que otros (platónicos) indicaron que reside en la forma, y hay otros tantos que señalaron la vinculación entre materia y forma. Para Aristóteles, cada uno de los presupuestos son correctos, sin embargo, éstos no deberían considerarse por separado, sino en su conjunto, en unidad.

Primero, la sustancia es considerada materia, pero en sentido muy débil, ya que, si bien, ésta es parte constitutiva y fundamento de la realidad, entendida como sustrato de la forma, por tanto, es algo indeterminado, ni unitaria, mucho menos actualidad, sino máxima potencia; por el contrario, una sustancia tiene que ser determinada, unitaria y acto. Ahora bien, el compuesto materia y forma, llamado por Aristóteles *Sýnolon*, es en mayor grado sustancia, pues gracias a la forma y bajo el sentido de inherencia, esta unión participa de las características de la forma, misma que es sustancia por excelencia pues es principio determinante, existe por sí y con relación a la materia en tanto que la determina; por tanto, es también unidad, y, por último, es acto. De esta forma la materia es en menor grado (y en ocasiones negada por el mismo Aristóteles), sustancia; el *Sýnolon* es en mayor grado sustancia, pero la forma, es sustancia por excelencia, fundamento de la realidad y, por consiguiente, causa y principio.

A partir de ello, el tercer sentido de la sustancia en tanto que forma es lo que posibilita hablar de la causa primera del ser, es decir, la sustancia suprema, respondiendo al cuestionamiento sobre la posible existencia de sustancias no sensibles. Parte de esta teoría acerca de la sustancia se

debe a su *Física*, en donde trata el dinamismo del mundo, el cual, al ser corruptible, depende de la sustancia sensible (materia) o sensibles pero incorruptibles, como el éter, del que están formados los cielos, pero hay ciertas cosas en el mundo que se presentan como eternas pues indica:

En efecto, las entidades (sustancias)¹⁷ son las primeras de las cosas que son, y si todas ellas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles, ahora bien, es imposible que se generen o se destruyan ni el movimiento (pues existe desde siempre) ni el tiempo, ya que no podrían existir ni el antes ni el después si no hubiera tiempo. Y ciertamente, el movimiento es continuo como el tiempo, pues éste o es lo mismo o es una afección del movimiento. (2011, pág. 392-393. *Metaph.*, 1071b 5-10)

Podemos sintetizar tres razones necesarias por las cuales esta sustancia es suprema y eterna. La primera apunta a establecer como premisa que la causa de todo movimiento debe ser inmóvil, puesto que: a) el movimiento eterno es causa de todo el dinamismo de la realidad, pero para que exista dicho dinamismo eterno, debe de existir un principio igualmente eterno como causa primera, b) esta causa primaria deber ser inmóvil, pues si no lo fuera, caeríamos en una cadena causal infinita, provocando un caos vacío en la realidad, si todo es movido por algo, debe de existir algo no móvil que fundamente todo movimiento, y, c) tal principio debe ser acto puro, pues si tuviera potencialidad, podría no *mover en acto*, lo que implicaría un nulo actuar, y sin acto no hay dinamismo ni realidad. Bajo estas tres consideraciones, se otorga fundamento para la existencia al llamado Motor Inmóvil, que es principio de movimiento, pero que a él nada lo mueve, pero nos preguntamos, ¿cómo es posible que exista un principio absoluto como primera causa de la totalidad de la realidad?

Hay que responder a la pregunta haciendo la anotación de que dicha causa primera no es eficiente, como bien se pudiera considerar, sino como final. El fin que persiguen los movimientos

¹⁷ Paréntesis agregado por la autora del trabajo.

es la eternidad, lo perfecto y lo inmutable, es decir, la naturaleza del acto divino, tal como el mismo Aristóteles (2011, pág. 396-397) señala:

De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos son las esperanzas y los recuerdos. [...] Así, pues, si Dios se encuentra también como nosotros a veces es admirable. [...] Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos pues que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios. (*Metaph.*, 1027b, 20-25)

La sustancia suprema, es, por tanto, atrayente para el mismo entendimiento, es decir, el objeto que atrae es el pensamiento, pues este es lo mejor para sí, este es el fin más perfecto al que puede perseguir, dando pie a una autocontemplación. Este es el pensamiento que se piensa a sí mismo. Para Aristóteles, este Primer Motor, o Dios, no debe entenderse como un Dios religioso que crea al mundo, es decir, que el mundo es causado a voluntad, sino de un principio supremo e inmaterial del que dependen otros principios en tanto que motores, pues la realidad comprende grados ontológicos que no se separan, como el caso platónico, sino que integran una unidad, en la cual el nivel más bajo es el mundo efímero y material, después el grado astronómico que es movido por los motores inmóviles secundarios y un tercer grado en donde se encuentra la sustancia divina en relación a ese primer motor que mueve a los motores inferiores.

Hay por tanto una cadena causal de movimiento, pero no infinita, sino dependiente de una primera causa suprema y suprasensible, la cual nunca será potencial, sino actual. Llegados a este punto, se debe comprender que esta es la teología aristotélica, el estudio de la totalidad del Ser,

mismo que nos conduce a establecer una respuesta al en sí de la realidad, y que llega a contemplar a esa Inteligencia Divina.

Ahora bien, cabe preguntar, ¿el ser humano puede tener el conocimiento de Dios? Si tomamos a este Primer Motor como primera actividad que no puede sino pensar en lo más perfecto lo cual es el pensamiento mismo, ¿puede lo indigno acceder a este pensamiento? Podemos responder en primera instancia de la siguiente forma: “Sólo Dios es capaz de pensar siempre y ser feliz siempre. A nosotros solo se nos alcanza esto en raros y fugitivos momentos (*hos hymeis, ποτε/ωφ υθμει ποτεθ*)” (Grondin, 2006, pág. 119), ¿cuáles son pues esos momentos fugitivos? Responderemos que se centran en la llamada intuición, esa aprehensión directa del pensamiento, que como señala Grondin, es un estado al que pocas veces accede el hombre, y, que cuando ocurre, se llega a una nueva forma de pensamiento en donde se presenta una contemplación analógica proporcional de Dios.

Si bien Aristóteles no enuncia el conocimiento directo de Dios en el hombre, sí que enuncia y justifica la propia existencia de lo divino, por lo cual, y, a partir de ello, cabe la posibilidad de un acceso de tipo contemplativo en el hombre, pues en éste hay una relación ontológica causal (Dios-mundo). Tanto el ser humano, como el mundo material, forman parte de la diversidad de las expresiones del ser tal como Aristóteles lo señala: “La expresión ‘algo que es’ se dice de muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia” (2011, pág. 146. *Metaph.*, 1003, 35). Ante esas múltiples expresiones del ser podemos encontrar cierta proporción analógica de la sustancia primera en la multiplicidad de entes, generando así el dinamismo. Es el movimiento mismo en donde encontramos una analogía (participación del ser en las cosas), en la que se alcanza a contemplar e intuir que lo que existe en tanto que algo *es*, es movido por una Causa Suprema, misma que es perfecta, inmutable, incorruptible. Ya sea en el acto

y la potencia, en los accidentes, en la forma y la materia o en las sustancias, el principio de movimiento se hace presente, y, pone como posibilidad no solo la existencia misma de dicho Motor, sino de un tipo de conocimiento acerca del mismo.

Tal como en la cita anterior señala Aristóteles (2011, págs. 396-397) refiriéndose a Dios: “Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad” (*Metaph.*, 1027b 20-25). Esa identificación de Dios en la vida es la forma contemplativa en la que se percibe y aprehende lo que deviene del Principio generador de movimiento. Este tipo de lo que podemos llamar «experiencia», será lo que, en la historia del pensamiento filosófico, otorgue posibilidad de un contacto entre lo material y finito con lo inmaterial e infinito. Como se expuso en el apartado anterior, tanto Platón como Aristóteles, crean teorías ontológicas y epistemológicas que buscan responder al qué de la realidad, justificando ciertos primeros principios de la totalidad, puestos como separados del ser humano, pero al tiempo, constituyendo ese compuesto de materia y forma.

No es sino hasta el neoplatonismo en donde aquello que parecía en principio separado, puede encontrar la Unidad, en una suerte de llamamiento aprehensivo de lo eterno, o bien, en un vaciamiento llegado a la Nada. Cualquiera que sea el camino, se tratará de mover el conocimiento humano hacia la posibilidad y experiencia del conocimiento de lo trascendente.



Ilustración 2. Perspectivas filosóficas de lo trascendente.

Podemos ver, tal como lo muestra la gráfica anterior¹⁸, que, en las teorías filosóficas posteriores a la filosofía naturalista, se establece una justificación del mundo fenoménico a partir de un primer principio, llámese a este Idea del Bien, Primer Motor o el Uno, siendo este último, el Uno, lo que llevará al ser humano a la experiencia (como nueva forma de conocimiento) de lo trascendente.

¹⁸ Gráfica del texto *Introducción la Metafísica* de Jean Grondin (2006), pág. 118, Editorial Herder.

1.4 Plotino: El conocimiento y la unión con el Uno.

«El ojo no podría ver el sol si no fuera ya semejante al sol, y el alma no podría tener visión de la Belleza primera si no fuera ella misma bella»

(Plotino)

Tanto Platón como Aristóteles fundaron teorías ontológicas en donde el mundo material tenía una primera causa suprema, es decir, una causa de causas, en y donde se genera todo movimiento y cambio. A partir de ello, a la largo de la historia de la filosofía se formularon teorías epistemológicas fundamentadas en la capacidad intelectual del ser humano para que pudiera, mediante el esfuerzo de la razón, alcanzar un grado de conocimiento que trascendiera los datos que brindan los sentidos y que esta, la razón, pudiera tener una captación intelectual de los Principios generadores de la realidad, ya sea a partir de la Idea o con la Sustancia suprema, asimilando este momento a una contemplación de lo trascendente.

Estos fundamentos sirvieron a las escuelas helenísticas a considerar en el ser humano aspectos éticos que lo encaminaran en esa vía para llegar a la *ataraxia*, la tranquilidad del alma y, por supuesto, al conocimiento de aquello que les trasciende; pero no es hasta la llegada del pensamiento de Plotino y sus enseñanzas en el 244 y 253 d.C, en donde se postula que en el hombre no solo existe la posibilidad de captar con el intelecto lo trascendente, sino que se facilita una «unión» con lo trascendente, lo divino en palabras de Plotino, siendo esta característica, la unión, el punto medular en las teorías neoplatónicas.

Plotino tenía como pretensión llevar los fundamentos platónicos a la práctica, es decir, una vida en busca de la unión con lo divino, cosa en la cual no dejo de insistir hasta en sus últimas palabras expresadas en su lecho de muerte, tal como lo narra Porfirio (1982), en Vida de Plotino:

Estando a la muerte, según nos contaba Eustoquio, luego que Eustoquio, que vivía en Putéolos, llegó a su lado con retraso, Plotino Le dijo: a ti te estoy aguardando todavía. Y habiéndole recomendado que se esforzara por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo, en el momento en que una serpiente, deslizándose por debajo del lecho en que yacía aquél, se hubo escabullido a una hendidura que había en la pared, Plotino exhaló su espíritu [...]. (En: Eneadas I-II, pág.131)

Estas palabras que deja como recomendación a Putéolos, indican lo que Plotino añade como nuevo fundamento a la metafísica clásica de su tiempo: una disolución del ser humano (el Yo) con el principio constitutivo de la realidad, el Uno. Esta unión se toma como una procesión del Uno al alma, generando la parte ontológica de la teoría plotiniana, una suerte de descenso que parte desde Uno en su actividad como emanación. Por otro lado, el sentido de dicha disolución necesita también de la ascensión o huida del mundo sensible hasta el sí mismo, el Uno, entendiendo esto como el retorno del Alma.

Esta procesión es análoga a la estructura trascendente de la realidad, pero dispuesta también dentro del ser humano, en el alma, por ello, Jesús Igal (2002) indica al respecto que: “el sistema plotiniano ha sido descrito acertadamente como una mística de la inmanencia encuadrada en una metafísica de la trascendencia” (pág. XXIV).

¿A qué harán referencia las palabras anteriores? Pues bien, es el Uno, el suministro de toda la multiplicidad, el cual no se fragmenta en la misma, sino que permaneciendo en sí mismo y estando dispuesto en la multiplicidad de unidades funda la realidad a partir de dicha unidad suprema de ilimitada potencia productora. No debemos relacionar este principio con una idea panteísta¹⁹, pues el Uno no es lo múltiple, sino lo que trasciende todo ente, todo ser, toda vida y todo pensamiento, es lo que está más allá de todo, lo infinito. Cualquier palabra que trate de definir

¹⁹ Doctrina o la creencia que identifica a Dios y el mundo, que hace de Dios y de la totalidad de los existente una misma y única realidad. El panteísmo es, pues, siempre un principio o una consecuencia del monismo.

lo que *es*, es una determinación de lo finito, lo cual, termina contradiciendo la infinitud; el Uno es inefable, salvo por el uso de la analogía. Este Supra-Ser (ser por encima), es razón de ser de toda la multiplicidad de unidades. Este Uno, a diferencia de la Idea en Platón o del Motor inmóvil en Aristóteles, no solo es productor de movimiento y cambio, sino que es causa de existencia. Por ello, la llamada huida o subida hacia el Uno marca una metafísica de lo trascendente, del subir o elevarse hasta ese Supra-Pensamiento que está por encima de la manifestación material, pero al tiempo un retorno por medio de una vista hacia lo interior, donde se contempla hacia lo exterior, la captación en el interior de lo externo, para culminar en una disolución.

La posibilidad de retorno se encuentra en principio justificada por la característica principal de esta suprema actividad: la emanación. Esta consiste en que en tal principio sucede un proceso en el cual a partir de lo superior existe o se produce todo lo inferior debido a una superabundancia de lo superior, sin que dicho principio supremo pierda algo de sí en tal proceso, es decir, el Uno al ser abundancia infinita, se expande creando la existencia de las unidades, de todo lo que es múltiple, sin que en ello vaya perdiendo nada de sí. Cabe mencionar que, si bien el Uno no pierde nada, lo que emane de él, la existencia producida, se va degradando, en tanto que se aleja del Uno en dicho proceso creador. Se trata de pasar de lo sumamente superior, perfecto e infinito a lo inferior, imperfecto y finito.

Plotino (2002c, pág. 25) indica respecto a la emanación del Uno:

¿Y cómo hay que pensar y qué hay que pensar (que vino a la existencia) alrededor de aquél, mientras permanece él mismo? Una radiación circular emanada de él, es verdad, pero emanada de él mientras él permanece, al modo del halo del sol que brilla en su alrededor como aureolándolo, brotando perennemente de él mientras él permanece. Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia una entidad que está suspendida, en torno a ellos y por fuera de ellos, de la potencia presente en ellos, siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos de los cuales provino: el fuego emite el calor que proviene de él, y la nieve no se contenta con guardar dentro de sí la frialdad. (V, 1, 6, 30-35)

Lo anterior no debe entenderse como creación de la nada, sino como un auto despliegue del Uno, no siendo él todo, sino principio de todo, por medio de un efluvio que procrea eternamente lo eterno. Esto es lo que Plotino ha llamado la primera «*hipostasis*», entendiendo a este término como sustrato o lo que está debajo de toda manifestación, el ser verdadero y real que subyace a todas las cosas. El Uno es entonces hipostasis primitiva y originaria, que da fundamento a toda la creación venida de su auto despliegue. Este Uno posee, por tanto, una naturaleza distinta de su manifestación: “«El Uno es todas las cosas y ni una sola». Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido: por razón de que se introdujeron allá, por así decirlo” (V, 2, 1). ¿Cómo es que se introdujeron allá y proceden de allá? Por la actividad propia del Uno que, en principio, permite que el Uno siga siendo Uno, y, en segundo lugar, que sea una actividad auto creadora libre, pero necesaria, pues este Uno, genera una procesión de entes emanados de sí por necesidad implícita de una libertad absoluta de expansión.

Ahora bien, lo que procede del Uno mantiene cierto grado de perfección, pero nunca será plenamente perfecto, pues esta cualidad solo le corresponde al Uno. Lo que es más inmediato a él, posee más perfección que lo está más alejado de él; así, el mundo material sería una realidad venida de este principio, pero de menos perfección, pues este ya no engendra nada, solo es movimiento y transformación, en cambio lo que es perfecto engendra. Podemos hacer una asimilación de esta forma estructural de la realidad con la teoría platónica, con el mundo de aquellas sombras que no generan ya nada de luz, sino que necesitan de la luz para existir. El Uno en tanto que se expande por sobre abundancia, engendra algo inferior, entendiendo este proceso como un descenso continuo del Uno, en una procesión que parte desde el supra-ser, pasando por el ser y hasta llegar al no-ser, es decir la materia, pues ésta ya no posee ninguna cualidad de lo perfecto, no es inmaterial, ni

incorpóreo, ni pensamiento, ni tampoco inteligencia. Para entender esto Plotino (2002b) brinda la imagen analógica, en la cual podemos ver la degradación de la emanación que parte de este principio absoluto:

Efectivamente, hay una especie de foco central y, bordeando a éste, un círculo que refulge con luz venida de aquel; bordeando a éstos, hay otro círculo que es luz de luz; pero hay otro círculo por fuera de estos, y ése ya no es luminoso, sino que está necesitado de resplandor ajeno por falta de luz propia. (IV, 3, 17, 15)

Aquel foco central es el Uno (τὸ ἕν), que brinda luz sobre lo que ha venido de él, y lo inferior a él se encuentra iluminado y puede iluminar a lo que se sigue, pero en cuanto se avanza la luz emanada de aquel foco, se va diluyendo, hasta que resulta un desvanecimiento total de aquella luz y no parece quedar más que oscuridad, y a partir de ello, se puede encontrar una realidad puesta en grados. Podemos ilustrar lo anterior con la imagen de ondas sobre el agua cuando se avienta una piedra y en donde todo parte de un primer punto fijo que es el principio del movimiento y creación de las ondas. Al contrario de la piedra que cae sobre el agua, el dinamismo de Uno es eterno y crea los grados ontológicos de la realidad: la Inteligencia (τὸ ἕν), El *Nous* (νοῦς) o Espíritu, el Alma del mundo (ψυχή) y la Materia (ὑλη).

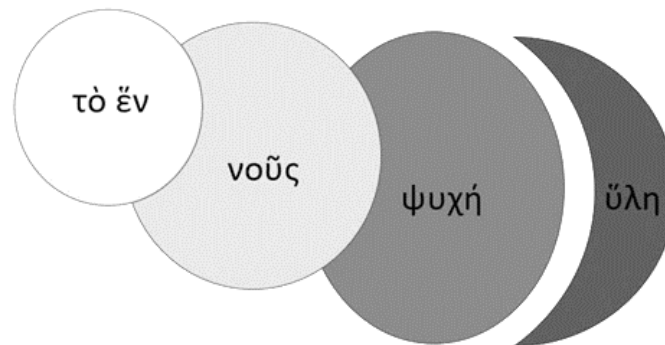


Ilustración 3. Las hipostasis de Plotino.

Resultado de esta procesión es que la luz emanada de aquel Uno genera en principio un primer grado de realidad, el más próximo a él. A esta realidad Plotino la ha nombrado *Nous* (νοῦς), un intelecto supremo, entendido también a este primer grado como «espíritu», aquello que es superior al alma y a la materia, pues se extiende como pensamiento, razón. Este *Nous* o inteligencia, es la categoría suprema del primer principio pues es la inteligencia la que es capaz de pensar la totalidad de las cosas, asimilando esto al mundo de las ideas de Platón, pues en ella se encuentra el sustrato común a todas las formas. Se trata de una irradiación o destello del Uno. Si el principio supremo es conciencia de sí, el *Nous* es conciencia, el contenido del pensamiento supremo, lo que se piensa y, si tomamos en cuenta que Uno es el primer principio o Supremo Pensamiento y este es pensamiento puro, el *Nous* es generación inmediata y la forma más propia del Uno, es decir, el atributo sustancial, una primera determinación y, por tanto, esta tendría necesariamente que ser lo Supremo pensado.

Este Pensamiento ahora se presenta como sustancia disminuida del Uno, tal como el calor que procede del fuego, pues el calor sería lo sustancial del fuego que emana como la forma más cualitativa de él, sin que el fuego deje de ser fuego. Así como el calor procede del fuego como la forma más próxima a él, el Pensamiento o Espíritu, será aquel soplo primero y la primera exhalación del Supremo Pensamiento. Por ello, Plotino ha llamado a este proceso como la segunda hipostasis, la cual se genera por medio de dos fases: una en la que la Inteligencia se muestra como incoada, es decir, en su fase inicial, y la otra en su fase de perfección. Ambas fases son el proceso en que dicha Inteligencia procede del Uno, en el que tal potencia primaria, genera dicha sustancia inteligible, generando en principio una procesión en descenso, de la unidad a la multiplicidad.

La primera fase es aquella en la que el *nous* contempla el principio del que ha sido emanado, en dicha acción se fecunda y se llena de él, se trata de una primera visión, aunque en

potencia, vacía e indeterminada, pero que desea convertirse en acto. Plotino (2002c) lo describe de la siguiente manera:

Al dirigir, pues su mirada a aquel, la Inteligencia estaba indeterminada; pero una vez que lo vio, quedó determinada sin que aquel tuviera determinación. Y es que cuando la inteligencia ve algo uno, ya con eso se determina y recibe de sí misma determinación, límite y forma. La determinación está en la cosa conformada, mientras que le conformador era aforme. (VI, 7, 10-20)

Por ello, en una segunda fase, la Inteligencia antes vacía de contenido, mira al Uno, se determina a sí misma contemplando sus posibilidades, es decir, ya con la multiplicidad de toda forma inteligible, asimilando esta idea a la teoría de la Diada en Platón, en donde dicha sustancia inteligible contiene en sí toda forma. Esta segunda fase se da en tres momentos; el primero es la detención en la contemplación del Uno, generando un movimiento de vuelta (segundo momento) de aquel flujo constante del que ha emanado, para terminar en una mirada ya no sobre el Uno, sino sobre sí misma. Este es el paso del acto a la potencia, de la Inteligencia incoada a la Inteligencia perfecta. Esto da paso a un proceso de autoconstitución, a partir de dos agentes, el objeto (Uno) y el sujeto (Inteligencia), así, la Inteligencia se vuelve sujeto activo que desea su perfección en una suerte de imitación al Uno, pues al verlo, mira la multiplicidad que el Uno emana de sí, pero en dicho proceso lo que obtiene, no es posesión de la multiplicidad del Uno, pues este se mantiene en su unidad, sino la multiplicidad en ella misma, creando todas las formas y esencias.

Hay que tener en cuenta que, en este proceso, la Inteligencia no se instala en el tiempo, sino que es eterna, vida infinita de inacabable existencia y actividad. Ella es intelección e inteligible, en un mismo acto eterno de detención, vuelta y visión: eterna autocontemplación e identidad. De esta forma la Inteligencia presenta la característica de ser unimúltiple, es decir, una y múltiple; ella como unidad contiene en sí la potencia de la totalidad de los entes de la realidad y,

por tanto, posee al igual que Uno capacidad de engendrar, de permitir que la procesión del Uno continúe sobre el camino eterno de creación infinita.

Producto de ello será el Alma ($\psi\upsilon\chi\eta$), una Cósmica, teniendo sobre dicha teoría influencia de la teoría de Platón y la lectura del *Timeo*, pero también añadiendo la teoría aristotélica sobre los tres niveles del alma humana. A partir de estas dos influencias teóricas, Plotino crea una interpretación que añade en función de su ontología, para lo cual indica que hay dos formas en las que el Alma, se dispone en la realidad: el Alma indivisa, superior y trascendente y, el Alma divisa, inferior y unida a los cuerpos, en la cual recae la posibilidad del retorno al Uno.

Tenemos, por tanto, dos niveles de la tercera hipostasis. En la primera tenemos una suerte de analogía en la forma en la que el *Nous* procede el Uno, es decir, por sobre abundancia y procesión, tal como lo señala Plotino:

Ahora bien, esta Inteligencia, siendo semejante a aquél, se comporta de modo semejante: volcó abundantemente su potencia, -y ésta es también un trasunto de ella- al igual que el anterior a ella volcó la suya, y esta actividad derivada de la Esencia (de la Inteligencia) es actividad del Alma, convertida en Alma mientras permanecía la Inteligencia. (V 2, 1, 15)

La inteligencia crea al Alma superior, la cual presenta la característica de ser intelectual y se presenta aun como imperfecta, indeterminada e informe; pero al igual que en el proceso del *Nous*, el Alma, en una segunda fase, realiza la detención y contempla a su progenitor, obteniendo en dicho acto su determinación y se llena de contenido. Nuevamente hay un proceso de autocontemplación y autoconstitución, se trata de ese paso de la potencia al acto. Estas dos fases no generan dos tipos de Alma, sino dos formas en las que ésta procede a partir de su movimiento; es decir, en la primera fase entra en contacto con la Inteligencia y en la segunda mira al mundo sensible, a las determinaciones, pues en esta fase se presenta como alma sensitiva y vegetativa. Se

trata, por tanto, de un proceso de contemplación y creación. El Alma a diferencia del *Nous*, no solo dispone toda forma de la existencia, sino que confiere estructura, ordenamiento y vida, pues esta genera un alcance en el cuerpo del cosmos y en las formas materiales. El Alma se mueve entre la parte ontológica de lo inteligible y las formas, pero también en el mundo sensible, así, la última esfera emanativa del despliegue el Uno, es la tercera hipostasis, pero a partir de ella, se genera la procesión de cosmos físico, es decir, la vida, y tal como lo señala Reale & Antiseri (2008):

El alma ocupa una posición intermedia y, por lo tanto, tiene una especie de duplicidad de caras: al engendrar lo corpóreo, aunque continúe siendo una realidad incorpórea, le acontece tener trato con lo corpóreo que ha producido, pero no al modo de lo corpóreo. Puede entrar en cualquier parte de lo corpóreo sin perder la unidad de su ser, y puede así encontrarse toda en todo. [...] El alma, por lo tanto, es «uno y muchos», mientras que el Espíritu es «uno-muchos», el primer principio es sólo uno y los cuerpos son sólo muchos. (pág. 304)

Esta imagen que se nos presenta en la cita anterior ilustra como a partir de un principio ontológico llamado Uno se crean, por expansión de sí, los grados de la realidad, los cuales, hasta la tercera hipostasis, presentan cualidades de perfección, incorporeidad, estructuración y ordenamiento, para llegar a devenir de dicha procesión las almas particulares, emanadas del Alma del Todo. Estas almas partículas, divisas, animan el mundo sensible, todo cuerpo, todo astro y todo ser-vivo. Ahora bien, no hay que dejar de tomar en cuenta que todo parte de la sobre abundancia del Uno, tomando justamente este proceso de emanación como una cadena causal: Uno - Inteligencia (incoada y perfecta) - Alma (suprema e inferior) - Alma particular (unida al mundo sensible)- Mundo sensible (hilemorfismo). Todo ello en un proceso de contemplación del productor, de lo anterior: el alma particular que se detiene y contempla al Alma Total, mientras que ésta mira al Alma Suprema, y ésta a su vez mira a la Inteligencia, la cual mira al Uno; detenimiento (*stásis*), vuelta (*epistrophé*) y visión (*hórasis*).

¿Cómo es entonces que a partir de la tercera hipostasis devenga el mundo sensible?, ¿qué es la materia? Pues bien, para Plotino, esta materia representa la etapa final de emanación del primer principio, es agotamiento y privación del Uno. Se trata de aquello que está más alejado del primer foco. Hay que recordar que el Uno es para Plotino el Bien, teniendo como influencia la teoría de Platón, en donde hay una tendencia de las cosas hacia el Bien como el último fin al que se persigue; para Plotino este Bien no es otra cosa que el primer principio, el Uno, la tendencia que tienen los seres hacia la unidad. Si esto es así, a partir de la privación del Uno, la materia es privación del Bien. En este nivel ontológico, se encuentra ya no el ser, sino un *no-ser*, el mal, tal como lo señala Plotino (2002): “[...]el mal no está en cualquier clase de carencia, sino en la total. [...]cuando se es carente del todo, como lo es la materia, eso es el mal absoluto sin parte alguna de bien” (I 8, 5, 5). En ese *no-ser*, existe una carencia de toda forma y cualidades, puesto que las formas, se constituyen en el Bien,

Esto sucede en tanto que el Alma Suprema va perdiendo potencia contemplativa en sus formas de manifestación, es decir, el Alma del Todo, aún puede contemplar su forma superior y anterior, así como su forma inferior puesta en los particulares, pero el alma particular, ha perdido su poder contemplativo, la materia es el último estadio en la debilitación del Alma, visto como un residuo oscuro de indeterminación. Este estado último es también entendido como un «receptáculo», una suerte de depósito de imágenes de las formas, es decir, en donde se «reflejan» aquellas formas que el Alma alcanza a ver. Sin embargo, estas no son formas reales, sino mera apariencia, ilusión de aquello que ya se encuentra más allá de este último estadio de residuos emanados. Este receptáculo atrapa las imágenes que recibe a través de la visión del Alma, puesto que la materia es “[...] susceptible de su influjo, lo que de un modo o de otro está a imitación de

ella, siendo capaz de atrapar, como un espejo, alguna forma” (IV 3, 11, 5). Pero, ¿qué tipo de forma? Como se mencionó, no las formas reales, sino una imitación, un reflejo de lo anterior.

¿Qué es entonces el mundo sensible? Una imitación de los Seres, ese reflejo por lo cual, este mundo que se instala en el receptáculo informe, alcanza un grado de perfeccionamiento, en tanto que recibe información de Alma inferior, generando así una suerte de conexión o vínculo con lo primeramente anterior, tal como Plotino continua en la cita anterior:

[...] la naturaleza del universo produjo hábilmente todas las cosas a imitación de los Seres cuyas razones (representativas) poseía, por eso, después de que de ese modo cada cosa resulto ser una razón en la materia - Una razón que había sido conformada a imagen de la razón anterior a la materia - (la naturaleza conecto cada cosa con aquel dios conforme al cual (cada cosa) vino a la existencia, con el dios en el que el alma puso la vista y al que poseía mientras creaba. (IV 3, 11, 10)

Justamente, el mundo sensible es imagen estructurada y participativa de las formas. Se trata de un mundo de proyección de un *Logos* de tercer orden, es decir, de un principio constitutivo y originario del cual se genera una expresión o imagen refleja de aquella realidad superior. Esta actividad, no es producto de la materia, pues está no puede engendrar, sino es el Alma inferior quien sirve de espejo, es decir, ella, posee la capacidad de voltear sobre sí misma y reflejar en la materia las formas, es el Alma quien es principio activo creativo: la madre que da a luz a los seres corpóreos, uniendo y estructurando una realidad sensible. Sin embargo, la creación emana desde la Inteligencia, pues es ella quien posee la primera doble actividad de mediadora entre el Uno y el Alma Superior e Inferior, generando una cadena de estadios ontológicos causales, cada uno de los cuales posee un contenido y que al tiempo forman una jerarquía o grados de perfección, así, cada una de las tres hipostasis actúa como moldeador y modelo.

El mundo sensible, por tanto, es vivificación del Alma, comunicación entre la realidad de los inteligibles y el mundo de la imagen refleja, por tanto, el Alma como Espejo del Ser, otorga a

la creación sensible la posibilidad de encender una tenue luz en la oscuridad, un atisbo de la Bondad en la maldad, o bien, una fuente de razón en la Ignorancia. Esto pasa a ser una recuperación de la contemplación, es decir, este espejo «muestra», da «visión» de lo anterior y superior, por lo cual, los seres de este mundo van a generar una tendencia y posibilidad al retorno a lo trascendente, al Absoluto.

Ahora bien, ¿de qué dependerá dicho retorno?, ¿el retorno implica una preexistencia en la unidad? Para Plotino, existe una aceptación de la teoría platónica sobre el alma, la cual ha morado mucho antes de cualquier encarnación en la materia, lo que implica un descenso desde el mundo de los inteligibles, lo cual se explica claramente en el proceso emanativo que se presenta como expansión del Uno. Esta preexistencia del alma humana está ligada también a la teoría aristotélica sobre los géneros del alma: vegetativa, sensitiva y racional, lo que hace de ella una unidad múltiple. Sin embargo, Plotino indica que el alma humana, no es múltiple, en el sentido de ser muchas, sino de naturaleza simple y con multiplicidad de potencias que le permite movilidad: “Hay que admitir, en cambio, que, de nuestra alma, una parte está siempre aplicada a las cosas de allá otra vuelta a las de acá y otra en medio de ambas” (II 9, 2, 2-5). El hombre, siendo cuerpo; receptáculo del alma, va a poseer, por tanto, potencialidad múltiple y con posibilidad del movimiento y vuelta hacia lo trascendente.

No todas las potencias del alma tienen la capacidad de religarse o de volver al Principio Supremo, pues esto le va a corresponder solamente a la potencia indivisa del alma humana, es decir la racional o intelectual. Las otras dos potencias, la sensitiva y vegetativa, miran únicamente hacia abajo, hacia la multiplicidad y división. En términos antropológicos, Plotino estaría trazando una concepción doble del ser humano, teniendo por un lado, al “hombre verdadero”, que logra darle el sentido de unidad y simpleza al alma, manteniendo en ello una suerte armonía entre las potencias

y, por otro lado, el llamado “otro hombre”, que solo recibe del alma una imagen sensitivo-vegetativa, en donde se procura a la potencia irascible y a la apetitiva, aunque es cierto que a este nivel le corresponde un factor importante que en términos epistemológicos otorga la ser humano un grado de conocimiento sobre lo superior, nos referimos a la «imaginación», la cual acompaña al pensamiento y otorga sentido de conciencia:

El acto anterior a la percepción consciente debe existir, puesto que «pensar y ser son la misma cosa». Y parece que la percepción consciente se da y se origina cuando el pensamiento reflexiona, o sea, cuando el principio que actúa según la vida propia del alma es rebotado, por así decirlo, cual, en la superficie lisa, bruñida y en calma de un espejo. (I 4, 10, 5-10)

Este espejo es justamente la facultad imaginativa que antecede al pensamiento y sin el cual no existiría plena conciencia de las imágenes, del contenido permanente que está en la facultad intelectual del alma.

Por su parte, la facultad intelectual se divide en tanto intuitiva y en tanto discursiva. La imaginación sirve a la parte intuitiva a hacer consciente el contenido que el Alma del cosmos deriva sobre ella, mientras que la parte discursiva, es aquella que busca el aprendizaje, teniendo un nivel intermedio entre lo intelectual y lo sensitivo. Ahora bien, la posibilidad de un conocimiento de lo perfecto está dispuesta en el alma humana porque las tres hipóstasis tienen presencia en ella. Plotino indica que, debido a la omnipresencia de las hipostasis, cabe la posibilidad de atisbar en el alma humana una identidad de lo particular con lo universal y, por tanto, con la unidad.

Hay entonces la posibilidad ya no solo de contemplación de lo trascendente sino de aprehensión y, en última instancia, de unión y transformación. Esto ha sido llamado la parte mística de la teoría plotiniana. Esta semejanza que el alma humana encuentra con aquel Principio Absoluto es lo que permite al ser humano una disolución de la constitución de su Yo. Pero ¿cómo es que

sucede dicha identificación y unión? Por medio del centro del alma que es análogo al Centro Universal. Esta cuestión análoga es la que posibilita unión, Plotino (2002c) indica al respecto:

¿Pues qué otra cosa hay que pensar de aquél en quién coinciden todos los centros? Y ¿qué otra cosa sino que es el Centro por analogía con el círculo sensible? Porque el alma no es círculo del mismo modo que lo es una figura, sino que lo es porque en ella y por ella anda la «antigua naturaleza» y porque proviene de un principio circular, y más todavía cuando las almas no están totalmente separadas del cuerpo. Sólo que ahora, como una parte de nosotros está retenida por el cuerpo como quien tuviera los pies metidos en el agua pero descollara con el resto del cuerpo, así nosotros, descollando con aquello de nosotros que no está sumergido en el cuerpo, con eso coincidimos por nuestro propio centro con el cuasidentro de todas las cosas, hallando así reposo (VI 9, 8, 15-20).

Volviendo a la imagen analógica de la piedra lanzada al agua, misma que genera ondas circulares, cada una de las ondas tiene la forma circular de aquel primer punto de donde parte la emanación de aquel Uno. El alma particular contiene dentro de sí el Principio porque es análoga del Principio, deviene del Principio y le es propio el Principio Universal. De este modo aquella potencia de la inteligencia dispuesta en el alma es análoga a la Inteligencia suprema y debido a ello, existe la posibilidad de una aprehensión de esta. Pero como lo indica la cita, el alma particular está ligada al cuerpo y de ello la necesidad de encaminar al alma al retorno con el Uno, salvándola en un sentido ontológico, es decir, liberándola de la oscuridad, de aquella caída que la debilita y la ata, o encarcela como diría Platón, llevándola a un estado de aislamiento e imposibilitando su movimiento.

El estancamiento del alma en la materia hace que se potencialicen en ella las facultades sensitivas e incluso vegetativas; es por ello, que Plotino encuentra solución a este descenso y arraigo al cuerpo, ¿cómo es entonces que se posibilita la huida del alma? Justamente por la potencia de la facultad intelectual del alma. Esta potencia o facultad del alma tiene y conserva disposición a la contemplación de lo trascendente aún en la caída. Sin embargo, será necesario el acto humano

para el fortalecimiento de la virtud, por lo que podríamos notar en esta teoría la gran influencia de Platón, quien ya ha mencionado la necesidad de un alejamiento de los vicios, mismo que nublan a la razón a esa facultad discursiva del alma. Pero Plotino va más allá de la práctica de las virtudes e incluso de la dialéctica; nos referimos a la mera simplificación en la unidad, a identificación con las hipostasis y, por tanto, a la superación de toda alteridad, de todo ego, y a la disolución de todo constructo, de todo Yo.

¿En qué consiste el despojo de toda alteridad? En una mirada interior, en un encuentro con el sí mismo, en la plena identidad. El proceso y el resultado serán verdaderamente drásticos, pues si existe la posibilidad de una identidad, estaríamos hablando de una separación del alma al cuerpo, en quitar todo lo que le es ajeno, purificando lo que en principio era puro:

Es como si uno se metiese en el barro o en el cieno: ya no pondría de manifiesto la belleza que tenía [...]. A ése, pues la fealdad le sobrevino por añadidura de lo ajeno; y si quiere volverá a ser bello, su tarea consistirá en lavarse y limpiarse y será así lo que era. (I 6, 5,40-45)

El estado de purificación es base indispensable para el siguiente paso, pues la limpieza, aunque ya implica un esfuerzo virtuoso del ser humano, no alcanza aún la visión plena de lo trascendente, sino que es la condición necesaria para el ascenso y la unificación. Lo siguiente será la conversión, la parte que, en dicho proceso, podríamos analogar a la iluminación, el Yo convertido en Luz. La purificación ha permitido que el atisbo de luz que rondaba por «encima de la cabeza» (pues la facultad intelectual no está puesta en algún órgano sensible), penetre en el interior y, como fósforo en la oscuridad ilumine el espacio y hallemos el centro en el que estamos parados, para llamarnos a nosotros mismos Centro.

La conversión con el Centro, que en primer lugar es Inteligencia Suprema, nos lleva de un estadio ontológico inferior a uno superior, hemos alcanzado el mundo de los inteligibles. He aquí

el retorno, que es también reminiscencia, puesto que aquello que nos trascendencia, era hipostasis constitutiva anterior en la que ya estábamos contenidos como potencia. A este retorno hay que añadirle que no sería posible sino por amor y nostalgia que impulsan al sentimiento de añoranza del retorno a casa, a la patria y al Padre, del que hemos sido engendrados, de aquel cuyo amor se ha extendido en el alma humana, la cual, estremecida y extasiada por él mismo, anhela la conversión en dicho Amor. Este es el despliegue de las alas del ama la cual ahora vuela hasta por encima de las Formas y las Esencias. Este es el momento de embriaguez más alto, sobrevolamos toda forma posible, espacio y tiempo se nulifican, el arrebató nos lleva hasta el encuentro con lo más Amado que es el Amor mismo, la Belleza y Supremo Bien.

Llegado al punto culminante de identificación, contemplación y unimismamiento con el Bien, nos hemos divinizado, esta es la visión del Uno, en la que ya nada es sino Uno, el total y complejo de todo, incluso de la inteligencia misma.

He aquí la meta verdadera del alma: el tocar aquella luz y contemplarla con esa misma luz; no con la luz de otro, sino contemplar la misma luz por la que ve. Porque la luz por la que fue iluminada es la luz que debe contemplar, ya que ni siquiera al sol lo vemos con luz ajena.

- Y esto ¿cómo lo podemos lograr?
- ¡Despójate de todo! (V 3, 17, 35).

Este es el éxtasis supremo al que se llega con la teoría plotiniana, poniendo de manifiesto en el ser humano una antropología que culmina en lo supraintelectivo; se va más allá de las facultades del Alma, pues, si bien se sirve de ellas para la contemplación de lo superior, llegado el momento de la conversión, habrá que superar y despojarse de la inteligencia misma. Este tipo de despojo nos lleva a la identificación con la nada, pues se trata de una experiencia vacía de cualquier

contenido, de cualquier determinación. El que ha llegado al último escalón de la escalera, ahora que la tire, pues ya no le sirve más. Esta completa disolución otorga al ser un conocimiento distinto del racional, aunque se sirve de él para luego desecharlo. El tipo de conocimiento que deja dicha experiencia es a lo que en la historia de la filosofía se le ha llamado “conocimiento metafísico o trascendente”, mismo que ve ya no solo las particularidades de la realidad, sino a la realidad misma en su totalidad, en la completa disolución de los segmentos. Esto trae consigo una experiencia inefable, pero experiencia, al fin y al cabo, y toda experiencia integral deja algo incrustado en el ser; la aprehensión y una unión de lo divino con lo divino.

Plotino fue sin duda, base teórica para el contexto medieval en donde se sigue la línea ontológica y epistemológica que permite al ser humano un proceso de integración a la totalidad de la realidad o con Dios, en términos teológicos; sobre todo en la llamada “experiencia mística”, en donde encontramos una suerte de aplicación práctica de dichas formas en la que el ser humano haya una experiencia integral. Por ello, en el siguiente capítulo nos proponemos definir y profundizar en qué es aquello que hemos llamado “conocimiento trascendente” desde una base teórica filosófica.

2. SOBRE EL CONOCIMIENTO TRASCENDETE

2.1 La pregunta por lo trascendente, ¿qué es?

«El ser es sin principio e indestructible; es universal, existiendo solo, inmutable y sin final; ni fue alguna vez ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno y continuo»

(Parménides)

En el capítulo anterior hemos hablado sobre aquellas teorías filosóficas que respondieron al qué es, pregunta que unió dos cuestiones que, al parecer, algunos filósofos, sobre todo los modernos, tienden a separar y a contraponer, nos referimos a la teoría del conocimiento y a la teoría ontológica. La contraposición de una teoría sobre la otra ha llevado a indicar cosas tales como que antes de hablar sobre la realidad, habría que detenerse a analizar, criticar, juzgar y, por supuesto, limitar las capacidades cognoscitivas del ser humano. Tal fue el caso de Kant, quien, en su *Crítica de la Razón Pura*, sometió a juicio los límites a los que la capacidad intelectual del ser humano puede acceder. Sin embargo, resulta insostenible juzgar a la razón antes de tener una teoría ontológica de fondo que sienta las bases de cualquier teoría epistemológica; incluso Kant, en su distinción entre el fenómeno y el noúmeno, no negó a este en sí mismo como parte de un plano ontológico, que, según su teoría epistemológica, es inaccesible a la razón humana.

En cambio, las teorías filosóficas antiguas, neoplatónicas e incluso las medievales, unían sus teorías sobre el conocimiento humano a una concepción ontológica, creando así una interconexión teórica que permitió generar una estructura de la realidad realmente compleja sobre relaciones de principios y fundamentos, otorgando a la par al ser humano capacidades cognoscitivas supra-rationales para acceder a aquello que de igual forma es supra-físico.

Desde el pensamiento de Parménides hasta Platón, se fue condensando la idea sobre la relación del mundo del Ser con el pensamiento puesto que, en éste, en el *logos* particular, se presentaba una suerte de semejanza, una identidad y una unidad con algún tipo de Principio Universal o *Logos* Universal. Por ello, la estructura de la Realidad al igual que la estructura del pensamiento y, por tanto, del conocimiento humano, se regían por niveles o jerarquías que se mostraban como semejantes y correspondientes. Es decir, por cada nivel ontológico, el *logos*, podía alcanzar un grado de conocimiento de la realidad, y, a modo de una escalera ascendente, se lograba identificar un grado de perfeccionamiento, tanto de la realidad misma como en el conocimiento. Se trataba de pasar del conocimiento del mundo sensible, en tanto nivel inferior, a la contemplación de las formas intangibles puestas en un nivel superior. Y, aunque en algunas teorías antiguas podía asomarse una dualidad entre dos planos ontológicos y epistemológicos, la vinculación y conocimiento de ambos se posibilitaba.

Ahora bien, no solo por medio de la razón el ser humano podía propiciar un acercamiento al Principio Universal, sino que en el ser humano estaba dispuesta además una facultad (*nous*) que le permitía el conocimiento y la aprehensión de dichas formas inteligibles, entendiendo por aprehensión a la «posesión» de aquel fundamento universal que subyace a la realidad sensible, superando así la función del razonamiento discursivo propio de las llamadas «ciencias»²⁰. El conocimiento noético, supera a la razón, para llegar a un conocimiento más directo, profundo y fundamental que es capaz de alcanzar el nivel de la Verdad, la cual se presenta como aquello eterno e inmutable.

Jean Wahl (1986), señala al respecto:

²⁰ Término que no debe confundirse por conceptualizaciones modernas, sino el pleno de sentido de la palabra griega *επιστήμη*, en donde el sentido radica en aquel saber riguroso que es obtenido por medio de la demostración.

Solamente la *noesis*, distinta por su perfecta unidad del recorrido discursivo del razonamiento, podrá ser aquí nuestro medio de conocer o, mejor todavía, de unirnos al objeto de nuestro pensamiento que cesa además, por su unidad perfecta con el punto más alto de nosotros mismos, y por su situación por encima de la esencia y de la existencia, de ser un objeto, para manifestársenos como el principio a la vez universal y trascendente del crecimiento y del conocimiento de las cosas. (pág. 376)

La cita anterior nos hace responder a nuestra pregunta acerca de qué es el conocimiento llamado trascendente y cuáles son sus cualidades que lo vinculan en el punto más alto de la escalera epistemológica e, incluso, sobreponerse a la misma. Este, en principio es posible gracias a la unidad a la que se engancha con un Principio Universal, llámese a este principio el Ser, un Absoluto, el Uno, Pensamiento Supremo o Dios; lo importante es que dicho principio está «más allá» de la realidad sensible, de la misma existencia, y, por tanto, de un «Yo» constituido o un *logos* particular. Se trata entonces de la superación de la razón misma, del conocimiento propio de las ciencias, que, desde el mismo Platón y Aristóteles, se consideran de suma importancia para el conocimiento del mundo del cambio y la mutabilidad, un mundo necesario para ver o evidenciar con claridad y distinción que hay algo que le es superior, dando el paso así a lo llamado trascendente, lo cual, va a presentar ahora ciertas cualidades sustanciales como la perfección, lo absoluto o lo ilimitado.

En cuanto a lo «perfecto» hay que tomar en cuenta que a esta cualidad se le ha dado una relación directa con la idea de Dios, que, tanto en el pensamiento helénico como cristiano, llega a tener una asociación con la omnipresencia en la naturaleza, pues la dota de existencia y crecimiento, es decir, Dios es origen y principio de movimiento y cambio, por tanto, será superior y anterior a toda creación, a toda esencia. Aceptando esto así, Dios, será algo separado de todo lo imperfecto, lo mutable, lo finito. Dios, en tanto perfección, nos lleva a contemplarlo fuera del mundo sensible, pero al colocarlo como origen de todas las cosas se crea una suerte de conexión unitaria de inmanencia y trascendencia, pues se identifica a lo inmanente con lo trascendente y lo trascendente

con lo inmanente, cosa que puede ser evidente en teorías como las de algunos estoicos, Spinoza o Schelling, por mencionar algunos casos. La perfección simboliza, por tanto, una unidad puesta en una realidad suprema anterior, ligada necesariamente a una realidad inferior, la cual se presentaría como imperfecta, de esta forma, el mundo de las imperfecciones es devenir de lo perfecto.

Hay que tomar en cuenta que, por otro lado, la idea de lo perfecto se ha asociado a términos no solamente supra-físicos, sino a términos ético-morales, asociados a la acción humana. Las virtudes, por ejemplo, representaban esa máxima perfección en las teorías antiguas, tal es el caso de ver en el Bien un sentido de modelo al que todas las cosas intentan imitar o asemejarse. El Bien máximo se considera la ausencia de defectos, el orden y la armonía, la plenitud y completitud; por tanto, las acciones del ser humano, por medio de un deber ser, buscaban imitar aquello perfecto en el acto humano. Estas características mencionadas son las que enmarcan las cualidades de aquello que no está puesto en el mundo de los sentidos, salvo en tanto una imitación; es decir, ese Bien máximo estaría más allá en un plano ontológico distinto cualitativamente al de los entes del mundo sensible, sin embargo, tales entes se pueden llegar a considerar buenos dependiendo de la proximidad en la que se encuentre con aquel principio supremo.

En este sentido, el alcance, aprehensión y conocimiento del Bien, en tanto lo perfecto, implicaría un trabajo y esfuerzo moral del ser humano en relación con las cosas mismas para ascender en la escalera ontológica y epistemológica a tal principio.

¿Cómo sería posible que algo imperfecto²¹ como lo es el ser humano pueda entonces acceder al conocimiento de lo perfecto? Justamente por la vinculación participativa de dicho principio superior en cada uno de los niveles ontológicos, siendo el plano del mundo sensible en

²¹ Se asevera la imperfección del ser humano a partir de su condición de mutabilidad y finitud al pertenecer al plano ontológico de los sensibles, es decir, en relación con la materia.

donde el ser humano se encuentra inserto, mismo que es emanación, creación, despliegue o devenir (sea cual fuere la teoría), de aquello superior; por tanto, ese Bien, eso perfecto, está dispuesto en todo lo que de él ha surgido, es decir, dicho principio en menor o mayor grado, «está presente» en cada una de las formas que surgen a partir de él. Ahora bien, el ser humano dando cuenta de ello por medio de su razón y siendo parte del desarrollo de dicho principio, se esfuerza por encontrar dentro de sí aquello que el cuerpo ha ocultado, siendo el cuerpo aquella parte constitutiva de la realidad, más ligado a la materia, a esa sustancia puesta en la realidad y que representa lo más alejado de la aquella primera causa, es por ello que el esfuerzo es tanto del *logos* particular como del actuar humano.

Es por ello que las teorías antiguas que establecían el conocimiento de lo trascendente incluían dentro de la escalera epistemológica un actuar del ser humano, una moral y un deber ser, para así, encaminar al cuerpo y al pensamiento al alejamiento de los males, entendiendo por el mal, a aquello imperfecto y más alejado del principio Bien supremo. Estos males son los vicios, la parte contraria de toda virtud, las pasiones, los apegos, es decir, la entrega total al beneficio del cuerpo, cosa que lleva a restar función y hasta olvido del *logos* particular dispuesto en cada ser humano y de aquella chispa de bondad que emana desde el Bien supremo.²²

Otra de las cualidades sustanciales de lo trascendente es la noción sobre lo «infinito», entendiendo a este término como lo que se presenta de forma ilimitada, en tanto extensión, potencia y capacidad, por lo cual, este no puede sino ser comprendido más allá de todo tiempo y espacio. Hay que tomar en cuenta que entre los antiguos griegos lo infinito estaba ligado a lo imperfecto, lo incompleto, algo sin punto de medición y que no se podía racionalizar, es decir, no se podía pensar

²² La antropología del ser humano dentro de la posibilidad del conocimiento trascendente se abordará más a fondo en el apartado 2.3 del presente capítulo.

o concebir, por lo tanto, representaba algo negativo. Salvo algunos presocráticos como Anaximandro quien indicaba que el principio de todas las cosas existentes estaba dado por lo infinito (*apeiron*), es hasta el platonismo y el neoplatonismo en donde a la noción de lo perfecto trascendente se le unía la cualidad de lo ilimitado y, por tanto, lo infinito, tal como vimos en la teoría de Plotino. La vinculación de perfecto e infinito recae en la idea de que lo infinito es lo perpetuamente realizado, tal es el caso de la emanación del Uno, la cual no tiene un fin, sino que se trata del momento eterno de despliegue de la sobreabundancia de un sí mismo, pues este sobre pasa toda estructura espacial y temporal.

Esto nos lleva a pensar que, si lo infinito está relacionado a lo ilimitado, la teoría aristotélica sobre la potencia y el acto resulta un ejemplo para tratar de comprender más a fondo dicho termino. Recordemos que para Aristóteles es la realización de la potencia una suerte de actividad o energía en la cual cabe la posibilidad de realización de una realidad. El acto sería lo finito, en tanto que se logra la realización, pero la potencia estaría siendo lo ilimitado, pues existe una posibilidad infinita de actos, de manifestaciones diferentes en la realidad. La potencia sería una fuente inagotable de posibilidades libres de ser. Ahora bien, ese movimiento entre acto y potencia puede darse en el mundo sensible gracias a las propiedades de la materia: divisible, mutable, eterna y necesaria, pero ésta sigue siendo inmanente, la principal fuente de potencia no radica en la materia sino en aquella causa primera, el motor inmóvil, fuente de todo movimiento y cambio en el universo, el cual es trascendente e infinito en el sentido de duración, fuera del tiempo y el espacio, en cuanto sustancia, como fuente de toda realidad y como potencia en tanto principio de todo movimiento.

Otro ejemplo de lo infinito como cualidad sustancial de lo trascendente lo podemos encontrar en el pensamiento de Descartes, quien en sus *Meditaciones Metafísicas* (2014), hace de lo infinito un atributo o propiedad de Dios, además de la cualidad de lo perfecto, la cual se genera

a partir de atribuirle a Dios independencia. Nuevamente encontramos en una teoría ontológica una vinculación con el sentido de trascendencia, pues para Descartes, Dios es causa primera y eterna de todo lo que existe. Recurriendo a un principio de causalidad como lo venía estableciendo la tradición escolástica, Descartes llama a este principio perfecto e infinito e indica respecto:

[...] en efecto, las (ideas)²³ que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen en sí (por decirlo así) más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Además, aquella por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y Creador universal de todas las cosas que hay fuera de él; aquella, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva, que aquellas mediante las cuales me son representadas las sustancias finitas. (pág. 182)

De esta forma, Descartes está haciendo de lo infinito y perfecto una realidad ontológica, que existe fuera e independientemente del efecto que provoca. Lo imperfecto y finito, no puede tener otra causa primera que lo infinito y perfecto. El mundo sensible como una realidad objetiva es efecto de una realidad formal; en este caso, causa de Dios. Ahora bien, si en el ser humano existe la idea de lo infinito, su causa no puede venir de algo finito, sino de lo más perfecto que es Dios, de una realidad trascendente; pero nos preguntamos, ¿qué es ese Dios para Descartes? “Con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la que yo mismo, y todas las demás cosas que existen (si es verdad que hay algunas que existen), han sido creadas y producidas” (pág. 286). Esta verdad es para Descartes, clara y evidente, pues lo infinito, carece de límites en sí mismo a diferencia del mundo material, por tanto, excede los límites del tiempo y el espacio, no se comprende a través de los sentidos y es fundamento o primera causa.

Tanto lo perfecto como lo infinito, han representado esas cualidades de lo que hemos llamado trascendente, pero debemos sumar a ello la idea de lo absoluto, que viene a completar las

²³ Paréntesis agregado por la autora del presente trabajo.

cualidades sustanciales que hacen ser trascendente a ese más allá de lo que se presenta a la experiencia subjetiva. La idea de lo «absoluto» tuvo sus inicios desde el pensamiento de Heráclito, quien consideraba a este término como lo que está separado, en plena independencia, siendo esta noción, el significado de las formas diversas en la que la idea de absoluto ha recorrido toda la historia de la filosofía, por ejemplo: “ [...] como el Ser de Parménides; como la idea de Bien, de Platón; la pura actualidad de Aristóteles; lo Uno, de Plotino; la sustancia, de Spinoza; la cosa en sí, de Kant; el Yo, de Fichte; el Espíritu absoluto, Hegel[...] (Ferrater Mora, 1941, pág. 2). Lo importante a destacar es que se ha nombrado absoluto a lo irreductible, lo independiente, incondicionado, indeterminado, ilimitado, infinito y perfecto.

Bajo dichas características, lo absoluto, siendo lo separado de esta realidad de manifestaciones, comprenderá un plano ontológico de orden superior, una realidad *otra* cualitativamente. Sin embargo, habrá teorías ontológicas que incluyan en lo absoluto no una separación, sino como «unidad», pues éste deriva en la totalidad de las relaciones, es decir, el absoluto contiene dentro de sí mismo, un todo. Pero justamente esta es la problemática que encierra el término en las teorías tanto ontológicas como epistemológicas: ver a la estructura de la realidad con una división tajante entre dos planos ontológicos. Dichas problemáticas han tenido una suerte de solución al ligar, unir o vincular, el plano superior con el inferior; tal es el caso de Platón con la idea de Bien, misma que es separada del mundo sensible, pero el que se une por medio de una participación; o tal es el caso del Uno separado de Plotino, al que se accede por medio de la visión de dicho principio, pues está dispuesto en las todas las cosas gracias a la emanación.

La vinculación con lo que parece absoluto y separado, ha encontrado en distintas teorías una unidad, una inclusión, pero cabría preguntarnos, ¿cómo sería ese tipo de relación y vinculación con lo absoluto? Parece que solamente se podría percibir de forma aparente, es decir como ilusión.

El ser humano por medio de la razón no podría relacionarse de forma plena, tomemos de ejemplo la teoría de Platón, en donde, si bien el esfuerzo de la razón se basa en aproximarse a lo trascendente, a las formas, esta relación solo se dará de forma ilusoria: entendido a ese esfuerzo como el espejo en donde se alcanza a contemplar ese absoluto, pero no de forma plena, sino por medio de la imagen que se refleja en las cosas mismas.

Hay que indicar que al pensar lo absoluto como separado o en relación, se trata aun de hablar de una «Unidad» que subyace a toda existencia; es decir, nuevamente la colocamos como causa primera y que tiende a crear manifestaciones, relaciones, movimiento y cambio. Esta «Unidad» como causa primera, es en donde radica lo que podemos llamar una fuente primaria de donde devienen todas las distintas multiplicidades, las realidades ontológicas, es aquella sustancia fundamental que subyace a todos los entes.

Estas ideas que se han desarrollado a lo largo de la historia de la filosofía en torno a lo absoluto parecen plantear una paradoja: el absoluto como absolutamente separado, o el absoluto como incluyente, tal como lo expresa Jean Wahl respecto de la teoría platónica:

Lo absoluto considerado como separado es el que vemos en ciertos momentos, en el propio Platón, en la *República*, cuando muestra al bien por encima de toda esencia y de toda existencia. Naturalmente, esta separación no es completa, en el sentido de que todo proviene del Bien. No obstante, el Bien es un principio separado de todo. (1986, pág. 608)

En este ejemplo sobre la ontología platónica podemos observar que si bien, hay un absoluto como separado, este se hace presente en apariencia, en participación, ¿podríamos entonces hablar de una verdadera dualidad entre dos mundos? La idea de absoluto cobra el sentido de inclusión cuando se alcanza a comprender la unidad representativa de dicho principio separado en las cosas del mundo fenoménico; es decir, una suerte de relaciones comprendidas en un solo principio. A este nivel de entendimiento sobre la estructura de la realidad será lo que llamaremos conocimiento

trascendente. Podemos decir que el alcance en comprensión y aprehensión de ver al absoluto vinculado con las diferentes realidades (grados ontológicos), para después encontrar la idea de lo unitario, lo Uno, es el punto central al que apunta un conocimiento de orden superior. Hay que añadir que, si este tipo de conocimiento se escapa a la razón (pues esta solo abstrae apariencias), la vía o el camino que conecte al ser humano con ese más allá estará dispuesto en otro sentido, pasando de la comprensión de un absoluto a ser el absoluto.

Esto refleja la cualidad de lo «Uno» en lo trascendente, pues desde los presocráticos, sobre todo con el pensamiento pitagórico, se consideraba a la Unidad como principio fundamental del cosmos, pues debido a su influencia en la perfección de las matemáticas el Uno representaba inicio, procedencia, del cual tanto lo limitado como ilimitado tenían su causa. En la Unidad se generaba armonía entre todas las partes, es decir, la multiplicidad encontraba identidad en la unidad, una residencia en cada una de las multiplicidades. Ahora bien, estas multiplicidades en Platón se transforman en unidades, es decir, parten de una forma molde, una idea, de la cual se van a desprender las representaciones o copias; por ejemplo, de la idea de lo justo, se desprenden todas las cosas que tienden a la justicia ya sea por imitación o por participación y a todo ese conjunto, a toda esa multiplicidad de cosas justas, le corresponde una unidad, en la idea misma de Justicia. Ahora bien, una unidad tomada como idea, nos lleva a hablar justamente de encontrar en la escalera ontológica una Unidad suprema, Unidad de unidades, en el caso platónico, esta Unidad será la idea de Bien. Aristóteles no descartó la relación de lo múltiple con lo uno, pues dice que el Ser tiene múltiples significados, siguiendo con la idea de encontrar, aunque de forma análoga, la multiplicidad en la Unidad.

El neoplatonismo llega a la máxima vinculación, en donde las multiplicidades desaparecen en una entrega completa y plena en la Unidad, en ese Uno de donde emana toda forma, toda

creación. Las ideas sobre lo trascendente como la perfección, lo infinito, lo absoluto y Uno encuentran un punto culminante dentro de la historia de la filosofía, pero no solamente en cuanto a la formulación ontológica de la estructura de la realidad, sino en cuanto a la posibilidad puesta en el ser humano para poder obtener ya no solamente una abstracción contemplativa por el intelecto, sino la completa fundición en lo trascendente. Toda dualidad queda disuelta en una experiencia de unificación, llegando al punto de lo trascendente y a términos de lo que llamaron algunos místicos la divinidad. La mística representará en la historia de la filosofía ese camino que supera a la razón, llegando a la Unidad, al absoluto, la perfección y lo infinito experimentado de forma plena y directa, en el momento eterno de identidad entre sujeto y objeto, integración.

A partir de lo que hemos dicho, podemos resumir que lo trascendente compone una realidad *otra*, en donde el Ser «es siempre», siempre perfecto, ilimitado, absoluto y Uno, el punto culminante en donde radica la total unión de los contrarios. Lo trascendente abraza la unidad del Ser, entendiendo al Ser en un sentido de correlación a lo Uno. Lo trascendente, por tanto, será en donde se disuelven todas las talidades, los contenidos, determinaciones y cualidades de todas las cosas puestas en la existencia, es decir, a cada cosa puesta en un tiempo y en un espacio. A partir de ello, no hay dualidad alguna, no se puede señalar a «esto» o lo «otro», no existe la relación sujeto y objeto, cosa que crea la multiplicidad de las experiencias, lo trascendente crea una única y total experiencia de esa unión de contrarios.

Si esto es así, debemos ahora preguntarnos el ¿cómo?, pues hemos visto en las teorías antiguas que, si se habla de la posibilidad de acceder a esta «visión total y plena», en donde los ojos corporales, no conducen a ello, ni tampoco la razón discursiva, pues, al contrario, esta separa y determina las cosas en lugar de unir las. ¿Cuáles son las vías que han llevado a muchos a hablar de la posibilidad de este tipo de aprehensión?, ¿de dónde surge aquella necesidad del ser humano por

buscar ese más allá de lo sensible, de lo racional? Respecto a esto Heinz Heimsoeth menciona lo siguiente:

[...] la razón exige la unidad, la conexión entre todo lo que existe. Una dualidad última deja abiertas las últimas cuestiones. El espíritu investigador no consigue quietarse mientras no encuentra la unidad de los contrarios. Y no solo la razón; también el sentimiento aspira a la conciliación y última solución. (1974, pág. 26)

Aristóteles indicaba ya en aquellas líneas de la *Metafísica* la necesidad natural del hombre por el conocimiento, la necesidad de ir más allá del sentido común, de la comprensión y aprehensión de una ciencia que nos llevara a la primera causa de la Realidad. Es en el hombre donde dicha posibilidad se alimenta desde el mismo pensamiento, pero también del sentimiento; en el ser humano, se puede decir, está puesto, por naturaleza un senti-pensamiento²⁴ de aprehensión (más que comprensión) hacia lo trascendente. A partir de ello, esa necesidad del ser humano, se vuelve acto y, por tanto, camino; es por ello que las vías para lograrlo son diversas, pero siempre apuntando a ese logro. En el siguiente apartado expondremos dos de las formas en las que a lo largo de la historia se ha llegado a ese acto aprehensivo, y que tienen una vinculación con el desarrollo del pensamiento filosófico, pues nos encontraremos con las nociones de lo Uno, lo absoluto, lo perfecto y lo ilimitado, pero expresados en un sentido simbólico, analógico o metafórico.

²⁴ Idea extraída de Xavier Zubiri en su texto: “*Inteligencia sentiente*”, la cual se desarrollará en el apartado 2.2 del presente capítulo.

2.2 Formas de acceso al conocimiento trascendente.

«Estoy tendido en la playa, las olas centellantes proyectan un resplandor azulado en mis ojos que sueñan. La brisa, mar adentro, agita su abanico... El asalto regular de las olas, exaltador, arrullador, llega hasta la orilla lavada por la espuma... ¿o hasta el oído? No sé. Lo cercano y lo lejano se confunden, dentro y fuera se deslizan uno en otro. El latido de las olas se hace cada vez más próximo, cada vez más íntimo. Su pulsación resuena en mi cabeza. Más allá de mi alma, a la que abraza y engulle, mientras se derrama en el exterior en forma de olas azules. Si, fuera y dentro no son más que uno, el universo aflora en el alma y el alma se disuelve en el universo. Nuestra pequeña existencia se sumerge, en un gran sueño, el de la cuna, el de la tumba, el de la casa que dejamos por la mañana y recuperamos por la noche. Nuestra vida es esta breve odisea, esta arca lanzada sobre las olas de la unidad originaria de donde surge y a donde regresa... Azul, ondula el mar infinito en el que la medusa sueña esa vida primitiva hacia la que nuestra intuición desciende de nuevo de edad en edad, a través de las aguas oscuras de la memoria...»

(C. G. Jung)

«Si deseas ver ese rostro, busca otro ojo. El filósofo con sus dos ojos ve doble, por eso es incapaz de ver la unidad de la Verdad»

(Shabistari)

A) El éxtasis.

En el apartado anterior hemos hablado del sentido que la palabra trascendencia tiene dentro un pensamiento filosófico, hemos dicho cuáles son las cualidades sustanciales que hacen que esa realidad ontológica sea no solo pensada sino conocida. Ahora es momento de abordar desde nuestra investigación las formas en las que a lo largo de la historia han estado presentes en acto. Una de ellas ha sido el llamado éxtasis que, en principio, refiere al acto de ponerse fuera de sí mismo²⁵, ¿qué implica precisamente ponerse fuera de sí? Podríamos indicar que parte de un «cambio de relación», que comúnmente implica un abandono, una separación, del mundo material, de todo lo situado en un espacio y en un tiempo, para «ver» lo que comúnmente no se ve. Esa otra visión, lo que se «ve», será aquello que hemos llamado trascendente, pues carece del contenido que tanto los

²⁵ Del griego ἔκστασις, éxtasis, fuera de sí. “En muchas concepciones religiosas este término designa un estadio supraintelectual de comunión o identificación con la divinidad, fruto de la experiencia mística que, mediante el abandono de toda experiencia sensorial, permitiría la supresión de la alteridad entre el sujeto que contempla lo divino y esta divinidad contemplada. En la espiritualidad cristiana se refiere a una experiencia que transporta al creyente a Dios, con tal violencia psicológica que pierde momentáneamente el uso de sus sentidos, y aun de toda conciencia de la realidad exterior o de sí mismo”. (*Enciclopedia Herder*; s/a, Éxtasis).

sentidos como la razón discursiva han otorgado para la conformación de la realidad; es decir, en el éxtasis se produce una apertura a un «algo más allá» que supera las cosas con las que la constitución humana, su faceta cognoscitiva, tiende normalmente a relacionarse.

Este modo de ser del ser humano es tan propio de él que ha estado presente acompañándolo en su propia historia, e inclusive, mucho antes que se teorizara sobre la función de los sentidos y la razón. Para poner un ejemplo de ello, tómennos el concepto de *aitromanties*²⁶, aquellos «poseídos por el dios Apolo» o también llamados «caminantes celestes» que dentro de los inicios de la cultura griega y dentro de su mitología, fueron los portavoces de lo divino, ya que podían ver a través de la incubación de los sueños el pasado, el presente y el futuro conjugados en un solo acto, es decir en una unidad, y, a partir de ello, conjurar otro tipo de realidad. A esta experiencia se le llamó extática o de trance²⁷, pues se entraba en un estado que ya no correspondía a la forma común de proceder y actuar del ser humano, aunque cabe decir que no estaban ni en el sueño, ni en la vigilia, ni en ningún estado que el tiempo y el espacio contengan, sino que, precisamente, en un «fuera de».

Ahora bien, este tipo de «apertura» en el ser humano se ha dado y expresado de formas muy diversas, que en esencia llegan a una separación, una ruptura del yo²⁸, del sujeto de conocimiento, que, para Michel Hulin puede resumirse en tres formas:

²⁶ Consultar en: Peter Kinsgeley, 2010, pág. 98.

²⁷ Utilizaremos éxtasis como una categoría filosófica sustancial en nuestra investigación, ya que desde nuestros criterios es la que más se ajusta a nuestros fines.

²⁸ Entenderemos “yo” en el sentido más general relacionado con la psique; de esta manera el yo es la realidad en la que se hacen manifiestos todos los hechos y actos psíquicos; es decir las formas en las que se constituye la identidad subjetiva en función de las facultades sensitivas, emocionales e intelectuales. “[...] con él se designa el centro mismo de la persona [...], como punto unitario de referencia y sujeto sustentador y responsable de todos los actos. Esto a nivel metafísico. A nivel psicológico y gnoseológico, el yo se descubre como primer contenido fenoménico de la conciencia («pienso, luego existo», dirá Descartes). Mediante la reflexión, la conciencia vuelve sobre el yo fenoménico para convertirlo en su único objeto, con lo que el sujeto puede conocerse a sí mismo en profundidad cada vez mayor” (Lacueva, 2001, pág. 613).

Esta separación reviste formas diversas. Unas veces el exterior está como absorbido en el interior. El Yo se convierte como en una burbuja de luz en cuyo interior se despliega el paisaje del mundo con la diversidad infinita de las escenas que allí se representan. [...] A veces, por el contrario, el interior parece disolverse en el exterior. El yo se siente dispersado hasta el infinito en las cosas exteriores, manteniendo paradójicamente una conciencia de sí mismo. A veces, en fin -signo probable de una equivalencia fundamental de los dos movimientos citados- la experiencia está marcada por un perpetuo flujo en el que las fronteras del Yo y del no Yo se desplazan sin cesar, avanzando la una, mientras retrocede la otra, y la inversa. (2007, pág. 34)

En la cita anterior se pueden vislumbrar las formas en la que dicha separación se puede dar: primero, puede darse desde una aprehensión total y plena de todo lo que está puesto fuera de sí, cosa que no puede darse por los medios de los sentidos o de la razón, pues estas dos facultades no podrían agotar toda y cada una de las cosas externas al Yo. Esta absorción total y plena del mundo acontece en el interior de ese Yo; es como si cada una de las cosas puestas en la existencia estuvieran contenidas «dentro de», en una intimidad tal que hubiera una disolución de todas las unidades en una unidad. Una segunda forma es lo que podría parecer lo contrario, aquel Yo, se «vuelve» la infinitud, se des-integra en la totalidad de las cosas que existen en un tiempo y en un espacio, lo cual provoca un abarcamiento total y pleno de todas las posibilidades en un solo acto, superando las mismas condiciones de posibilidad de toda existencia, es por ello que podemos decir que trasciende a un plano ontológico de nivel superior y, nuevamente podemos estar ante una integración a una Unidad, a aquello que es Todo y lo contiene todo.

Una tercera forma, es en la que el autor indica que hay un “flujo perpetuo”, es decir, dinámico, entre disolución e integración, pues quien experimenta se mueve entre el llenarse y vaciarse, entre la comunión y la ruptura, entre la infinitud y finitud, entre la movilidad y lo fijo o entre lo intimidad y lo externo. Ante estas tres formas, cabe preguntarse, ¿en el proceso se separa al Yo de lo que ha constituido como realidad? Y si esto es así, ¿dónde se colocan? Como respuesta a la primera pregunta diremos que sí, pues, la forma común en la que el ser humano se desenvuelve

en «su mundo», es justamente por las relaciones que tanto la aprehensión de las imágenes por medio de los sentidos y el razonamiento discursivo que define y delimita, hacen de él y de su entorno un encierro dentro del terreno de lo que ha dicho conocer y dentro su propia constitución; precisamente, es esa la configuración del Yo, de la unidad de la subjetividad. Cualquiera de estas formas de separación, hacen que el Yo tenga una ruptura y trascienda los horizontes de lo que se ha llamado realidad fenoménica para llegar a un «más allá» fuera del espacio y el tiempo, en lo a-temporal y en lo a-espacial.

Por ello, a la segunda pregunta responderemos que no hay sitio en donde dicha experiencia de separación del Yo se pueda instalar. Si podemos indicar algo al respecto, diremos que a donde se puede llegar en tanto experiencia es en donde no hay lucha de contrarios. Tomemos de ejemplo lo que Marios Fabre relata en un fragmento autobiográfico:

No podía precisar su duración. Me parece que su amplitud era variable; a veces daba a un día entero un ambiente cuyos efectos sentía [...], a veces se ahogaba en un deslumbramiento en el que perdía el control de la duración, de modo que por un minuto podía parecer una eternidad o una hora pasar como un instante. [...] ¿Era aspirado por el universo o el universo penetraba en mí? Esas expresiones apenas tenían sentido en este caso, puesto que las fronteras entre mi cuerpo y el mundo se desvanecían [...], todo estaba allí más presente que nunca, desde mi piel ofrecida al sol y al viento, hasta las flores abiertas y las piedras esparcidas, todo continuaba existiendo, e incluso más viviente si es posible [...]. (En: Hulin, 2007, pág. 36-37).

Es preciso notar que, aunque se recurre a imágenes del mundo y al lenguaje (analogía, metáfora) para poder expresar dicha experiencia, el contenido en sí hace ver que el ser que está experimentando esa separación o ruptura, encuentra en el proceder común del mundo y su relación con él algo distinto, que no cabe expresar o definir por un lenguaje lógico, ni en correspondencia con los objetos. Aquello a lo que se llega está en el sentido de lo trascendente, en donde, si bien, no hay tiempo ni espacio, podemos decir que es una experiencia de un tipo de conciencia distinta

del Yo que se rige por sus capacidades y facultades cognoscitivas. Esta conciencia como forma distinta en la que el ser humano «está» y «es», es, lo que hará de propio a la experiencia extática, la cual podemos decir que se «vive», pues no deja de ser experiencia²⁹, sin embargo, distinta, pues hace toda dualidad una unidad, la relación sujeto y objeto no solo se rompe, sino se va difuminando hasta desaparecer, y desaparece tanto el sujeto como el objeto.

El éxtasis, por tanto, comprende en el ser humano una «trasmutación», que parte del cuerpo y del pensamiento, hacia una unidad. Cosa contraria a la forma en que regularmente el ser humano asume la constitución de ese «Yo», mismo que responde a la pregunta del ¿quién soy?, lo que lo lleva a enumerar conceptos que crean individualizaciones, es decir, se crea un estado de conciencia delimitado, particular y simplificado. Por ejemplo, a dicha pregunta se responde: “soy humano”, “soy hombre”, “soy cuerpo”, “soy mente”, a esto lo podemos llamar conciencia de sí mismo; el ser humano experimenta así su realidad, a partir del ego, de la separación en el sentido de distinción con el otro. Esta separación no debe entenderse en el sentido del que veníamos hablando, sino radica en la constitución de la multiplicidad. Comporta una separación física del sujeto con el objeto, como acto de abstracción, gracias a la función de la mente, que, como indica Sri Ramana Maharshi: “[...] es un paquete de pensamientos. Los pensamientos surgen debido a que hay el pensador. El pensador es el ego” (En: Alvarado, 2012, pág. 24). El ir más allá del ego, más allá del sí mismo y de la separación del sujeto y objeto, es a lo que nos referimos con transmutación del «Yo».

Dicha trasmutación implica el pasar de la constitución de un sí mismo a su desprendimiento, en donde se logra un estado diferente de ser radicalmente distinto cualitativamente, es decir, en

²⁹ Estamos entendiendo por experiencia a aquello en donde hay una participación personal en situaciones: x tiene E. de S; es decir, la relación de participación lleva a una aprehensión, en niveles y formas distintas, por parte del sujeto, de aquello con que se relaciona en la forma o nivel que le puede corresponder en la misma relación.

sustancialidad, en esencia; un cambio de la característica fundamental que hace que algo sea (aunque cabe mencionar que ese cambio implicaría más bien un descubrimiento de la verdadera *ousía* del ente), pues aquello que decimos que es la constitución del ser humano (razón, sentidos, conciencia), queda disuelto. Ahora, a la pregunta de ¿qué es el ser humano en dicho proceso de transmutación? No cabría posibilidad de respuesta, no hay concepto, determinación, no hay palabra que pueda mencionar el verdadero *quid* del hombre, porque aquel hombre, no lo es más, no hay humanidad, y, ante ello, podemos decir que la transmutación también es cuantitativa, existe en esta experiencia una desmaterialización de la estructura humana; todo fuera de sí conlleva un dejar de ser, y en ello también va el cuerpo. Aunque esto no pueda ser apreciado por el otro, el que experimenta, «ve» y trasgrede su realidad, disuelve también el cuerpo, emprendiendo el «vuelo mágico», el «ascenso» o «descenso» a la integración o disolución en el todo, en la nada.

Pongamos de ejemplo algunas tradiciones chamánicas de la India en donde la transmutación se hace efectiva. En principio aclaremos que el término «chamán», ante sus múltiples significaciones refiere al experto en la «técnica del éxtasis»³⁰, pues “éste es el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno” (Eliade, 1960, pág. 23). Este fenómeno que puede comprenderse como mágico-religioso, es muestra clave para ejemplificar la transmutación que el ser humano obtiene en dicha experiencia, podemos observar que al igual que los «poseídos por Apolo», hablamos de «mediadores», seres humanos que pueden desposeerse de su identidad, de su Yo, para emprender un viaje de penetración hacia otra realidad, en donde se desvelan horizontes y formas. El chámán destruye la construcción del ser humano en la existencia, en el tiempo y espacio; su «visión» le permite contemplar lo que no tiene ni fin ni principio, para después de dicha experiencia

³⁰ Término empleado por Mircea Eliade en *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1960).

traer al mundo lo trascendente mismo, ya no en la voz del lenguaje común, sino en la voz de lo sagrado, por medio de lo simbólico.

Los chamanes de la India antigua ocupaban justamente del símbolo para poder llegar a la superación de su estado profano, es decir, de su actuación en el mundo físico, material y de la ignorancia, para poder ascender al mundo sagrado, el de la luz, al de lo intangible que podemos comparar con lo que en el apartado anterior hemos llamado «trascendente», en donde radica lo absoluto:

El “extático” (*muni*) de largos cabellos (*recin*) del *Rig Veda*, X. 136, declara perentoriamente: “En la embriaguez del éxtasis hemos subido al carro de los vientos. Vosotros, mortales, sólo podéis distinguir nuestro cuerpo... El extático es el caballo del viento, el amigo del dios de la tempestad [...] el tambor de los chamanes alticos recibe el nombre de “caballo” [...] El éxtasis provocado por los sonidos del tambor o por el baile a horcajadas sobre un palo con cabeza de caballo (especie de *hobby-horse*), es identificado con un galope fantástico por los Cielos. [...] En el mismo *Rig Veda* (X,136) se declara que “los dioses entraron en ellos [...]. (En: Eliade, 1960, pág. 317)

Estas narrativas en donde podemos encontrar una expresión del estado extático tal como el *Rig Veda*, hallan que se puede llegar a necesitar de una técnica para poder emprender ese viaje a los Cielos; en el caso de la cita anterior podemos ver cómo la danza y la música permiten al ser humano una comunicación y tránsito hacia lo elevado, lo que está por encima y fuera de su estado común físico y mental. Esta suerte de purificación del estado terrenal, por ello el símbolo del viento, permite la traslación, el cambio y movimiento de las cosas, en este caso llevándolas a un plano ontológico del ser distinto.

Puesto que este plano no puede recibir el nombre de lugar, pues carece de lo que llamamos extensión, la elevación al «Cielo», el «vuelo mágico», en tanto símbolo, responde a un estado del ser que se eleva no solo por encima del cuerpo sino de la razón. En este sentido es un cambio de posicionamiento de un «Yo» estático situado en sus límites y con plena consciencia de su horizonte,

al otro «Yo» que se eleva por encima de las cercas ontológicas y epistemológicas, permitiendo a ese ser de la experiencia la «visión» de aquello que va quedando desprendido de sí, al tiempo que «ve» aquello en lo que penetra; esta es el ave, que «ve» a la distancia del suelo firme, de lo conocido, y, desde una «vista a la distancia», contempla aquella jaula; prisión del alma, que no permite expandir las alas.

Esta salida o separación del Yo que conlleva una penetración en algo llamado divino o sagrado, es expresado de igual manera, bajo el símbolo, en el llamado éxtasis místico, que se desarrolla de forma clara en el cristianismo medieval. Palabras tales como: “arrobamiento”, “visión”, “iluminación”, “revelación”, “unión”, “raptó” o “exaltación”, refirieren a una experiencia tal en el individuo que anuncia el contacto y la postrera unión con y en Dios: «La experiencia de Dios»; utilicemos de forma simbólica la palabra Dios, pues hasta para la mística cristiana se llega a des-cubrir dentro de dicha experiencia que Dios es:

[...]un «Alguien» o un «Algo» que está tanto al principio como al final de todo cuanto somos sin excluir nada. Dios, si «es», no puede estar ni a la derecha ni a la izquierda, ni arriba ni abajo, en cualquiera de los sentidos que podamos dar a estas palabras. Pretender situar a Dios a nuestro lado, en contra de los otros, es sencillamente una blasfemia. (Panikkar, 1998, pág. 8)

El estar en Dios del místico, no señala ni tiempo ni espacio, ni nombre ni forma, ni iglesia o religión; este éxtasis mostraría, en cambio, el pleno despojo del plano terrenal para ser llevado a lo radicalmente distinto. Este «afuera», que lleva a pensar en la constitución de toda metafísica y, por tanto, en toda experiencia extática, declara el símbolo de la unidad en la multiplicidad y de la multiplicidad en la unidad, de lo que habla y calla al mismo tiempo. Para lograr dicho «afuera», los místicos, lograban silenciar la vida, refiriéndose a: “[...] aquel arte de querer silenciar las actividades de la vida que no son vida, para llegar a la experiencia pura de la Vida” (Panikkar,

1998, pág.20). Este silencio de la vida, ya sea como técnica, como arte o como gracia (en el mundo religioso)³¹, significa llegar a lo puro y sin contenido, al silencio mismo, a eso llamado Dios que en algunas narrativas sobre la experiencia mística es analogado con el vacío, el vuelo, el sentimiento oceánico o con la nada, pero identificando la carencia que tanto sentidos y razón poseen para llegar a dicho silencio. Esto puede identificarse en la poesía de San Juan de la Cruz, específicamente en algunas de sus coplas (1,3,6) que hablan sobre el estado extático y la contemplación, las cuales forman parte de una experiencia mística:

Entreme donde no supe
y quedeme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

1

Yo no supe dónde entraba,
porque, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo. [...]

3

Estaba tan embebido,
tan absorto y ajonado,
que se quedó mi sentido
de todo sentir privado,
y el espíritu dotado

³¹ La gracia como: equivale a don, pero a un don gratuito otorgado a alguien sin que haya hecho nada para merecerlo y aun habiendo hecho todo para no merecerlo. En este sentido la gracia solo puede ser considerada como un don de Dios a las criaturas. Es un auxilio, un socorro un favor otorgado a quien sin este auxilio quedaría irremisiblemente perdido. (Ferrater Mora, 1941, pág. 224).

de un entender no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo. [...]

6

El que allí llega de vero
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le parece,
y su ciencia tanto crece
que se queda no sabiendo,
*y su ciencia trascendiendo.*³²

El poema de San Juan De la Cruz comienza con una oración que ejemplifica lo que hemos venido explicando: “Entreme donde no supe”, dice el autor, pues como hemos mencionado, el éxtasis no conlleva a un lugar en específico; si se habla de «elevación» y «estar afuera», es por aquella ruptura de toda determinación, del «Yo», pero ni la razón ni los sentidos pueden reconocer algún sitio, algún espacio o tiempo, por ello, dice el autor, “quedeme no sabiendo”, pues todo aquello que las facultades comunes del ser humano crean como conocimientos, como “ciencia” o como “mundo”, son superados: “toda ciencia trascendiendo”, todo constructo hecho por las relaciones entre sujeto y objeto desaparecen. Pero aun en ese estado de disolución de «Yo» y de «su mundo», aun en esa obscuridad, en ese vacío al que parece penetrar dicha experiencia, algo deja, algo de ello se capta, se aprehende y se ve, “grandes cosas entendí”: “un entender no entendiendo”, un entender que no es entendido por el concepto, por el lenguaje, por formulaciones racionales, empíricas o lógicas, sino un entendimiento directo de lo que no se sabe, de lo que no se ha dicho que es, porque es entendimiento del Todo-Vacío, de Dios como absoluto.

³² Poema titulado *Entreme donde no supe* de San Juan De la cruz. En: *San Juan de la Cruz, Poesía*, 2003, págs. 25-26.

El extático dice: “El que allí llega de vero de sí mismo desfallece”, pues todo lo que «es», todo lo señalado en su mundo, pierde significado y, por tanto, su propia constitución. Hay una muerte del que se dice que es, que permite el estado pleno del ser, o como lo dice el Corán (3,27): “sacar al vivo del muerto, y al muerto del vivo” (En: Whiltall, 2000, pág. 214). Este cambio de estado anuncia muerte y nacimiento en un solo acto, muerte al mundo, a la vida que no es Vida, como señalaba Panikkar (1998), haciendo referencia al sentido ilusorio que se le da a la realidad. El nacimiento va a referir a algo completamente distinto, al entendimiento ahora de lo que sí es Vida, lejos y despojada de subjetividades y objetividades, un entendimiento plenamente simbólico, pues a este nacimiento del que desfallece de sí, no se le encuentra sujeto ni predicado, no hay atributo, cualidad o concepto que la razón discursiva otorgue.

¿Cómo es posible sacar al vivo del muerto y al muerto del vivo?, ¿cómo puede darse el estado de nacimiento y muerte en un solo acto? Pues bien, hemos venido explicando que el éxtasis otorga un cambio de posicionamiento en quien experimenta dicho estado, más el ser humano necesita de un retorno, no se queda atrapado en la experiencia, sino que regresa a su condición innegable de ente en la existencia. Es decir, el *aitromanties*, el chamán, el místico y cualquier otro ser humano que vivencie dicho «fuera de sí», es un mediador, entre su realidad (de la cual no se puede negar su pertenencia), y entre lo que descubre al dar muerte a «su» realidad. El retorno del vuelo, el despertar del sueño y el nacimiento tras la muerte, crean en el ser de la experiencia una mediación armoniosa de participación:

Sin captar el todo no podemos ser conscientes de la armonía, pero al mismo tiempo la armonía supone que somos conscientes de las partes que forman un todo armónico: somos conscientes de las partes no en sí sino en cuanto partes, en cuanto partes *del* todo. (Panikkar, 2005, pág. 91)

La participación se vuelve la condición de integrar a un particular en el todo como parte de aquella totalidad, lo que se sucede a menudo cosa contraria es que el ser humano se mueve entre particularidades en sí, separadas, expulsadas, des-integradas de lo absoluto. El estado extático, no recibe en ese viaje de retorno, un conocimiento de una parte de la realidad, sino que obtiene la conciencia de toda la realidad unida sustancialmente en cada una de todas las posibles partes en las que aparenta una multiplicidad. Esta conciencia es la que genera el conocimiento trascendente simbólico; representativo, analógico o metafórico de dicha participación. “Esta *conciencia participativa* tiene un nombre [...] Este nombre es *amor*, y este amor es el compañero natural del conocimiento” (Panikkar, 2005, pág. 92). No es gratuito que en la mayoría de las místicas o en alguna otra forma de estado extático, el Amor sea caracterizado como una suerte de fuerza, virtud, o incluso, facultad humana, la que permite la unión entre las cosas, una conexión con Dios, una virtud la cual habrá que cultivar, o incluso un camino o vía hacia la trascendencia: la ascesis del amor, lleva a la unidad de lo particular con lo absoluto.

Haciéndonos partícipes de considerar al todo en alguna de las partes, la traducción de aquello que se descubre se dará por medio del lenguaje; esta forma de transmisión de la que se ha hecho el ser humano para enviar al exterior la información que recibe, pero, a diferencia del lenguaje denotativo ordinario, la forma de expresión de la experiencia extática será, como ya lo mencionamos, simbólica, en donde este, el símbolo, permita su verbalización. Es intención de la presente investigación enfatizar sobre la importancia del símbolo como lenguaje en relación con la transmisión del conocimiento que hemos llamado trascendente, obtenido por la vía extática, para lo cual, ahondaremos en ello en la segunda parte, segundo capítulo, apartado 2.3, del presente trabajo.

B) El ojo interior o la intuición.

Hemos indicado que el éxtasis posibilita un cambio de posicionamiento en la estructura ontológica y cognoscitiva del Yo, con lo cual, hay una transformación de su realidad y, por tanto, de su sí mismo. En dicho proceso las facultades racionales y sensitivas son superadas y es aquí, en la superación de las facultades comunes, en donde se da una apertura a la intuición³³ intelectual. Así también, por el lado del pensamiento filosófico, muchos son los que han reflexionado sobre la intuición, tal es el caso de Santo Tomas de Aquino en *Summa* (2010), quien enfatizó sobre ella como una facultad propia del ser humano, que permite el conocimiento sobre la realidad del ser. En una escala epistemológica, como ya lo hemos mencionado con las teorías de Platón, Aristóteles y Plotino el conocimiento del ser trasgrede los horizontes de cognoscibilidad de la realidad que dictan los sentidos y la razón y se centra en la comprensión de la totalidad trascendente o metafísica, es decir, fuera de las barreras de las particularidades, relaciones sujeto-objeto y de toda determinación. Para el pensamiento tomista, lo anterior se conceptualiza como el entendimiento simple, el cual capta las esencias y las naturalezas de todas las cosas.

La intuición tomista sobrepasa el entendimiento obtenido por la razón y los sentidos y se centra en un entendimiento de lo superior (Dios) en proporción, pues en la criatura (el ser humano), teniendo como causa de su ser a Dios, se genera una relación directa con él y, a partir de ello, el conocimiento efectivo de la causa del mundo es viable. Esta intuición puede ser comprendida como una analogía de lo que es un «ver», lo que de forma proporcional está contenido en el entendimiento

³³ Estamos entendiendo por intuición: “[...]mirar atentamente, contemplar, fijarse en. En sentido estricto, intuición es la visión directa de algo concreto que se muestra como presente al sujeto. En este sentido, el conocimiento intuitivo se diferencia del abstractivo, pues éste prescinde de la presencia concreta de lo conocido. [...] Se llama intuición intelectual, en sentido estricto, la que se da en el espíritu puro, lo cual se cumple perfectamente y en grado infinito en Dios, quien se ve a Sí mismo y a todo ser creado en el espejo de Sí mismo. Como el hombre no es puro espíritu, sino un ser corpóreo, no cabe en él la intuición intelectual (contra el ontologismo y ciertas formas de idealismo), pero se da en el conocimiento intelectual del hombre, en sentido amplio, cierta intuición en cuanto que dicho conocimiento participa de algunos rasgos propios de dicha intuición intelectual.” (Lacueva, 2001, pág. 350).

del ser humano, puesto que “[...] no hay visión, si lo visto de alguna manera no está en el que ve” (ST I, q.12, a. 2). De esta forma, se puede conocer aquellas esencias y naturalezas de las cosas de forma directa, al contrario de lo que la visión obtenida por los ojos corporales puede dar, pues esta se hace por semejanza accidental en tanto imágenes proyectadas de las cosas hacia el sujeto del conocimiento, es decir, creando relaciones en donde el sujeto aprehende del objeto sus propiedades que ha captado por medio de los sentidos y determinado por medio de la razón, siendo esta proyección no lo sustancial de la cosa, sino la apariencia.

La proporción puesta en el entendimiento humano de la esencia divina que puede ser vista por intuición será como ver la luz que deviene de una Primera Luz, pero luz al fin y al cabo, esencia divina, una visión de lo infinito (la primera causa, Dios, el Ser), puesta en lo finito (el ser humano).³⁴ La intuición como apercepción directa e inmediata crea en el entendimiento humano una suerte de perfeccionamiento del mismo, pues el entendimiento, al estar ligado al cuerpo en un dualismo hilemórfico, provoca una disminución de su potencialidad, pero recibiendo la luz, el destello del entendimiento divino del cual participa, hace que quepa la posibilidad de que se eleve al conocimiento de lo inmaterial, inteligible y divino. De esta forma de la intuición, como entendimiento directo y espontáneo “[...] puede decirse que es un medio no *en el que* Dios es visto, sino *bajo el que* se le ve. Esto no quita inmediatez a la visión de Dios” (ST I, q. 12, a. 5).

A partir de ello, podemos identificar este grado epistemológico como un «estado», en que la razón discursiva, es decir, inferior, basada en las abstracciones y construcciones mentales, se frena en una suerte de «momento»; así, las limitaciones de la condición humana se ven superadas y el entendimiento puede ahora entrar en contacto con la Verdad de forma directa. Esto abre paso a la valoración de la experiencia, no entendida como vacía y errada por los sentidos, sino en tanto

³⁴ Léase Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, cuestión 12: “Sobre el conocimiento de Dios”, artículo 2.

«vivencia» del contacto con otro tipo de realidad desvelada de constructos racionales. Ya no solo se puede hablar de una intuición intelectual que contempla al ser (Dios), por elevación del alma, sino de una vivencia en acto, espontánea e integradora.

En este sentido, la intuición cobrará suma importancia en el medievo pues:

La filosofía medieval había adoptado el término para indicar una forma particular y privilegiada del conocimiento humano mismo y, en primer lugar, el conocimiento empírico. Roger Bacon decía que “el alma no se aquieta con la intuición de la verdad si no la encuentra por el camino de la experiencia” (*Opus Magnus*, VI, 1). Duns Escoto daba preferencia, como conocimiento intuitivo (*cognitio intuitiva*), al que “se refiere a lo que existe o a lo que está presente en una determinada existencia actual” distinguiéndolo del conocimiento abstracto que abstrae de la existencia actual (*Op, Ox*, II, d. 3, q. 9, n. 6). (En: Abbagnano, 1963, pág. 620)

En este sentido podemos indicar algo nuevo que se da en dicho estado intuitivo, que es la aprehensión de otro tipo distinto de la realidad captada desde la dualidad de la realidad y los sentidos, pero al tiempo en la superación de los mismos. Por la intuición se puede inteligir, es decir, captar algo como real, por medio de una integración de lo «tras» en lo «inmanente», pues solamente así, se puede hablar de una experiencia intuitiva, aunque momentánea. Por ello, este estado puede ser comparado con algunas de las experiencias místicas o extáticas, pues en ellas, tanto la inteligencia (el *nous* como grado superior del conocimiento) como el cuerpo, en tanto que permite el sentir, se integran para la elevación del Yo hacía una separación de la realidad constituida, y se permite la integración a una forma otra de lo real, que muchas veces suele describirse como una «mirar», un «ver», dentro de sí, una «mirada interior». Xavier Zubiri indica al respecto:

Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico. Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un «trans» de lo físico, sino que es lo «físico mismo como trans». Para ello hacía falta superar el dualismo entre inteligir y sentir que condujo siempre en la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad. El término del sentir serían las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos transcendental en cambio significa lo que «Siempre es». El trans es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. (1998, pág. 129)

Como hemos expuesto en el apartado “A” de este subcapítulo, el cambio de posicionamiento del Yo es un cambio de un estado de la realidad a otro, en el que la intuición funciona, como indicaba Sto. Tomas, “bajo el que se le ve” (a Dios), es decir, bajo lo cual, se da este salto a otra realidad, un «salto de fe». Sea a Dios, al ser o a lo absoluto, lo que se permite ver, en esta nueva mirada, el ser humano pasa a irrumpir en su interior y llega a la trascendencia, al tiempo que en la trascendencia contempla su interior.

Ya Plotino (2002b, pág. 527) en su narrativa mística describe en la Enéada IV la experiencia intuitiva, en donde inmanencia y trascendencia se correlacionan necesariamente en aquel instante espontaneo:

Muchas veces despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia y, unimismado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo de la inteligencia al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo. (IV 8, 1, 1-11)

Esta «estancia» que narra Plotino, es justamente la experiencia de la intuición, en donde parece que, en principio, hay una salida de sí, que al tiempo es entrada en sí, para que desde ahí se contemple lo «trans», aquella Belleza extraordinaria, y se aprehenda a la misma, lo cual lo eleva a la superación de todo lo inteligible; pero, enuncia Plotino, hay enseguida una descendencia de la región divina al raciocinio y de éste al cuerpo. Aquella experiencia intuitiva deja en el ser una vivencia de aquello otro, pero que no lo hace de «suyo», sino de «en propio», es decir, que él mismo se hace lo otro, se pasa de la aprehensión, a la integración. Esto solo será posible, como ya lo hemos mencionado en la espontaneidad, pero además en un momento que paradójicamente no

parece instalarse en algún tiempo, ni espacio, sino más bien, en el instante mismo de la experiencia que es lo que ayuda a romper las sucesiones de los actos, para centrarse en un acto puro, sin pasado ni futuro, sino un presente eterno.

Esto crea una ruptura del ser que se posiciona en el tiempo y en relación con los entes del mundo; pareciera que aquel «Yo» sufre un aislamiento o una separación y se refugia en la completa soledad de su sí mismo, pues no podría contemplar a otra cosa que a su misma presencia flotando sobre el suelo de la nada. Esto podríamos compararlo con algunas técnicas de meditación tradicionales que buscan la suspensión de los juicios emitidos por la voz de la razón, para concentrarse en la pura presencia, en el aquí y ahora, para que, a partir de ello, se dé el momento pleno de la unión o disolución en la procesión de cada una de las partes del tiempo y el fluctuar de las cosas en un solo acto; ese es el instante en el que se vive la experiencia intuitiva, nunca partir de la razón misma o el mero sentir en los sentidos corporales, pues ambos desvían la «vista» del presente y construyen siempre sobre el porvenir o crean recuerdo de lo que ya no está, de los que ya no «es». La intuición del instante es la vivencia plena de «es».

Gastón Bachelard indica al respecto:

Si nuestro corazón fuera suficientemente vasto para amar la vida en el detalle, veríamos que todos los instantes son a la vez donadores y expoliadores, y que una novedad joven o trágica, repentina siempre, no deja de ejemplificar la discontinuidad esencial del Tiempo. (1999, pág. 13)

Nuestra mente discursiva atada a la continuidad lineal de los acontecimientos no percibe como Bachelard lo indica “la vida en detalle”, no se puede detener en el fluir del río que corre hacia ningún lugar, lo que provoca que se haga una conciencia en el yo de una duración de las cosas, haciendo de la aprehensión de la vida una fragmentación de la misma en sucesos; pero al contrario de este actuar, está la intuición del instante, una unidad esencial del tiempo en donde se podrá entrar

en contacto con la realidad fundamental de la existencia, es decir, de toda forma que parece estar situada en un algo, un algo más allá de las cosas mismas. Esto presenta una paradoja, pues ese más allá sobrepasa al tiempo mismo y al espacio, por tanto, la intuición del instante nos lleva a lo supra-temporal y lo supra-espacial en un asalto espontáneo sobre la conciencia del que lo vivencie, aprehendiendo la vida ahora en su totalidad: pasado, presente y futuro se diluyen.

Ahora bien, este asalto resignifica la vida, pues a partir de un cambio de visión pasamos de un «ver» la continuidad de los sucesos a una visión íntima de un sí mismo, como integrado a una total y plena existencia, la vida no pasa de largo, sino que se es consciente de que el Yo es la vida misma, identificación. En el instante, en palabras de Gastón Rounpel, “nos encontramos a nosotros mismos con nuestra personalidad completa. Sólo allí, por él y en él, tenemos la sensación de existir. Y hay identidad absoluta entre el sentimiento del presente y el sentimiento de la vida” (En: Bachelard, 1999, pág. 18).

Esta identificación que el Yo adquiere con la vida, y que «ve» y «vive» en el instante pleno se puede evidenciar con algunas metáforas que la mayoría de las tradiciones espirituales han llamado «la limpieza de la puerta de la percepción»³⁵ o «la visión del ojo interior», que lleva a esta ruptura del tiempo y el espacio a una transmutación de la personalidad fragmentada que comúnmente tiene el Yo, basada en sus condiciones, el modo de ser o actuar, la estructura y el carácter de un individuo, a una personalidad completa hecha en referencia a aquello nuevo que se vislumbra en aquella limpieza del ojo interno, en la clarividencia, en lo que se ve claramente sin velos, obstrucciones o limitaciones de la mente. La intuición, por tanto, abona en la aprehensión de lo que parece invisible e intangible a las facultades cognoscitivas comunes del ser humano, rompe con los

³⁵ Lease: Ralph Metzner, *Las grandes metáforas de la tradición sagrada*. Kairós Editorial.

horizontes de comprensión impuestos a las condiciones de posibilidad del tiempo y el espacio y llega a una realidad distinta y trascendente.

Al respecto de la visión que se da por intuición, Ralph Metzner señala:

La visión transformadora de la que estamos hablando puede implicar una profundidad y dimensionalidad más grande: la percepción ordinaria y dormida normalmente tiene un campo plano y bidimensional, mientras que la percepción elevada y sensibilizada tiene profundidad y da una sensación casi esférica. (2006, pág. 69)

Lo señalado por el autor refleja el tipo de conocimiento que el ser humano crea a partir de la dualidad entre sentidos y razón: una realidad bidimensional y, por tanto, fragmentada, dual, sin unidad, inserta y distribuida en aquellas sucesiones temporales que parecieran tener punto de contacto con el presente vivo. En cambio, aquel conocimiento que la visión intuitiva genera será una percepción, contemplación y conocimiento de un orden completamente distinto, cualitativa y cuantitativamente; de lo plano, lineal (tiempo) y fragmentado (espacio), a lo unido, carente de límites y fronteras, en donde todo puede ser centro, pero el centro no se reduce a ninguna parte, cual esfera; esta noción nos lleva a pensar en aquello que ya desde Parménides y Empédocles, pasando por Platón y Plotino, apuntaban como símbolo de lo perfecto y homogéneo, lo que no tiene principio ni fin, fuente de todas las cosas.

Esta idea de unidad, que corresponde también a la noción de «integración», queda expuesta de manera ejemplificativa, (siguiendo con el estudio que realiza Metzner), en el genio visionario de William Blake, en donde por medio de su arte, su facultad imaginativa, intuitiva y visión cuádruple, dejaba al descubierto aquella realidad de plena unidad, la cual es descrita por medio de su poesía:

Es cuádruple mi alegría suprema
Y triple en la noche del suave Beulah

Y siempre doble. Dios nos mantenga
alejados de la visión singular y del sueño de Newton
(En: Metzner, 2006, pág. 70)

Metzner analiza el poema de la siguiente manera:

«El sueño de Newton» es el término sarcástico que utiliza Blake para la actitud que no ve más que el mundo exterior, el universo material de la física newtoniana. La visión doble es la polaridad complementaria interior/exterior, sutil/física. [...] la visión cuádruple, es la visión completa, total, la que incluye el todo; esta podría referirse a las cuatro funciones (pensamiento, sentimiento, sensación e intuición) o las cuatro direcciones cósmicas o a cualquiera de los esquemas cuádruples de la comprensión. (Metzner, 2006, pág. 70)

En el análisis expuesto por el autor podemos evidenciar que incluso, la intuición, como parte y en relación con las otras facultades cognoscitivas del ser humano, posibilita ya no solamente una visión doble, en tanto dual, sino completitud sustancial; que une, disuelve lo exterior en lo interior y viceversa, pues, aunque lo exterior en tanto materia física es parte innegable del gran todo, es desde donde se puede vislumbrar lo oculto al ojo humano. La crítica hacia el “sueño de Newton” va en dirección de rescatar al hombre de la visión mecanicista del universo, basada en razonamientos matemáticos y estructuras lógicas y físicas que generan límites en lo externo y horizontes ante lo que ya no se vislumbra con la razón, dejando como causa un conocimiento hacia lo interno (lo cual se torna en el camino hacia lo trascendente), negando justamente la parte intuitiva como forma de conocimiento y acceso al plano ontológico de la integración y la disolución, siendo esta forma aquella cuádruple visión a la que hace alusión Blake: la totalidad de la experiencia humana, la vivencia en y desde lo absoluto.

La intuición, por tanto, tendrá completa relación de una «mirada otra» hacia una «realidad otra», insertándonos en el campo de lo que hemos llamado «percepción», es decir la aprehensión y recibimiento de un algo, sea cual fuere ese algo. Para Jung, la intuición es una forma de la

percepción inconsciente³⁶, es decir, que no está dada bajo razones lógicas ni analíticas, insertadas en una conciencia, sino que capta lo no evidente, lo invisible del objeto o de una realidad, no por ello indicando que el contenido de dicha percepción sea vacío, es decir, carente de contenido o determinaciones conceptuales, sino que el contenido de aquello aprehendido será simbólico. Jung indica al respecto: “la intuición no es una percepción tan sólo, una simple visión, sino un proceso activo, creador, que aporta tanto al objeto como extrae de él” (1985, pág. 134). Así, en dicha percepción, no solo se da un proceso de recibimiento de lo otro, sino de aporte, de dejar algo del sujeto, del Yo que intuye, en lo intuido.

Esto que da el sujeto a lo otro que ve, que percibe, no será lo que las facultades sensitivo-rationales han constituido en dicho yo, sino las formas internas, ocultas a la conciencia que se identifican con aquella realidad ahora visible. Por ello, en aquella intuición intelectual de la que nos hablaban los medievalistas, existe y se da una transmutación del sujeto a lo trascendente, pues identifican que en aquello superior está algo idéntico al interior constitutivo de quien experimenta, es así como se llega a hablar de una comprensión de unidad en dicho instante intuitivo. Ahora bien producto de ello será la obtención de una nueva imagen de la realidad, con lo cual podemos vincular la relación entre percepción e imaginación que Ricardo de San Víctor³⁷, da en referencia a la visión que se obtiene por medio de los ojos espirituales, mismos que superan lo que los ojos de la carne y la razón aportaban al conocimiento humano.

Indica Ricardo de San Víctor:

De hecho, la razón se alza hasta el conocimiento de las realidades invisibles, gracias a la apariencia de las cosas visibles, cada vez que logra extraer de éstas alguna similitud con

³⁶ Léase: C. G. Jung. *Tipos Psicológicos*. Tomo II. En: X “Descripción general de los tipos”. Las particularidades de las funciones fundamentales psicológicas en la disposición extravertida.

³⁷ Teólogo francés que sostiene la teoría sobre los cinco sentidos espirituales de los que hablaba Orígenes y que evidencia en su comentario al Apocalipsis y en *Les douze patriarches ou Benjamin minor*, ed. Jean Châtillon, Monique Duchet-Suchaux y Jean Longère, Cerf, Paris 1997. (En Cirlot, 2010).

respecto a aquéllas. Pero está claro que sin la imaginación no sabría nada de las realidades corporales cuyo conocimiento le es indispensable para elevarse hasta la contemplación de las cosas celestes. Sólo el sentido corporal ve las cosas visibles, pero sólo el ojo del corazón ve las cosas invisibles [*oculis cordis*]. El sentido corporal [*sensus carnis*] está enteramente vuelto hacia el exterior; el sentido interior [*sensus cordis*] hacia el interior. (En: Cirlot, 2010, pág. 16)

Para el teólogo, tanto la percepción como la razón servían de camino preparatorio hacia la elevación de la contemplación de las realidades supremas o celestiales, pero necesitaban ir acompañadas de la integración de la facultad imaginativa del ser humano que se daba justamente en aquella percepción inmediata de esa imagen nueva del mundo. El llamado «ojo del corazón», o el «ojo del entendimiento», concepto que se rastrea desde la literatura bíblica en Efesios 1:18³⁸, hace referencia a la posibilidad iluminativa puesta en el ser humano hacia el conocimiento de lo divino, sagrado o espiritual, el cual, se sobreponía al ojo del intelecto, que si bien, era necesario para encontrar el camino de la iluminación, el ojo del corazón era la iluminación misma, una sabiduría purísima, empapada en las verdades divinas y proporcionando un «entusiasmo», que significa «estar infundido con la fuerza de dios» (*en-theos*)³⁹, es decir, identificado, disuelto y transformado en la divinidad misma.

No solamente el cristianismo medieval habló de identificación del Yo individual con lo Supremo; por otro lado, desde el hinduismo, la emanación de *Brahma*, como principio y unidad fundamental de donde deviene todo, ha producido un Intelecto Supremo, *Buddhi*, que reside en

³⁸ [...] para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de gloria, os dé espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de él, alumbrando los ojos de vuestro entendimiento, para que sepáis cuál es la esperanza a que él os ha llamado [...]. (En: *La Santa Biblia*. Nuevo testamento. Reina-Valera 1960).

³⁹ En: Ralph Metzner, *Las grandes metáforas de la tradición sagrada*. Cap. 5, “De la oscuridad a la luz”.

todas las formas de individualización de dicha unidad fundamental, es decir, como forma de manifestación, en palabras de Rene Guénon:

Buddhi, considerada en relación a la individualidad humana o a todo otro estado individual, es pues su principio inmediato, pero trascendente [...] que unifica el ser a través de la multiplicidad indefinida de sus estados individuales [...]. En otros términos, si se considera el «Sí mismo» (*Ātmā*) o la personalidad como el Sol espiritual que brilla en el centro del ser total, *Buddhi* será el rayo emanado directamente de este Sol y que ilumina en su integralidad el estado individual. (1925, pág. 48)

Con lo anterior, Guénon, hacer ver que aquel rayo emanado del Sol, es decir, aquel principio trascendente de Inteligencia Suprema puesto por emanación en cada forma individualizada es la iluminación en la conciencia del Yo individual, que se identifica con el Yo cósmico. Esta identificación no puede ser de otro modo más que por el esfuerzo de aquietamiento de la mente discursiva; por ello, en algunas ramas de la tradición hinduista, las formas de meditación permiten la ruptura y penetración de su constitución individual, para ser tras-tocados con los rayos del Supremo Sol. Esto permitía, por tanto, una percepción directa, espontánea e inmediata de la conciencia universal, teniendo como resultado una visión, un conocimiento no dual de la realidad, de que hay en ella una sola sustancia de donde todo deviene; la unidad en la diversidad, conocimiento que persigue el Yogi:

«El *Yogí*, cuyo intelecto es perfecto, contempla todas las cosas como permaneciendo en sí mismo (en su propio “Sí mismo”, sin ninguna distinción de lo exterior y de lo interior), y así, por el ojo del Conocimiento (*Jnâna-chakshus*, expresión que podría traducirse bastante exactamente por “intuición intelectual”), percibe (o más bien concibe, no racional o discursivamente, sino por una toma de conciencia directa y un “asentimiento” inmediato) que todo es *Ātmā*». (Guénon, 1925, pág. 144)

Cabe mencionar que, aunque en las tradiciones en las que el fenómeno místico se ha hecho presente de la forma en la que hemos señalado, antes de la llamada iluminación, antes de aquel rayo del Sol que muestra, devuelve color y forma a las cosas, el místico tiende a vivir el instante

de ceguera. Este momento en el que, debido a la potente luminosidad, el ojo de la carne se queda ciego, es decir, las facultades comunes pierden utilidad, no son suficientemente eficaces para poder «ver», al Sol de forma «directa». Ya desde los tiempos de Platón, esta idea está presente pues, el que sale de la caverna, se ciega ante la luminosidad con la que el Sol en toda su potencia da realidad y verdad a este mundo inteligible. Posteriormente, por ejemplo, en el cristianismo, la idea sigue presente, en los casos en lo que el ser humano, vive el misterio; la verdad revelada por Dios.

Un caso ejemplar de esta ceguera o momento de penetración en «oscuridad», es el Momento en el que Moisés asciende al Monte *Sinai*. Hilda Craf (1970), indica al respecto:

La subida de Moisés sugería algo más, es decir que la vía hacia Dios no era un simple camino desde la oscuridad hacia la luz, como en el misticismo de la luz de Macario y Evagrio, sino un camino de la oscuridad a la luz y de nuevo a la oscuridad, la cual era un símbolo de dos cosas diferentes. El primer estadio es el del hombre que se mueve de la oscuridad del pecado y la ignorancia hacia la luz del cristianismo; el segundo estadio es el movimiento a partir de esta luz hacia una comprensión más profunda de Dios, que necesariamente ha de ser una conciencia cada vez más aguda de la fundamental incapacidad del hombre para captar totalmente la total alteridad o trascendencia de Dios. (pág. 121)

En el caso del cristianismo, como la autora menciona, la iluminación presupone el camino salvífico que parte de la ignorancia y el pecado hacía la vida espiritual, pero, si bien este camino no puede quedar exento de penetración a otro tipo de oscuridad, que, en este caso, es representada con una falta de comprensión en la conciencia del hombre ante lo divino. Ante ese sentido de trascendencia hacia Dios, el entendimiento humano se torna insuficiente (no se puede ver cara a cara a Dios), y se comprende que, aunque el camino tenga como fin llegar Dios, esta experiencia de vivirlo, de «verle», no puede ser posible por las facultades comunes, por más esfuerzo que estas ejerzan. La potencia iluminativa se presenta tan desbordante que enceguece y al mismo tiempo, paradójicamente, libera la visión interior, en donde a partir de la oscuridad y de la ceguera, se

vislumbra lo invisible a la mente y a los sentidos, trascendiendo en esta visión a todo conocimiento humano establecido.

Ante todo esto que hemos venido mencionado, la intuición, con todas las cualidades que le son propias es junto la experiencia extática, una vía o acceso hacia lo trascendente. Sea cual sea el extremo temporal o espacial dentro de la historia del ser humano, la intuición, al igual que el éxtasis, son estados de una conciencia de distinto orden al que el ser humano vive de forma constante. Haría falta la detención, la suspensión de las facultades cognoscitivas tradicionales, para inspirar al ojo interior, al ojo del corazón, a aquel salto espontáneo, al instante en donde lo eterno, lo infinito y lo absoluto se fusionan en el interior del Yo. Este es el despertar de la ilusión del ego, el vuelo del chamán, el entusiasmo de todo místico que habita en lo más profundo de cada ser humano.

SEGUNDA PARTE

1. VÍA MÍSTICA

1.1 La pregunta por lo místico, ¿qué es?

«Tres cosas nos impiden escuchar la Palabra eterna. La primera es el cuerpo, la segunda el número, y la tercera el tiempo. Si estuviéramos libres de estas tres cosas, viviríamos en la eternidad y en el espíritu, solitarios en el desierto escuchando la Palabra eterna... Oyente y oído son uno en la Palabra eterna»

(Maestro Eckhart)

Hacer una definición del término “mística” lleva, de por sí, un problema incrustado de significaciones e, incluso, usos diferentes de la palabra; como fenómeno de la experiencia humana se ha desarrollado a lo largo de la historia en diferentes tiempos y espacios, así que podemos observar que el empleo de la palabra corre en diferentes culturas y tradiciones. Por ejemplo, desde la Grecia antigua con el platonismo y posteriormente en el neoplatonismo, el periodo medieval del cristianismo, especialmente en la mística cristiana, en las corrientes del pensamiento hinduista o budista en las experiencias y técnicas extáticas, en algunas técnicas arcaicas chamánicas, o bien, hasta el empleo de la palabra en la llamada “mística salvaje”, es decir, fuera de los contextos espirituales o religiosos con los que usualmente se le ha vinculado. Sin embargo, dicho fenómeno contiene en sí cualidades sustanciales que hacen abogar no por una definición cerrada y única, sino por enunciar aquellas características esenciales que hacen que algo pueda ser llamado «experiencia» mística, pues, ante todo, se trata de algo que «vive», «experimenta» el ser humano.

Así, podemos indicar que la mística, en primer lugar, es y refleja una experiencia de orden distinto al que brindan los sentidos y la razón, facultades que han constituido la condición humana, es decir, hacen «ser» al humano. Esta experiencia de orden distinto tendrá un propósito igualmente

distinto al que dichas facultades comunes persiguen, pues, tanto los sentidos como la razón, buscan la constitución del conocimiento de lo que hemos llamado realidad. La experiencia mística, por su parte, es extra-ordinaria, fuera de las formas determinantes en las que se desenvuelve el ser humano en «su» realidad, en «su» mundo; enfatizando en el «su», la referencia a lo que le es propio, lo que le pertenece tanto ontológica como epistemológicamente. Lo extra-ordinario de la experiencia mística se encuentra justamente en la aprehensión de algo que sobrepasa lo extenso, que está limitado al orden de lo estructurado por medio del conocimiento que la ciencia ha dictado y enjuiciado como el fundamento de lo real.

Aquello extra-ordinario, será el propósito de dicha experiencia y será enmarcado en el rastreo de la significación que la palabra denota:

«Místico», en las lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystikos*, que significaba en griego no cristiano lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado (*mystes*) se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos. Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tienen en común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas. (Velasco, 2003, pág. 19-20)

Este significado en torno a lo misterioso denota un primer sentido sobre la experiencia mística, pues desde la tradición hermenéutica de la antigüedad, designan una verdad revelada por Dios, la cual, se mantenía en pleno secreto. En este sentido, aquello que se da como por una suerte de «mensaje» del dios al que experimenta el misterio es perteneciente a otro mundo, ajeno a lo propio de la razón o de los sentidos; ni la boca ni los ojos, pueden abrirse ante lo que se recibe, por ello, las expresiones de dicho mensaje recaen en la interpretación simbólica. Ahora bien, ya en el contexto cristiano, el misterio se vuelca hacia lo incomprensible al intelecto humano y hacia una verdad oculta a los sentidos corporales y, por tanto, hacia aquello fuera del mundo humano. Ese

otro nivel de la realidad, del que deviene lo misterioso, cobrará múltiples nombres: lo sagrado, lo divino o lo trascendente, aunque lo importante en ello es posicionarlo fuera de los límites de la comprensión humana.

La mística, en este sentido, será la «vía» o «camino» hacia un «contacto» íntimo con aquello otro que se escapa al mundo ordinario. Si hablamos, por tanto, de la posibilidad de acceso o contacto a lo otro, habrá que preguntarnos si ese camino se busca, se hace, o se revela; pero la respuesta no es nada sencilla, pues, así como es de polisémica la palabra misma, las formas en las que se llega a estar en el camino son variadas. En la historia que se ha escrito sobre la mística se habla de éxtasis, Gracia, prácticas y rituales, revelación o visión, pero fuese una u otra la vía, en cada una de ellas, el contacto es lo que permanece en esencia. Una suerte de «unión» (ya sea por disolución, integración o identificación), en aquello extra-ordinario de la vida, por medio de un proceso que contiene dentro de sí momentos específicos en cada persona que recorre dicho camino.

Y hablamos de proceso, justamente por las significaciones o productos que dicha experiencia deja en el ser humano, pues no todo lo que suele entenderse como experiencia en un «fuera de» o un «fuera de sí», es una experiencia mística. Podríamos decir que, por ejemplo, el éxtasis es un momento de la experiencia mística, pero no todo éxtasis lleva a la experiencia mística, o que no toda intuición es experiencia mística.

Al respecto Isabel Cabrera (2006) comenta:

Si esta experiencia -usualmente puntual- no se concibe como parte de un proceso con momentos antecedentes que son clave para su surgimiento y significación no tiene por qué considerarse, en el sentido aquí expuesto, como una experiencia mística. La vivencia de unión, identificación o disolución es solo parte del proceso y no la totalidad del mismo, un corazón que no podría latir sin sus órganos. (pág.12)

Y es que el complejo de dicha experiencia no se limita a la vivencia de un solo momento, por ejemplo, el asalto o el arrebató que sufren algunos místicos, en el cual, realizan un cambio de posición en la conciencia de su Yo particular hacia aquello que se empieza a contemplar, sino que

en la experiencia se avanza hacia el encuentro, hacia el contacto e identificación con aquello en lo que se hace conexión, pasando por un re-conocimiento de aquello que parecía oculto, la vivencia de la unificación, el regreso al estado natural y, por supuesto, el producto o la significación de la experiencia, lo cual resulta de suma importancia, pues, además del proceso, como punto medular de la mística, la significación del que regresa de dicha experiencia crea un estado de «transformación» del yo y, por tanto, de la Vida. Siguiendo con el estudio de Isabel Cabrera (2006, pág. 12), esta sugiere que la experiencia mística tiene al menos cuatro momentos específicos y claros: a) los inicios, b) la fase negativa, c) la fase positiva y d) el después. En su conjunto, estaríamos hablando de una experiencia completa del fenómeno místico, vivencia plena⁴⁰ que trae consigo un conocimiento en y de una región distinta: lo trascendente.

Comencemos examinando y analizando lo referente a la primera fase o momento: los inicios. Esta fase está en relación con la pregunta que nos hacíamos previamente, pues indica el cómo llega, en forma de una suerte de señal, llamada o incluso aviso, un sentimiento extraño que asalta la conciencia del ser en donde se inicia la experiencia mística. Este sentimiento comúnmente se conoce como «desasosiego», es decir, una falta de tranquilidad, un sentimiento que se hace presente en quien lo experimenta, aquello ajeno al orden en el transcurso en el que comúnmente discurre la vida y que puede relacionarse con un acontecimiento que irrumpe en el flujo del tiempo y el espacio:

[...] el proceso parece iniciarse con una experiencia profundamente conmovedora: un dilema moral hiriente, como en el caso de la *Gita* o del *Libro de Job*; la cruda patencia del sufrimiento, la vejez y la muerte, como en el caso del Buda; el declive del imperio y el advenimiento del fin de los tiempos en la mística del desierto y, en un sentido más positivo, pero igualmente conmovedor, la urgencia de Eckhart por entender a Dios o la pasión amorosa que mueve a Juan de la Cruz. (Cabrera, 2006, pág. 12)

⁴⁰ Unidad completa del fenómeno y la experiencia en la vivencia integral, tal como Panikkar lo ha expresado; sobre esto se hablará en la parte subsiguiente con mayor amplitud.

Lo que muestran estos casos, aunque parezcan aislados, es la descolocación de un sujeto en el contexto en el que se desenvuelve con normalidad, mostrando un desconcierto a lo que vislumbra como extraño, tanto en su entorno externo, como en su interior. Cabe mencionar que este tipo de asaltos no se dan en forma privilegiada: el ser humano está en constante desencuentro con su contexto y en su interior, pero no logra una detención y atención en ello, suele pasar de largo, ser ignorado por la misma voz de la razón que trata de ordenar lo que parece caótico, buscando inmediatamente soluciones a las fracturas en respuestas lógicas e, incluso, moviendo a la voluntad humana hacia el avance y resolución de lo que se presenta como problema. En cambio, el que llega a detenerse en el vivenciar aquella ruptura de la realidad, crea una apertura hacia la comprensión, no lógica, sino vivencial de aquella incertidumbre, el místico detiene el flujo de la cascada del tiempo y el espacio y mira de cerca el agua con la que está siendo atravesado.

Esto permite entrar en el segundo momento, la fase negativa. La mente, con todas sus herramientas busca la solución ante la presencia de una problemática, por lo cual, la detención ante un momento de descolocación parece no efectivo, pero, en el caso de los sujetos que viven la experiencia mística, este silencio de la mente, apertura, e, incluso entrega al estado que se vive, suele generar dolor, un dolor que, si bien puede ser físico, es un dolor en alma, en el interior. Y es que el silencio de la mente es difícil, en el proceso se tiende a generar un desapego a las cosas; el místico calla todo lo que está dispuesto en nuestro mundo y que se tiende a presentar como soluciones a los conflictos internos, lo cual, pareciera ser una suerte de calma, aunque en apariencia, pues esta solo satisface al cuerpo, engaña a la mente e imposibilita al alma al despertar de su propia potencia iluminativa de contacto y conocimiento de lo superior.

Nuestra mente, en cambio, repele al sin sentido que dicho enfrentamiento de alejamiento al mundo ilusorio traería consigo, pues, nos preguntamos, ¿quién, al reconocer que su Yo cuando entra en crisis debido al asalto de insatisfacción ante los placeres del mundo, ante la carencia que

la razón presenta como vía resolutive ante los conflictos, no sufre o se hiere? Este es el momento de desgarrar, de duda y angustia que se presenta como obstáculo para la superación del conflicto mismo, que se muestra como una etapa larga y agonizante, pues, la calma ante ello, ya no dada por el mundo externo, tendrá que ser vencida, conquistada y significada mediante un esfuerzo interno, inclusive, virtuoso, que parte de una oscura ignorancia hacia el conocimiento de aquello divino, sagrado o trascendente, en donde el reconocimiento de aquello será lo verdaderamente liberador.

Por ejemplo, esto puede verse reflejado desde la mística hinduista en donde ante:

[...] el origen del mal y el sufrimiento a la ignorancia y al apego; Krishna insiste en la *Gita* que Arjuna debe despegarse de su acción y acompañar sus actos a la manera de un espectador más bien que a la manera de un actor y, a la vez, busca que Arjuna comprenda que el mundo de las dualidades (alegrías y tristezas, guerra y paz, vida y muerte) no es sino una ilusión que hay que trascender. Tanto el ser individual (*Atman*) como el ser absoluto (*Brahman*) están más allá de estas dicotomías, y este peculiar conocimiento requiere para su obtención el desapego. (Cabrera, 2006, pág. 13)

Lo anterior señala que, en la fase negativa de aquietamiento de la mente, la acción queda de igual manera pausada, para dar paso a la vivencia de aquella descolocación del Yo, para que este, por ejemplo, insista más bien, en la contemplación de la no dualidad, como es el caso de la mística hinduista. Es decir, ante las vicisitudes que el mundo efímero contiene, ante el desasosiego del flujo de sucesos puestos en la vida, queda el camino de la contemplación, no estática sino, aprehensiva en la visualización del cómo es que aquel caos del mundo, es aparente e ilusorio y que, el conocimiento de los fundamentos, rebasan el mundo dinámico que parten de un principio de orden superior que es *Brahman*, de donde todo deviene y a donde todo va.

El estado en el cual se genera dicho conocimiento es justamente el de la experiencia mística, en donde esta fase negativa es todo un proceso de alejamiento a la valoración de, por ejemplo, la felicidad sobre la tristeza o la riqueza sobre la pobreza, quien re-conoce que la valoración es mera ilusión, y que en realidad no existen dualidades sino complementos de un gran principio que lo contiene todo en perfecta armonía, ha de esforzarse tanto en el aquietamiento de mente la cual

tiende a sobre poner una cosa sobre la otra, a separar y determinar la vida, y, al aquietamiento de la acción que busca que dicha valoración se produzca de forma efectiva sobre los actos humanos. Dicho proceso crea en el ser de la experiencia un desgarramiento de todo lo constituido hacia una visión de integración, lo cual, repetimos, no puede sino ser doloroso y difícil, pero al tiempo de fortalecimiento que supere la duda y la confusión.

Otro ejemplo que evidencia la fase negativa es ya en la mística cristiana, específicamente en el caso de San Juan de la Cruz:

[...] no es casual que Juan de la Cruz hable de “subida” o de “noche oscura” y en sus comentarios en prosa sólo comente la fase negativa, e insista una y otra vez en los obstáculos que han de vencerse para lograr el *oscuro entendimiento* de Dios. El monje tiene que desnudarse de todo: sus apegos sensibles y sus apegos intelectuales y someterse a un largo proceso de purgación y purificación. (Cabrera, 2006, pág. 15)

Este es el ejemplo más claro de ver a la experiencia mística como un camino o vía de preparación, para un tipo de conocimiento distinto al de los sentidos y la razón, pues tal como se señala, la fase negativa de dicha experiencia es el silencio de lo sensible e intelectual, por tanto, dicho camino, no se encuentra en algo externo al ser humano, sino en el interior. Aquella “noche” que atraviesa es justamente el indicativo de enunciar por medio de la palabra y la analogía todo aquello que hierde y lastiman al alma, todo aquello que está más que lejos de tocar a la superioridad de Dios. La noche oscura viene a ser el desapego al mundo de la vida y de la muerte, una etapa dolorosa que hierde, pues en ella se contempla y se vive una transmutación del mundo; el paso de la oruga, encerrada en la oscuridad de su propia crisálida, misma que aparenta protección y calidez, a la liberación de la mariposa en el extender de sus alas.

San Juan de la Cruz expone esta fase negativa de manera ejemplar en su más conocido poema: *La noche oscura del alma*, del cual citamos los siguientes cantos:

En una noche oscura, con ansias, en amores inflamada, ¡oh dichosa ventura!, salí sin ser notada estando ya mi casa sosegada.

(1960, pág. 632)

8

Quedéme y olvidéme, el rostro recliné sobre el Amado, cesó todo y dejéme, dejando mi cuidado entre las azucenas olvidado.

(1960, pág. 6)

En el primer canto, el santo nos está llevando al “camino estrecho” que atraviesa el alma al salir de sí misma, lo cual, vincula con aquella metáfora de una “noche oscura”, “la noche de los sentidos”, “[...] dice (el alma)⁴¹ que este salir de sí y de todas las cosas fue una noche oscura, que aquí entiende por la contemplación purgativa, como después se dirá, la cual pasivamente causa en el alma la dicha negación de sí misma y de todas las cosas” (San Juan De la Cruz, 1960, pág. 634). Lo anterior implica una suerte de muerte a las ataduras tanto físicas como mentales, es esa descolocación de la que veníamos hablando, cuando el Yo ha de entrar en camino tan angosto de contemplación casi aquietante, deteniendo el flujo de su actuar y de su conciencia, llevando al alma un «sosiego», dispuesto ahora a la unión con lo que le trasciende, con el Amado, con Dios. Esto genera así, esa purificación, una limpieza pulcra de todo lo que la carne pide, en tanto pasiones y apetitos, pero también, de lo que la mente exige, esa misma negación del instante en que se fractura el Yo.

Este proceso dentro de la experiencia mística, en donde “esta casa sosegada” implica limpieza profunda, es la salida de aquello que sean puesto en el camino espiritual de los que han empezado a cultivar a Dios en su corazón, de aquellos que han ido despojándose de los vicios tales como la soberbia, avaricia o lujuria, siendo esto que parte de dicho proceso que se manifiesta ahora, en esa quietud, en la contemplación pura, aquietante en el instante, que desgarrar todo lo ya constituido del mundo imperfecto en el que desenvuelve el ser humano, por lo cual, esto resulta

⁴¹ Paréntesis agregados por el autor de la presente investigación.

doloroso dentro de esta vivencia de un momento previo a la perfecta unión con Dios, desgarró que es sentido como toda una «noche oscura», de aquí la experiencia extra-ordinaria de la experiencia mística: la trasmutación del tiempo y el espacio y, por tanto, del complejo ser del ser humano:

[...] la una noche o purgación será sensitiva, con que se purga el alma según el sentido, acomodándolo al espíritu; y la otra es noche o purgación espiritual, con que se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodándole y disponiéndole para la unión de amor con Dios. La sensitiva es común y que acaece a muchos, y éstos son los principiantes, [...]; la espiritual es de muy pocos, y éstos ya de los ejercitados y aprovechados [...]. (San Juan De la Cruz, 1960, pág. 648)

De la primera etapa de la vivencia de esta «noche», la que corresponde al aquietamiento de los sentidos, es la que se puede vincular con mayor exactitud a la fase negativa, pues en ella, el que sea puesto en el camino, no ha de encontrar en el mundo de lo corpóreo, ya alguna satisfacción, todo le resulta “terrible y amargo”. Se trata de un estado en el que «Yo particular», ha de comenzar a despojarse de aquello a lo que está más atado, al cuerpo, pues una suerte de “sinsabor y sequedad” dolorosa nace de su propio interior, llegando incluso a un extremo en el que la misma búsqueda y camino espiritual le resultan poco apetecibles, es un estado de total desconsuelo y melancolía. Y es que, tal como indica el santo: “[...]la causa de esta sequedad es porque muda Dios los bienes y fuerza del sentido al espíritu, de los cuales, por no ser capaz el sentido y fuerza natural, se queda ayuno, seco y vacío. Porque la parte sensitiva no tiene habilidad para lo que es puro espíritu [...]” (San Juan De la Cruz, 1960, pág. 651). Es decir, esta fase negativa, en el caso propio de San Juan, ha de traducirse en una trasmutación del ser humano, del sujeto puesto en el camino, en la experiencia.

Resultado de dicha trasmutación y vaciamiento, será llegar a “reclinar el rostro sobre el Amado”, aunque esto resulta, en dicha «noche», casi imposible de vislumbrar, pues: “[...] padecen los espirituales grandes penas, no tanto por las sequedades que padecen, como por el recelo que tienen de que van perdidos en el camino, pensando que se les ha acabado el bien espiritual y que

los ha dejado Dios” (San Juan De la Cruz, 1960, pág. 653). Sin embargo, el camino ha de llegar más allá en la cima del monte, a la perfecta unión con Dios, en donde incluso el alma se disuelve, en el acto del total abandono en Dios, lo cual ya nos estaría llevando a la siguiente etapa, la positiva. Antes de entrar en el análisis de esta fase, citemos otro poema de este santo para reforzar lo que hemos venido explicando, en donde San Juan De la Cruz, pone de manifiesto la experiencia extática de desapego, integración y aprehensión de la siguiente forma en su poema titulado, *Llama de Amor Viva* (fragmento):

1
¡Oh, llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
rompe la tela de este dulce encuentro.

2
¡Oh, cauterio suave!
¡Oh, regalada llama!
¡Oh, mano blanda! ¡Oh, toque delicado
que a vida eterna sabe
y toda deuda paga!
Matando muerte en vida la has trocado.
(2003, págs. 23-24)

El “herir del alma en su más profundo centro”, expresa aquella descolocación con la que hemos venido insistiendo, rompe con lo establecido, tocando, rasgando y penetrando hasta la interioridad del ser que vive la experiencia. Dice, el santo, “que tiernamente hieres”, porque a pesar de que la experiencia es plenamente dolorosa, provoca en el entendimiento, en el centro mismo del alma humana, la liberación expresada por medio de una ternura que anhela y siente al tiempo un “dulce encuentro”; la conexión entre el yo particular y el yo universal, criatura y Dios en total identificación. Aunque cauterio, cauterio es y quema y arde al contacto con la carne, lleva a la cura,

sella la herida, provocando la detención de la infección (ignorancia, apegos, ilusiones) que se propaga por el ser, por ello, suave se torna su aplicación. La fase negativa con todo y el sufrimiento que parece llevar a un vacío, a la nada o al abismo, nos coloca frente al tercer momento de la experiencia mística, a la transformación de todo lo que ahora yace muerto, en lo vivo en sí, la etapa del amanecer.

Hemos indicado que la fase negativa es la más larga de la experiencia mística, de ella se ha corrido mucha tinta a cargo de los mismos místicos por medio de la poesía, la metáfora y la analogía, medios por los cuales se puede llegar a hablar del camino preparatorio hacia el «reconocimiento» de lo superior, en cambio, el proceso que continúa con la llamada fase positiva, la cual va a crear la significación a la vivencia, cosa que no hará a la mística ser algo vacío, sin sentido y lejos de ser también, un estado de mera evasión de la realidad, o un mero estado alterado de la conciencia. Sin embargo, y, aunque parezca paradójico, la expresión de este momento parece solo caber en el silencio. “Lo que ocurre en la fase positiva es esencialmente inefable y la idea no es describirlo, sino vivirlo y, en todo caso, enseñar a otros el sendero que podría llevarlos a experimentarlo de manera personal” (Cabrera, 2006, pág. 17). ¿Cómo poner en palabras la experiencia ya no solo de contemplación sino de unificación? El mismo lenguaje expresa determinaciones de relaciones lógicas, pero en la disolución, no hay dos, ni uno, no hay palabra ni verbo, solo se es.

Esta es la superación a la dualidad de la que habla el hinduismo, el místico, no se distingue con cosa alguna del mundo y, aunque pareciera estar al borde del abismo, disuelto en cada partícula, situado en lo más negro de la noche, emana de sí, una potente luz que genera una nueva visión de todo lo oculto por las terribles sombras que genera la mente. Ante ello, cabe mencionar que la experiencia en este caso, se vuelve personal, es decir, es única en cada persona, que si bien, lleva a la disolución e integración de la conciencia particular a una universal, la experiencia será única

y distinta en cada ser, pues se trata de una vivencia propia, por ello, las formas en las que se pretenda expresar partirán del contexto mismo en que dicha experiencia se viva, por ejemplo: “[...] parece claro que para los budista lo que predomina es la paz y la calma; en Job, en cambio, vemos aceptación, en Juan de la Cruz se habla del reposo y el olvido que deja el encuentro con lo amoroso y Eckhart sugiere una vivencia de íntima libertad” (Cabrera, 2006, pág. 18).

Ahora bien, si en este momento la razón queda disuelta, una de las formas en las que se puede decir algo respecto a esta fase es la señalización, el apuntar hacia aquello por medio del lenguaje, pero en este caso del lenguaje simbólico, por ello, la poesía se vuelve el medio clave para poner de manifiesto aquella vivencia unitiva. No es gratuito que la mayoría de los místicos sean al tiempo poetas, siendo este arte, no un discurso sobre conocimientos, sino una revelación del ser.

Pongamos de ejemplo la poesía de Sri Aurobindo, en donde la práctica espiritual, sirve como medio de contacto entre la conciencia humana y la divina. En su poema *La Luz Dorada* (2003), hace evidente la fase positiva en la experiencia mística:

La dorada Luz

Tu dorada Luz descendió a mi cerebro
y tocados por el sol los grises salones de la mente se volvieron
una lustrosa réplica del plano oculto de la Sabiduría,
una calma iluminación y una llama.

Tu dorada Luz descendió a mi garganta,
y toda mi habla es ahora una melodía divina;
un canto de alabanza a Ti mi única nota;
mis palabras están ebrias con el vino del Inmortal.

Tu dorada Luz descendió a mí;
aniquilando mi vida con Tu eternidad
ahora se ha convertido en Tu templo
y todas sus pasiones apuntan sólo hacia Ti.

Tu dorada Luz descendió a mis pies;
mi tierra es ahora Tu tablero de juego y Tu sillón.
(En: Sri Aurobindo Ashram, 2003, pág. 26)

En el poema se «Señala» justamente el momento en que el místico vive la unión, en que la Luz Dorada, entendida a esta como la misma divinidad, el Ser; lo que toca el interior del yo, iluminado lo que la mente nubla y llevando al ser de la experiencia a la Sabiduría, pues no es conocimiento en el orden de lo racional, sino como una “melodía divina”, algo no hecho y obtenido por causa del ser humano, sino trascendente al mundo de los fenómenos y que es, por tanto, inefable, ¿cómo poder enunciar por el lenguaje común la Inmortalidad y la Eternidad? Esto representa el toque iluminativo en la conciencia del sujeto de la experiencia.

La etapa final que se ha nombrado como «el después», es, como dice Cabrera (2006), “tan solo una insinuación final, a veces más explícita, a veces menos, pero parece importante porque el proceso místico tiene un final y no se prolonga para siempre” (pág. 19). Como hemos mencionado, la experiencia mística, antes que otra cosa, es un cambio de posicionamiento del Yo particular; un movimiento interno que si bien, nos coloca en un «camino», o «vía», estos no se vivencian eternamente, es decir, el proceso se vive una única vez o repetidas ocasiones, pero la unión, identificación o integración es en el instante. Esto nos lleva indicar que todo proceso místico es un estado de posibilidad ontológica y epistemológica de orden superior, que lleva al contacto con lo trascendente, por lo cual, quien lo experimenta logra ser y actuar como un mediador, un ser humano que ha adquirido la doble visión; la que conoce el mundo del movimiento y lo precedero y quien re-conoce lo permanente e inmutable aún en lo finito.

La última etapa, por tanto, no es sino aquella transformación en la vida misma del místico, la cual pasa a enfocarse en una vida contemplativa y meditativa, pues muchos de los místicos, a partir de la experiencia han comprendido el significado del desapego, ya no buscan placer alguno, méritos y honra; han de detener ahora la vida en el contacto íntimo con cada una de las cosas en su plenitud, ya no en busca de una utilidad material beneficiosa, sino en busca de lo divino; una

aprehensión distinta del mundo y de la vida. Esto da pie a que además de la contemplación, la práctica de la vida espiritual se haga efectiva, la cual estaría dispuesta al amor al prójimo, a la compasión, y a una ética en donde se identifique al otro como igual. Por ejemplo, el visionario yogui indio Swami Sivananda indica respecto a la vida contemplativa:

Si quieres escapar a los sufrimientos y aflicciones inherentes a la rueda de muertes y renacimientos (*samsara*), debes dedicarte a la meditación: es la senda que conduce a la divinidad. Es el camino real al reino de Brahman: es la escala misteriosa que va de la tierra al cielo, del error a la verdad, de la oscuridad a la luz, de la pena a la alegría, del desasosiego a la paz, la de la ignorancia al conocimiento, de la muerte a la inmortalidad. La meditación nos conduce al conocimiento del Sí, es decir, a la paz eterna y la felicidad suprema. Nos prepara para la experiencia integral del conocimiento intuitivo directo. (En: Whiltall, 2000, pág. 39)

La cita anterior, nos lleva a lo que venimos argumentando respecto de las vías de acceso al conocimiento de tipo trascendente, en donde aquella intuición, entendida como una facultad propia del ser humano que genera un conocimiento directo de una realidad otra, es parte fundamental dentro de la experiencia mística, con lo cual, podemos entenderla como una experiencia envuelta en un estado que «mira», a través del ojo interior a la compleja y completa realidad de una forma integral, siendo el místico testigo de esta verdad última. Este proceso, como hemos visto, conlleva fases o momentos determinantes para la obtención del conocimiento trascendente y, por tanto, para la transformación, lo cual es el producto más tangible de toda mística, de este fuera de sí o estado extático. Algo importante a señalar es que si bien, se habla de la transformación del yo particular, comúnmente las concepciones previas que el ser de la experiencia tenía sobre lo divino o sagrado, son de igual manera transformadas, pues aquello que parecía trascendente se torna en lo inmanente, al grado de encontrar la divinidad en el sonido del aleteo del ave.

Una definición proporcionada por Velasco (2003) parece integrar los puntos que hemos enunciado respecto al qué de la mística:

[...]con la palabra «mística» nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión - cualquiera que sea la forma en que se la viva-del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu. (pág. 23)

Sin embargo, faltaría resaltar y destacar que lo anterior, sin un resultado de transformación radical de la realidad, y, por tanto, de la Vida misma, porque no es otra cosa a la que nos integramos, sino a la Vida en su más sublime esencia. Es propósito del apartado siguiente analizar y referenciar a la experiencia mística con la experiencia de la integración total a la Vida, pues, a partir de ello ha sido posible, crear teorías nuevas en torno al conocimiento, a la idea de ser humano e, incluso, a la formulación de nuevas cosmovisiones dentro un pensamiento de orden distinto, obtenido por el lenguaje simbólico.

1.2 La experiencia total de la Vida.

«No todo ser humano es medianamente inteligente o normalmente sano; no todos los hombres son ricos, buenos, educados, etcétera; pero todos están vivos y tienen la posibilidad de darse cuenta de ello»

(Panikkar)

Hemos explicado y argumentado en el apartado anterior que el aspecto medular de la experiencia mística, y de la mística en general, requiere de una transformación en y de la vida del ser que vivencia dicho estado, generando así una forma nueva de ser y estar en el mundo a la cual pareciéramos ajenos, pues, detenernos en la contemplación de lo inmediato, de lo que tenemos frente a nuestros sentidos y facultades, aparenta una total pérdida de tiempo, algo innecesario y, sobre todo, sin utilidad. Esta forma es en la que comúnmente se desarrolla el actuar del ser humano, pues en lugar de la contemplación opta por la posesión utilitaria de todo lo externo a él; trata de tomar de suyo algo que ni alcanza siquiera a conocer o comprender en su plenitud. Ante ello, la experiencia mística rescata innegablemente esta suerte de atención a los detalles, se detiene en el momento preciso, en el instante al que ya hemos apuntado en apartados anteriores. La experiencia mística, por tanto, resignifica lo que hemos llamado realidad, pero también lo que es la vida fuera de una utilidad materialista e intelectual de lo externo, fuera de los horizontes del tiempo y espacio para, así, pasar al despertar de una conciencia particular (*ego*) a una conciencia universal (trascendente).

Ante ello, la experiencia mística resulta una vía de acceso hacia una resignificación de la realidad y, por tanto, de la vida misma, por la cual y en la cual, encontrará una identificación. La vida pasa a ser espejo e imagen del que «mira» con el ojo interior, del que se detiene ante el flujo constante del movimiento y cambio, de aquel que logra silenciar la mente, porque la mente será lo que nos haga crear un sinfín de interpretaciones que buscan ser objetivas, es decir, hacen de la vida juicios, determinaciones, creencias que parecen ser tangibles, pero que no son más que

imposiciones conceptuales que crean una estructura ontológica y epistemológica aparentemente segura en la que el ser humano parece que pisa con demasiada firmeza, gobernando tierras superficiales y creando laberintos sin salida a la libertad de su ser gracias al apego que dicha actitud conlleva.

Por el contrario, el místico que ha regresado de la etapa final de la experiencia ha trasmutado no solo su ser, sino el ser mismo. A partir de ello., bien podríamos atender al concepto de mística que Raimon Panikkar (2005) argumenta a favor de una experiencia de integración al aquí y al ahora de la realidad:

La experiencia de la Vida podría ser la definición más breve de la mística. [...] Se trata de una experiencia completa y no fragmentaria. Lo que a menudo pasa es que no vivimos en plenitud porque nuestra experiencia no es completa y vivimos distraídos o solamente en la superficie. De ahí que la mística no sea el privilegio de unos cuantos escogidos, sino la característica humana por excelencia. (pág. 19)

Y es que, ante lo que señala el autor, ¿no es la vida misma lo que se nos presenta de forma más próxima?, ¿No es a la conclusión que el mismo Descartes llegó con su duda metódica? El *Cogito, ergo sum*, no es más que la afirmación de la vida, es el despertar de la conciencia intuitiva de estar en el aquí y ahora, de un presente que identifica a la existencia con el murmullo que la mente (pensamiento) hace para saberse estar vivo, pero que se hace efectivo en el mismo acto del vivir, en toda y cada una de las vivencias que han sido, que son y que serán; por tanto, se trata de una experiencia total y plena de esta, es decir, en donde: “esta Vida se «experiencia» a sí misma, y cada uno de nosotros participa en esta experiencia con mayor o menor claridad y profundidad” (Panikkar, 2005, pág. 24). Por ello, no estamos hablando de enumerar sucesos e indicar “esto es mi vida”, sino para indicar “se es Vida”, y yo participo de la Vida en cada una de sus formas de manifestación, en todas sus dimensiones.

La experiencia mística estaría apuntando a la aprehensión del contenido de la realidad que pareciera estar en el exterior, en un «fuera de», pero que en realidad se contiene en un sí mismo, en el interior sustancial que cada ente posee, creando así una identidad suprema entre el «Yo» y la Vida: “La mística como experiencia de la Vida apunta tanto al genitivo objetivo como al subjetivo: la experiencia (que tenemos) de la Vida tanto la experiencia de la Vida (que está en nosotros)” (Panikkar, 2005, pág. 20). Por ello, el místico se puede identificar plenamente con todo lo existente, con la tierra o con el cielo, con las flores, con el sonido de la brisa sobre el mar, con los símbolos o con cualquier otra cosa puesta en la existencia que señale lo otro; es esta la consustanciación⁴² del pensamiento filosófico-teológico, la más pura identidad sustancial. Por ello, añade el autor, esta experiencia no es algo que sea privilegio de algunos, sino que está en potencia en todo ser humano, en tanto participación de la Vida.

En esta visión, en torno a lo que es la experiencia mística, hay que atender la forma del sentido antropológico al que se está vinculando al ser humano; nos estamos refiriendo a una antropología tripartita que, como dejamos ver en el primer capítulo de la primera parte del presente trabajo, está conectada, desde los periodos de la filosofía clásica y neoplatónica, necesariamente con la noción del alma particular. Es decir, el alma, concebida como una facultad dispuesta en el ser humano de orden superior a las facultades comunes, razón y sentidos, posibilita en el ser humano el acceso, o por lo menos contemplación, a lo trascendente al entenderla como una forma manifiesta devenida de la Unidad y encarnada en el mundo sensible. Por ello, se menciona que esta tenía una suerte de

⁴² “Es el término consagrado por el Conc. Niceo (325) e incluso en el Símbolo para expresar la unidad sustancial del Hijo y del Padre. Distintos por relación (Paternidad-Filiación), tienen la misma naturaleza o esencia (*ousía*) no solo específicamente sino numéricamente: la esencia del padre y del hijo son una sola”. (En: Parente, et. al;1955, pág. 87). Se utiliza del término en el sentido de que la palabra hace referencia a la identificación de una esencia o naturaleza única contenida en cada cosa existente en tanto que estas son emanación de un primer principio, ya sea por creación, emanación o devenir. Ello posibilita crear una identificación esencial o sustancial y hacerse uno con el otro.

niveles, uno vinculados más al cuerpo y otro, el superior, vinculado a lo intangible trascendente de lo cual es engendrada.

Sin embargo, la actividad del alma, desde las teorías mencionadas, está aún vinculada con lo intelectual y lo sensible, lo cual hace que no logre una trascendencia satisfactoria, ontológica y epistemológicamente, hacía lo superior, sino que, más bien, alcanza solamente una mera contemplación. Una antropología tripartita tendría que venir a sumar un elemento que se integra al alma del ser humano, el espíritu. “El hombre es antes un *espíritu encarnado* que un viviente racional, un animal *espiritual* se podría decir si *anima* es interpretada según su etimología indoeuropea (*aniti*, él respira; *anilah*, soplo). *Anima* incluiría entonces el espíritu” (Panikkar, 2005, pág. 19). Es decir, este elemento que se encarna en el cuerpo y encuentra vínculo con la parte más elevada del alma, se presenta como el soplo que anima la vida, o el sentimiento, en términos kantianos⁴³.

El espíritu, por tanto, despertaría no solo a la actividad intelectual del alma, sino a la actividad divina; la vida humana participa no solo a semejanza con la vida divina, sino en identidad en tanto contención del principio supremo vivificador. En esta relación se crea un puente comunicativo en el interior del ser material, permitiendo de manera satisfactoria una transformación, pues hace del místico no solo una imagen refleja de lo superior, sino la imagen misma; este es el elemento que permite la disolución.

⁴³ «El *pneuma* o soplo animador, admitido por la física estoica y que de ella ha pasado a diversas doctrinas antiguas y modernas [...] Este significado perdura aún en las expresiones en las cuales por el E. se entiende “lo que vivifica [...] Pero lo que con este principio vivifica el alma, la materia de la cual se sirve, es lo que confiera aliento finalista a la facultad del sentimiento y lo coloca en un juego que se alimenta de sí y fortifica las facultades mismas de las que procede” (*Crit. Del juicio*, § 49; *Antr.*; § 71 b). En este sentido la palabra E. ha permanecido en el uso corriente, [...] para indicar lo que da vida o, sin metáforas, el significado autentico de alguna cosa» (En: Abbagnano, 1963, pág. 403).

En muchas tradiciones antiguas el espíritu es vinculado con el fuego, una energía interna que arde y purifica y transforma los estados irascibles y concupiscentes apegados al beneficio del cuerpo, en una liberación de estos, para así arribar o descender al en sí puro, al Fuego celestial. Por ejemplo, dentro de la alquimia:

Este fuego era llamado «fuego líquido», «fuego vivo» o «fuego invisible funcionando en secreto». Era considerado la fuerza o principio de generación y regeneración de toda vida orgánica; y también de la materia inorgánica la cual, para los alquimistas, estaba muy viva. Existe un texto que se refiere a esta energía como «el fuego universal y centelleante de la luz de la naturaleza, que lleva el espíritu celestial dentro de ella». (Metzner, 2006, pág. 111)

Esta regeneración en la que se permite el recibimiento del fuego o espíritu, y que se derrama sobre el ser humano, no es más que la experiencia vivificadora, el saberse parte de una fuerza divina, la contención dentro la vida de lo trascendente. El místico, cuando «recibe» y no se cierra a la aprehensión de este fuego que ya está contenido en él, pero bajo el velo de facultades sensitivas o racionales que no permiten su «re-conocimiento», genera en su experiencia una identificación con aquello que vivifica su ser; es decir, reconoce la vida a la cual el espíritu da fuerza, aliento y movimiento, pero también, reconoce aquel fuego en cada una de las cosas puestas en la existencia, en la Vida misma, pues se da cuenta de que el mundo creado, devenido o manifestado, contiene dentro de sí potencia divina.

Pongamos de ejemplo a la mística que en la presente investigación nos ocupa: Hildegard von Bingen, y adelantemos un poco a su análisis y exposición. En su primera visión, narrada en *Scivias: Conoce los caminos* (2003), la mística indocta, como solía hacerse llamar, se apertura al recibimiento del espíritu y señala que:

[...] Del cielo abierto vino a mí una luz de fuego deslumbrante; inundó mi cerebro como una llama que aviva pero no abrasa; inflamó mi corazón y mi pecho, como cuando el sol calienta los objetos al extender sus rayos. Y, de pronto, gocé del entendimiento de cuanto dicen las

Escrituras, los Salmos, Los Evangelios y todos los demás libros del Antiguo Testamento.
(2003a, pág. CIII)



Ilustración 4. Miniatura ilustrativa a la introducción al libro de *Scivias*, *Sobre la primera visión*

En la visión anterior, Hildegard von Bingen indica: “una llama que aviva, pero no abrasa”; es decir, que da aliento vital, que genera la Vida, que activa lo que estaba inactivo, apagado, en las sombras de la ignorancia. Con ello, re-vive e ilumina su entendimiento para la comprensión total de todo lo que en su contexto es creación divina, pues “la experiencia de la Vida (*zoé*), viene a decir San Justino en el siglo II, es la experiencia del dador de la vida —puesto que la vida, el alma, no vive por sí misma, sino que participa de la Vida (En: Panikkar, 2006, pág. 24).

Ante ello, la apertura y cultivo de una antropología tripartita, puesta en el reconocimiento de aquello que parece oculto en el alma del ser humano, es decir, el espíritu, es lo que posibilita la experiencia mística en tanto identificación con la Vida. Para ello, el ser humano deberá procurar dicha apertura por medio de sus actos. En concordancia con la idea de Panikkar, no es que esto solo pertenezca como privilegio de los centrados en su fe, sino que es parte de la misma condición humana y, por ello, podemos decir que todo ser humano puede ser un ser místico en potencia.

En el contexto histórico, por ejemplo, de la misma Hildegard von Bingen, procurar los actos que permitían una experiencia integral con la Vida parecía sumamente efectivo; el monasterio funcionaba como una especie de cueva silenciosa en la cual la mente discursiva no tenía palabra alguna. La vida contemplativa estaba en completa disposición al recibimiento y fortalecimiento del espíritu. La orden benedictina de su época, por ejemplo, procuraba con fervor el silencio interior, cosa que, para nuestros tiempos y contextos de un presente científicista y tecnológico, pareciera ser una forma ajena del propio ser humano y nos complacemos en llamar a estos hombres y mujeres místicas, alejados de la verdad, perdidos en su creencia, o arrebatados en la nada. Pero justamente ocurre todo lo contrario, en dichos estados prácticos, la Vida es vista en su máxima esencia, pues se presenta lejos de distracciones efímeras, de relaciones sin sentido y significado. Es decir, tales estados son lo opuesto a la vida que no es Vida que es, más bien, un cúmulo de sucesos sin novedad alguna, sin algo «extra» que pueda vislumbrar una mirada bifocal (sentidos y razón).

El místico, por el contrario, puede llegar a silenciar la marea turbia:

Cuando se agoten las olas de las emociones, los recuerdos, los arrepentimientos, los deseos, la danza de los pensamientos, cuando se apaguen las luces y desaparezcan las sombras, cuando se caiga el manto de las ilusiones y las vanidades, el monje se encontrará solo y desnudo en el vacío azul. (En: Martínez, V. & Reta, A, 2003, pág. XXXV)

Este vacío, aunque parezca nulo de contenido, es realmente una aprehensión de la totalidad de la Vida⁴⁴, o, como Panikkar lo indica, es el “«toque» consiente de la realidad”. Esto nos estaría indicando que la experiencia mística, no solo consiste en el contacto con parcelas de la realidad, sino en el contacto pleno con la realidad en toda su totalidad, esto es una experiencia «integral», misma que “no es tocada por ninguna interpretación ni intermediario: es pura experiencia, integra, «intocada»” (Panikkar, 2006, pág. 63). Y decimos intocada porque de ello no cabe una «explicación» lógica, racional, ni se puede someter a la comprobación empírica tangible; el místico no interpreta lo que «ve» o «escucha», no busca la causa en la verdad del ser, es decir, en las abstracciones intelectuales a las que el pensamiento pretende llegar para conocer y limitar lo que llama realidad. En cambio, el místico ha de «tocar» la totalidad la realidad, una última, que está más allá de particularidades, que ya es otra, que ya no se piensa, sino que se vive en el instante, se meta-experimenta, es decir, abraza la totalidad de las experiencias humanas.

Este abrazo integral de lo que *es* y *no-es*, hace que brote en el místico una identificación de su ser en el ser subyacente a todo y, además, lo disuelve en el principio de donde deviene el mismo ser, la realidad. Este principio que abraza y es abrazo total, integración pura, puede bien llamarse de múltiples formas, el Todo supremo, el vacío de la Nada, Dios, lo Sagrado, o bien, la Vida, pues, al ver la vida en mí, veo a la vida en lo Otro, y la Vida en sí, tal y como el poeta Arthur Rimbaud (2010), lo pone de manifiesto: “Nos equivocamos al decir yo pienso, deberíamos decir, me piensan. [...] **Yo es Otro**” (s/n). Con estas últimas tres palabras, este gran poeta describe de una forma

⁴⁴En concordancia con el estudio de Panikkar (2006), se habla de una experiencia integral de la vida en tanto que: “El objeto del pensar filosófico es ciertamente la «realidad», que muy a menudo se identifica con el ser. El objeto del pensar conceptual apunta ciertamente a la Verdad (del Ser o realidad) que no vemos, pero que pensamos - como concepto. Pero el término de la experiencia no es un ente abstracto, es una realidad. Pero «realidad» posee todavía una carga conceptual de la que difícilmente se puede liberar. La palabra «vida», en cambio, no puede conceptualizarse tan fácilmente. La realidad la pensamos; la vida la experimentamos directamente -aunque luego podemos y debemos pensar sobre ella. El mismo concepto de vida surge después de la experiencia de nuestra vida.” (pág.63-64).

hermosa lo que es la experiencia mística, ser lo «otro», evidenciando esa disolución del ego, mientras que al tiempo se hace una integración con lo Otro en su totalidad, no como suma de las partes porque ni siquiera se vislumbran partes, sino que se crea en el instante identificación, integración y disolución. Es el «ver» como la lluvia que cae en el mar abierto y se pierde en él, ya no es la lluvia, ni la gota ni el mar, ni el agua, únicamente *es*.

Ahora bien, en el instante de la experiencia mística, este «Yo soy» echa una mirada al interior para identificarse con lo exterior, pero, también, el exterior devuelve la mirada a todo interior y en ello se reconoce. Por ello, algunas formas de la mística parten de un re-conocimiento de lo trascendente en lo inmanente (visión antropocéntrica), y otras, de lo inmanente en lo trascendente (teocéntrica); pero, sea cual sea el punto de partida: asenso o descenso, en algún punto de dicho proceso, inmanencia y trascendencia se disuelven en la aprehensión de la totalidad:

Se trata, pues, en ambos casos, de una experiencia de la realidad completa. La realidad en cuanto tal no tiene partes -pues serían ya partes de la realidad. Podemos, por ejemplo, hablar de una realidad material y otra realidad espiritual; podemos incluso distinguir grados de la realidad si convenimos en un criterio formal de clasificación. Pero todas estas distinciones sobre la realidad son meramente formales, forjadas por nuestra mente, que ella misma es también parte de la realidad. En otras palabras, el místico ni juzga ni divide: solamente ve. (Panikkar, 2006, pág. 69-70)

Pero este «ver», no se queda como ya lo hemos indicado en la mera contemplación, cosa que llega justamente a pasar en tanto que se pondera únicamente al intelecto. Este aspecto se reflejó en las teorías epistemológicas y ontológicas que gradúan la realidad; tal es el caso de Platón y Aristóteles, como lo vimos en el primer capítulo, pues a sus teorías les faltó dar paso al toque integrador. Cosa distinta que vino a mostrar la teoría plotiniana, llamada por ello «mística», cuando la contemplación se supera para dar paso a la integración con el Uno y en donde vemos el reflejo de aquella visión de lo trascendente en lo inmanente y viceversa. La mística plotiniana de igual manera íntegra una antropología en la que el ser humano vislumbra el espíritu (en tanto *nous*), en

su interior, permitiendo un salto epistémico y ontológico que llega a la unión, a la suprema identidad; en el interior de cada ser humano, está contenida la divinidad, esfuerzo del hombre es encontrarla o bien, como diría Panikkar, (2006, pág. 3), *hay un místico escondido en todo hombre*.

A partir de lo que hemos dicho, en la experiencia mística, en tanto experiencia integral de Vida, del Todo:

Se pasa de la intelección de la *pars pro toto* a la intuición de *totum in parte* [...] La flor que el místico «ve» es toda la realidad – en la flor. La flor que el intelectual conoce es parte de la realidad – de la flor. (Panikkar, 2005, pág. 25)

Con ello hemos de indicar que la aprehensión integral de la Vida corresponde a una apertura interna dispuesta al encuentro íntimo al que el ser humano puede aspirar, un encuentro y toque con lo que parece Otro, pero que se disuelve en una identidad unificadora. Esta experiencia no es otra más que la experiencia integral de todo lo que es y lo que no-es, en la que el ser que experimenta sufre una trasmutación de su ser, disuelve su Yo, no existe diferencia sustancial entre lo que toca y lo que se toca de y en la realidad. Este toque inmediato integral transforma la forma en la que se vive en la Vida, encontrando ese Todo en las partes. Así, podemos concluir con las palabras que Rumi (s/a) que otorgan sentido simbólico a nuestro apartado, pues al místico le basta con «ver» y «oír» al gran espíritu interno puesto en cada ser.

La voz de la dimensión absoluta del existir

La voz de la dimensión absoluta del existir llega a todo ser humano y a toda criatura. Todo sonido y toda palabra son sólo como resonancias, como ecos de esa voz primigenia y única.

Todos los pueblos de la tierra oyen esa voz, que se emite sin boca y se oye sin oídos.

Todos, si llegan a la categoría de humanos, tienen noticia de esa dimensión absoluta del existir, que es como un canto silencioso, pero perceptible.

Hasta los árboles, las plantas y las piedras tienen noticia de esa voz, porque sólo existir es ya oír esa voz.

Oír esa voz es oír la pregunta sin palabras “¿no soy Yo?”; y es, también, la respuesta sin palabras, ofrecida con el propio existir: “sí”. Desde todos los seres surge la pregunta “¿no soy Yo?”, y a todos los seres tendremos que responder: “Sí”.

Desde toda criatura surge la pregunta y a toda criatura hay que darle la respuesta. “Sí, eres Tú”.

La mera existencia del cielo, las estrellas, el sol y la luna, la tierra y todos los vivientes que contiene, las rocas y los mares, las montañas y los ríos, las personas, es ya la gran pregunta “¿No soy yo?”

Y todo, con su mero existir, es la respuesta: “Sí”.

Todo ser es, a la vez, la pregunta y la respuesta, independientemente de la lucidez que podamos tener para reconocer esa pregunta y esa respuesta.

Por ello, todo existir es nada, fuera de Él, fuera de esa dimensión absoluta de lo real.

(En: Corbí, pág. 88-89)

1.3 Formas de la mística cristiana.

*«Si no conoces el camino, busca donde están sus huellas»
(Rumi)*

Hemos enunciado en los apartados anteriores las cualidades sustanciales más significativas que constituyen el fenómeno místico; ahora es momento de indicar en nuestra presente investigación algunas de las formas en las que dicha experiencia, que hemos llamado mística, con los elementos que la conforman, tiene un pleno desarrollo desde el misticismo cristiano, el cual es situado históricamente tanto en la Alta como en la Baja Edad Media, e incluso, sobrepasando los finales del periodo ya para los tiempos de la Reforma y la Contrarreforma. No es propósito de la presente investigación situarnos en un tiempo preciso ni abordar a la mística desde un estudio histórico, sino exponer algunos elementos desarrollados en las «vías» o «caminos» en los que dicha experiencia mística se hace efectiva, poniendo a modo de ejemplos a algunos místicos cristianos, específicamente el caso del Maestro Eckhart (siglo XIV) y el caso de Santa Teresa de Ávila (siglo XVI). Estos dos ejemplos nos llevarán a identificar que dentro de la experiencia mística hay distintas formas de acceso y apertura para la experiencia del «toque unitivo» con lo trascendente y divino, llamado, dentro de este contexto, Dios.

Ahora bien, hay que indicar previamente que un aspecto medular que se encuentra en estas dos vías es la disolución del *ego*, del «Yo», lo cual se hace ya sea como parte del proceso inicial, en la fase negativa, o bien en la fase positiva, pero, sobre todo, como parte del conocimiento que trae el místico en su «regreso» o en el «después» de dicha experiencia. Por ello, una cuestión fundamental que resalta en la mística cristiana será el acto y ya no solo la mera contemplación que partía del esfuerzo del intelecto hacia la aprehensión de lo divino, lo cual contenía de fondo una

influencia neoplatónica, llegando a culminar en un racionalismo intelectual cristiano⁴⁵. Por su parte, el místico cristiano medieval como «sujeto de experiencia», ha de tornar su ser en hombre de acción, en donde no solo se recurre al intelecto (para que este sirva de guía y escalera hacia lo superior), sino que su vida misma se tornara fuente y búsqueda de contacto con lo que le trasciende. Aspectos prácticos como el retiro, el ayuno, la oración, el silencio, la lectura de los textos sagrados y la ayuda al prójimo, forman un modo ser y actuar en el mundo donde justamente la relación con lo externo implique identidad; toda la obra (el mundo), en tanto creación, es obra del gran Artesano (Dios), en la obra está contenida la divinidad, y donde más, en el hombre: imagen y semejanza.

Hilda Graf (1970), citando a Gregorio de Nisa⁴⁶, en sus sermones al *Cantar de los cantares*, comenta al respecto de esta semejanza divina con relación al acto humano:

«Ni el cielo fue creado a la imagen de Dios [...] ni la luna ni el sol, ni la belleza de las estrellas, ni cualquiera otra de las cosas que aparecen en la creación. Solamente tú has sido hecha la imagen de la naturaleza que está sobre toda inteligencia, la semejanza de la belleza imprecadera.» Y por esta razón el hombre es capaz de encontrarse con Dios en la experiencia mística. Pero ni la relación de semejanza entre Dios y el alma, ni los mismos sacramentos son suficientes por sí mismos para producir una experiencia mística; son sólo condiciones necesarias. El camino que conduce a esas experiencias es el de las virtudes morales y de la fe. (pág. 120-121)

A partir de ello, podemos ver que, dentro de todo el desarrollo de la mística medieval, encontraremos posturas tan radicales en torno a un deber ser que giran alrededor del acto humano y que ponen de manifiesto que la vida espiritual es el camino preparatorio para fortalecer y avivar la chispa divina que todo ser humano tiene contenida en su interior al ser imagen de Dios. Un ejemplo de ello fue la vida ascética de los llamados padres del desierto, en donde se encontró una forma de mística, la de la luz, de la cual el llamado Pseudo Macario será su mayor representante.

⁴⁵ El racionalismo intelectual con influencias tanto aristotélicas como platónicas se encuentra referenciado con teorías ontológicas y epistémicas en donde la razón, sumada a la fe cristiana, son el medio para la elevación del intelecto humano en tanto abstracciones, para así generar la contemplación y el conocimiento de Dios. Véase: *Historia del Pensamiento Filosófico y científico*, Tomo I. Partes IX - Parte X. Herder.

⁴⁶ Véase: Graf, H. 1970. pág.118-125. Herder.

Para esta forma de la mística, la apertura hacia el recibimiento del Espíritu es fundamental; este, como lo mencionamos en el apartado anterior, será el puente de comunicación entre Dios y el ser humano, generando la visión de Dios, una visión de nuevo distinta a la que proporcionan los ojos corporales, que tenga por producto la Luz divina, pues, dice Macario:

«El alma que llega a comunicar con el espíritu de su luz... se hace totalmente luz, totalmente rostro, y totalmente ojo, y no hay ninguna parte de ella que no esté llena de los ojos espirituales de la luz... porque en ella habita la inefable belleza de la gloria de la luz, que es Cristo⁴⁷». (En: Graf, 1970, 108)

Ahora bien, el recibimiento del Espíritu que permite dicha experiencia de identidad en la que no solo ve la Luz, sino que el ser de la experiencia se hace totalmente Luz, muestra que, en la mística judeocristiana, esto estaba condicionado al acto del hombre en el sentido del reconocimiento de dos cosas: “la maldad del pecado y la omnipotencia divina, que es la única que puede liberar al hombre del pecado⁴⁸” (Graf, 1970, pág. 1208). Es decir, el reconocimiento de la maldad provocada por los malos actos, en tanto reconocimiento de la fe en Dios, harán del ser humano un ser que se voltee a Dios y se haga con Dios en unidad suprema, liberando así su ser de los apegos viciosos. Podemos observar que la mística en este contexto no exige otra cosa sino un abandono de sí, una pacificación tanto del alma, como del cuerpo; por ello el asceta, no es sino renuncia pura a la constitución del Yo, pero con ánimos de amor⁴⁹, como cuando el niño es

⁴⁷ Se menciona a Cristo (Hijo), antes bien que a Dios (Padre), debido a la idea que existe en el cristianismo sobre la consustanciación, en la cual, Cristo, contiene la misma naturaleza que el Padre. En este sentido, se nos muestra una identidad suprema.

⁴⁸ “Este vocablo viene del lat. *peccatum*; y éste, del vb. *peccare* = faltar, errar, ofender. [...]. En cuanto al contenido, el concepto de pecado no es unívoco, sino análogo. En último término, siempre es una ofensa contra el carácter santo de Dios. [...]. Son muchos, y variados, además del concepto general de pecado, los conceptos específicos en que se vierte el contenido del pecado. P. ej. (A) original, el que hemos contraído por herencia, y personal, el que hemos cometido como persona determinada” (Lacueva, 2021, págs. 470-471). En ambos sentidos, el recibimiento del Espíritu, hacia frente a la purificación del alma del pecado.

⁴⁹ En la relación de la experiencia mística con el amor, se nota una clara influencia de la teoría aristotélica, en donde El Filósofo indicaba que: “[...] Dios, como primer motor; “mueve a otras cosas como objeto de A.” o sea, como término del deseo que las cosas tienen para lograr la perfección en él (*Met.*, XII,7, 1072 b 3). Esta característica sería ampliamente aceptada por la filosofía medieval. Al término de la filosofía griega el neoplatonismo adoptó la noción

entregado con toda confianza a los brazos de la madre: mediante la escucha de su palabra reconoce que a ella pertenece y en ella encuentra tranquilidad, descanso, reposo y unidad, siendo esto un éxtasis amoroso.

Macario narra la experiencia mística iluminativa de la siguiente forma:

[...] «la luz que brilla en el corazón ha abierto la luz más íntima, profunda y escondida (es decir, en lo profundo del alma) de manera que el hombre entero se ve sumergido en esta suavidad y contemplación, no siendo ya señor de sí mismo, sino que se hace como un loco y bárbaro con este mundo por causa del amor excesivo y la suavidad y los misterios escondidos; de tal manera que el hombre durante este tiempo se ve liberado y alcanza su perfecta medida... pero después de esto se retira la gracia... y el hombre permanece en un camino inferior de perfección». (En: Graf. 1970, pág. 110)

Esta forma de experiencia mística que es impulsada por esa confianza amorosa de la criatura humana hacia la luz de su progenitor, como hace ver la autora, no es un estado que se conserve para siempre, sino que se da justamente en un momento, en el que el sujeto se disuelve en la luz y el amor de Dios; así, en dicho estado, no existe otra cosa más que unión divina, identidad, consustanciación, pues ya desde la filosofía expuesta por el filósofo Juan Escoto Erígena indicaba respecto al amor que:

“[...] es la conexión y el vínculo, por medio del cual la totalidad de las cosas se halla unida en inefable amistad y en insoluble unidad [...] A justo título Dios es denominado A., porque es causa de A. y el A. se difunde a través de todas las cosas y a todas las recoge y une y las lleva de nuevo a su inefable punto de partida: el movimiento de A. de cada criatura tiene su término en Dios” (*De divis. Nat.*, I, 76). (En: Abbagnano, 1963, pág. 57)

Ahora bien, una vez que el sujeto regrese de la experiencia mística guiada por el amor al camino inferior, al plano ontológico del mundo de lo sensible, el esfuerzo recaerá en la perfección de dicho camino por medio del acto humano. Así, a partir de la experiencia mística, la trasmutación

del A. no para definir la naturaleza de Dios, sino para indicar una de las fases de la ruta que Conducen a Él.” (Abbagnano, 1963, pág. 56).

del Yo que se da de forma plena en la unión, ha de transformar también el contexto en el que el ser humano se desenvuelve para que, así, aquel ser del interior (el alma o espíritu), en tanto conforma un estado conectado a lo divino, haga eco en el ser exterior, en el mundo de los actos mundanos y, así, busque la ruptura con las cosas que no son camino o vía hacia lo trascendente y, más bien, busque los actos que lleven hacia la visión de lo supremo.

En este sentido gira la primera forma de mística cristiana que queremos traer a colación, la mística del Maestro Eckhart (s.XIV), en la cual, el camino espiritual que busca la unión con lo divino tiene necesidad de enlazar a la par, un camino moral⁵⁰, es decir, centrado en el acto humano hecho voluntad divina, con lo cual y en este sentido podríamos indicar que, la mística, sería una «forma de vida», enfocada en la búsqueda de esa unión disolutiva del *ego*.

Héctor Raoul Islas (2006) indica al respecto:

La doctrina del nacimiento del Verbo o el Hijo en el alma es el núcleo de la mística de Eckhart. Esta teogénesis postula (y exhorta a) la unión del alma con el Dios esencial [...] Se trata de una forma de beatitud accesible en el mundo hecha posible, con la asistencia divina, por el desasimiento, la renuncia radical a la voluntad propia. El vaciamiento interior es lo que propicia (y a veces Eckhart dice que “obliga”) la entrada de Dios en el alma. Surge el hombre “deificado” [...]. (pág.67-68)

El autor refiere justamente al punto medular en la mística del Maestro: hacer del ser humano un ser divinizado. Esto es dado por el proceso en el cual Dios (Padre) deposita a su Hijo Jesucristo en el centro de todo ser humano hecho a la fe. En otros términos, se trata de ver en el ser humano la potencia divina que habita en el interior por medio del recibimiento de Cristo⁵¹ en tanto

⁵⁰ Con la vinculación que hacemos de la experiencia mística con el camino moral no estamos indicando que en todas las formas de la mística se forme dicho lazo necesario. Sin embargo, encontramos dicha vinculación en la mística desarrollada por el Maestro Eckhart, en donde el acto humano transmuta en acto divino.

⁵¹ “Cristo, Ascensión de. La Ascensión del Señor a los cielos es, al mismo tiempo, un complemento de su Resurrección y, por otra parte, una condición necesaria para ejercer su función intercesora por nosotros. Es, pues, parte importante dentro de la cristología*. Está atestiguada en Lc. 24:51; Hch. 1:9-11 y Ef. 4:8. Es muy importante: (A)

consustanciación con un principio supremo; a través de ello, el ser humano se integra en unidad, al identificar ya no solamente a Cristo como forma manifiesta del Padre, sino al mismo ser humano por ser creación de dicho principio. De este modo, la teogénesis como nacimiento de Dios en el alma humana, transmuta al sujeto en Hijo a la vez que, en Padre, lo cual nos puede conectar con aquella doble visión de la experiencia mística de Plotino, en la que el ser humano es capaz de reconocer en su centro al Uno supremo a través de las hipóstasis; del mismo modo, el Dios de Eckhart está en todas las cosas, el ser humano que contiene a Dios es Dios, pero Dios no es todas las cosas, ni el ser humano mismo.

Eckhart (2003), en su sermón XXII, *Ave gratia plena*, indica al respecto: “Desde esa pureza me ha engendrado eternamente, como su hijo unigénito, en la misma imagen de su paternidad eterna, para que yo sea padre y engendre a Aquel de quien nací [..]” (pág. 95). En este sentido, surge un desasimiento radical, el ser místico, parte del conocimiento teogenético y lo cultiva por medio del acto; pero, en tanto que surge la identificación, el acto humano es ahora un acto divinizado, no es el ser humano quien ejerce su voluntad, sino Dios, en toda su plenitud. Para ello, el Maestro Eckhart nos presenta una antropología antes que dual, complementaria, en lo que ha llamado hombre interior y hombre exterior, siendo este último una forma de ser en la cual el ser humano se encuentra tan arraigado que ignora ese otro modo de ser y estar en el mundo y, por el cual, se conecta con lo divino. Este hombre exterior, es el que necesita ser «vaciado» de todo obrar vinculado a la voluntad humana, para hacerse al obrar divino y, por tanto, *Obra misma*.

Este hombre interior es lo que se ha mencionado ya en diferentes culturas como una imagen viva de lo sagrado o divino, que puede ser vista como esa chispa, centella, «ciudadela» que irradia

Como culminación del ministerio terrenal de Jesús (cf. He. 4:14-15). (B) Como primicias de nuestra propia ascensión: ya hay en el cielo un cuerpo humano como el nuestro.” (Delacueva, 2021, pág. 204).

luz al interior de la oscura carne a la que el alma está vinculada. Esto, como se narra en muchas experiencias místicas, adquiere un sentido de plena identificación: el ser humano es lo divino y, desde este conocimiento iluminativo, los actos humanos se tornan actos divinos; está es la culminación del ser humano, el punto máximo de este tipo de experiencia mística, hacerse uno con lo supremo. Pero esto no excluye el vaciamiento del hombre exterior, no logra nulificar para siempre la voluntad humana, por ello, la mística se torna en vía moral, una nueva forma de vida en la que el esfuerzo es mantener vivo y activo al hombre interior sin que este pierda su tranquila y serena libertad en Dios; así, un ser místico, en este sentido, tendría “ansiedad por el Absoluto, por la total unidad, un titánico deseo por trascender todas las limitaciones humanas [...]” (Graf, 1970, pág. 236), siendo este deseo, no voluntad humana, sino autorrealización divina.

El hombre, nos dice Eckhart, siempre debe actuar y nunca contenerse con lo que parezca bueno; pero no implica huir o desdecirse de su interior, sino que “justamente dentro de él y con él y a partir de él [aprender] a obrar” permaneciendo inmóvil interiormente hasta que uno se acostumbre a actuar sin coacción y tenga “la impresión de que el hombre, en vez de obrar, es obrado” por Dios. “Uno debe aprender a estar [interiormente] libre en plena actividad”. (Islas, 2006, pág. 67).

El mantenimiento del hombre interior que no se altera o modifica frente al hombre exterior, al cual está vinculado, será aquella experiencia en la que el ser humano vivencie a Dios no como un objeto sino como una realidad subyacente y última del estado de las cosas, del mundo exterior encasillado en el tiempo y en el espacio. Esta vivencia es como nacimiento y apertura a un nuevo ser que ya no es el ser humano ordinario: Dios engendra a su hijo en el interior y en este alumbramiento integra al ser humano en la obra de creación divina, reformando así una única verdad: todo lo que es, es en Dios, por él y hacia él. Nuevamente resuena en el fondo de esta vía mística una relación con teorías neoplatónicas y, más específicamente con Plotino: todo lo que es, es Uno, a causa de Uno y hacia el Uno. El sentido profundo de este conocimiento unitivo será la más perfecta sabiduría a la que el hombre pueda aspirar, misma que se eleva sobre el intelecto, el

cual ya no sirve para el desvelamiento de los misterios, sino que se recurre a la vivencia, en donde identifica por hecho lo que el interior enuncia.

Esta vivencia del ser humano recaerá, como lo hemos mencionado en un camino moral, pero desde una moral elevada, meta-moral, en donde el valor más elevado será el de perseguir la justicia, la cual:

[...] no es otra cosa que todo lo hecho o no hecho por Dios, y una criatura es justa cuando acepta ecuanímente como justo todo cuanto le sucede (y les sucede a los otros) porque acontece dentro de un único plan divino. El hombre justo modela su conducta de acuerdo con la justicia de Dios; o, mejor dicho, dejando que la justicia de Dios actúe en él sin ofrecer resistencia. (Islas, 2006, pág. 68)

Una vida vista desde el sentido unitivo con Dios, a ser llevada por un camino de aceptación, lo cual resulta difícil de vislumbrar por el hombre moderno, pues, al contrario, un ser humano que acepta su realidad, ha de ser llamado desde nuestro tiempo y contexto un ser inactivo y con falta de ejercicio del pensamiento, pues la mente siempre ha de buscar transformar la realidad y las situaciones en beneficio del Yo, haciendo de la vida y de lo externo un «útil», es decir, algo beneficioso, aunque de forma ilusoria, pues al enfrentarse a la marea de conflictos y problemas y dar cuenta de que estos no cesan, la frustración enferma el interior, llevando la vida a un sinsentido. El místico, por el contrario, toma por afirmación la vida, no la niega y reclama de ella algo para con sí, sino que se entrega a ella, la vive en cada una de sus aristas, pues todas ellas forman la unicidad en Dios. El dolor o sufrimiento son trasmutados en alegría, gozo y amor, por experimentar el aquí y el ahora que son la eternidad de Dios.

La vida, en tanto lo que es siempre siendo, se presenta como intra-divina, es decir, nada se escapa de ser creación divina continua, eterna y, por tanto, voluntad perfecta. En este sentido la mística de Eckhart no toma como parte fundamental el arrebató extático del que hablan otras

formas de la mística cristiana; sin embargo, el momento en el que el hombre exterior es vaciado de todo contenido del mundo, lo llevan necesariamente a una disolución de su Yo y esto es lo que se enuncia como la «experiencia de la nada», en la que la mente pierde su función en tanto formadora de determinaciones y contenidos, anulando el mundo terrenal para así, integrarse en una transmutación a lo divino. En este momento, la disolución del Yo no es lo único que queda disuelto, sino que la experiencia misma se anula, el Dios tal y como se es concebido igualmente se anula y de la unión no cabe decir más que «es». Es decir, se vive a un sí-mismo que no contiene nada de suyo, sino todo de ÉL, y en ÉL, Dios.

Así, el Maestro Eckhart (2013) en sus *Tratados y sermones*, indica: “el hombre debe aprender a sacar de su interior su sí-mismo y a no retener nada propio y a no buscar nada, ni provecho, ni placer, ni ternura, ni dulzura, ni recompensa, ni el paraíso, ni la propia voluntad” (pág. 157). El continuo esfuerzo moral se refuerza a través de la palabra de Dios, por ello la importancia del sermón filosófico-religioso, que ayuda al ser humano al entendimiento y constante recuerdo sobre los principios teóricos y prácticos que son necesarios para su posible deificación. Solo a través de la palabra y el acto el ser humano puede compartir con los otros la verdad oculta en lo mundano, iluminar y formar el camino unitivo, despiertan la conciencia otra que no es más que la aprehensión de la chispa divina puesta en el interior, es decir, la conciencia del nacimiento de Cristo en el ser humano. El resultado es la constante transformación de la experiencia de la vida mundana, en experiencia de unidad, de esta forma el ser humano:

[...]es bueno, noble y justo [...]. Ha internalizado la voluntad de Dios, y el amor que manifiesta no es otro que el divino. Cultivar un “desierto interior” lo ha hecho apto para apreciar (como Dios lo haría) a los otros como verdaderamente son, con sus carencias y virtudes. Lo que distingue su piedad de los buenos creyentes es la forma peculiar en que se sitúa en el mundo y lo percibe “desde el punto de vista de Dios. (Islas, 2006, pág. 69)

Este tipo de mística se puede nombrar especulativa; es decir, se basa tanto en un sustento teológico como filosófico, teniendo como propósito comprender la verdad única y oculta que subyace a toda la realidad, teniendo como axioma la existencia de Dios como creador absoluto. A la razón, se le suma el elemento de la fe y a este el obrar del ser humano, de este modo no solo se conoce o contempla la naturaleza de Dios y de la realidad por medio de abstracciones, sino que dicho conocimiento se baja a la vivencia humana, para así propiciar la experiencia unitiva en la que la verdad es senti-pensada, o sea, vivida en su plenitud.

Esto nos da paso para indicar que, si bien el obrar cobra gran significado en la mística desarrollada como especulativa, la mística, en tanto sensitiva adquiere una significación igualmente relevante en la que el papel de la mujer resuena en los múltiples casos en las que dicho fenómeno se presentó a lo largo de la historia medieval y aun en los siglos posteriores. Por ello nos resulta importante traer a nuestra investigación la forma de la mística que se encuentra presente en Santa Teresa de Ávila (s. XVI), en donde a partir de la enfermedad y una vida de incomodidad espiritual, llegó a la experiencia mística⁵².

La forma en la que se expresa la experiencia mística de Santa Teresa se centra en tres aspectos de suma importancia: la relación activa de lo corpóreo con lo incorpóreo (alma-cuerpo), la contemplación, la meditación y el instante unitivo con Dios. Resultado de esta integración de aspectos es lo que la llevo “[...] a un alumbramiento: Teresa de Ávila cuenta el nacimiento de Teresa de Jesús. Al hacerlo, era consciente de que lidiaba con el misterio. Se volvía alquimista y trasmataba las palabras ordinarias en palabras rebosantes de un sentido nuevo” (Yébenes, 2006, pág. 85-84). Esto indica que nuevamente estamos ante una disolución del Yo, pero que parte de la integración sensitiva, emocional, intelectual y devocional (espiritual); es decir, desde un amplio

⁵² Véase: Graf, H. 1970. pág. 281.307. Herder.

espectro de las condiciones humanas. Esto permitió en Teresa que el fenómeno visionario se hiciera presente; la presencia de Dios emergía y se anunciaba en toda la constitución de su ser, las imágenes de las que era testigo ocular se centraron en la figura de Cristo, medio por el cual, alcanza una deificación, en ella contempla la unidad y dicha unidad la encontrará en su interior.

Es interesante el valor que presenta la imagen en la experiencia mística con relación a las mujeres, pues el contexto histórico en el que encontramos a Teresa:

La imagen era fundamentalmente para aquellos que no tenían acceso a los libros o a los estudios de teología. Desempeñaba un papel importante para las masas analfabetas y especialmente para las mujeres, que muchas veces leían en ella lo que no podían leer en los escritos. Las imágenes eran objeto de peregrinación y, por factores varios, desde estéticos hasta simbólicos o afectivos, había algunas que tenían especial relevancia. (Yébenes, 2006, pág. 86)

Lo anterior nos indica que a través de la imagen el ser humano puede llegar a leer lo que la escritura, en tanto lenguaje, no permite; es decir, nos lleva justamente al planteamiento de que por medio de la imagen se crea una apertura a la totalidad del sentido de la experiencia humana, sobrepasando las formas discursivas en las que comúnmente nos desenvolvemos. Las mujeres místicas de aquel contexto tomaron a bien descubrir la potencialidad oculta que la relación entre la imagen y el sujeto traía para la conformación de una «visión otra» de la realidad, de la vida, una visión integral y no fragmentada. La imagen se convierte en una representación de la obra divina (lo representado), la imagen se torna, por tanto, el espejo en donde se plasma y se pone de manifiesto lo trascendente a modo de reflejo; pues no se muestra lo trascendente en sí, sino una puerta por la cual, se ve, se contempla y se llega a la prehensión, integración y disolución con la unidad y, solamente llegados a este momento, se trasciende en lo en sí, en la divinidad.

Dentro de este contexto histórico, no hay imagen más adecuada para lograr esto que la imagen de Cristo, el Hijo que es Padre y Espíritu a la vez: consustanciación. En este sentido, la

meditación y contemplación se vuelven herramientas para vivenciar a Dios; vivencia por la cual inicia la experiencia y el camino místico en Santa Teresa. Ella nos narra en su *Libro de la Vida*, capítulo noveno, aquella primera aprehensión de Cristo en su interior, cosa que no había podido lograr por medio de la palabra divina, es decir, por medio de la lectura de las Escrituras ni tampoco por esfuerzo del entendimiento, situación que hace conflictuar su persona durante muchos años, pero sucedió que entrada a una edad ya de madurez, mientras se mantenía en oración, la imagen de Cristo penetró en su interior y en un instante contemplativo, su ser se volvió imagen misma y, más aún, «identidad» en Cristo, es decir, unión.

Pues ya andaba mi alma cansada y, aunque quería, no le dejaban descansar las ruines costumbres que tenía. Acaeciome que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allá a guardar [...]. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas [...]. (Teresa de Ávila, s/a, pág.48)

Ante la experiencia narrada por la Teresa, cabe señalar, que, dentro de esta forma de la experiencia mística, la necesidad de la meditación, en tanto práctica de la oración y la contemplación, en tanto observación de la imagen de Cristo, llevaban a Teresa a un estado tal que la emotividad provocada la lleva a la ruptura de su Yo, haciéndose a ella misma imagen de Cristo, no solo de forma abstracta y representativa, sino aquel Cristo “muy llagado”, llega a sentirse, a vivirse en su persona; es decir, el sujeto se hace una sola cosa con Cristo, cosa que se suscitaba por medio de “un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él” (Teresa de Ávila, s/a, pág. 52). Es decir, por un sentimiento de completa absorción y sumergimiento en la presencia de Dios, lo que bien podríamos identificar con un momento extático, un estallido del Yo, que destruye toda objetividad de la realidad, por lo cual, la facultad intelectual queda, si no bien eliminada, si superada.

Continúa Teresa (s/a) indicando *en Libro de la Vida*, capítulo décimo, en torno a que en la experiencia:

Suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende. (pág. 52)

La santa apela a que, si bien, en la visión hay un «entendimiento», este es un entender otro, que ya no es otorgado por las facultades comunes del ser humano, sino que este, en tanto un entendimiento supraracional y suprasensorial, se muestra como un fruto de la meditación y la contemplación, como un «signo» que señala lo trascendente en el interior, en el «corazón»; en la parte más profunda del alma. Este tipo de conocimiento es lo que en apartados anteriores hemos enunciado como un conocimiento intuitivo, es decir, en el que se «muestra», la totalidad de las cosas fuera del tiempo y espacio (aunque en el fondo, si se puede enunciar un lugar al que el místico llega, será en la presencia de Dios), fuera de los elementos con los que la mente determina y objetiva al ser que subyace a todo ente y, fuera de una realidad parcelada o fragmentada. En este punto de la experiencia mística de Santa Teresa, se suma, aunque pareciera una contradicción, la relación cuerpo-alma, pues, a pesar de quedar disuelto el Yo, en toda su constitución, la experiencia se da desde una individuación (sujeto de la experiencia), es decir, por medio de lo inmanente.

Al principio de su camino sintió con frecuencia que el cuerpo y el alma —el corazón y la cabeza— iban por caminos opuestos, hasta sentirse desgarrada. Su proceso místico consistirá en descubrir una nueva forma de subjetividad en la que podrá conjugar todos sus elementos humanos [...]. (Yébenes, 2006, pág. 84)

Y es que, a partir de la integración de todas las facultades humanas, la parte sensitiva cobra una fuerza potencial hacía lo trascendente en dos sentidos: el primero hace del cuerpo un medio de

percepción de lo divino por el cual se filtran las emociones que conllevan al sujeto místico a transmutar su ser en la divinidad. Muestra de ello es la forma en la que el amor, como sustancia divina, arde en todo su ser y conduce a Teresa con el Amado que es Dios a través de Cristo, la experiencia mística, se puede decir, es vivida en cuerpo y alma, en toda la integración de la condición humana y no desde una parte de ella, con lo cual, estaríamos evidenciando la aplicación de aquella experiencia total de la Vida de la que ya hablábamos con Panikkar. A través de Cristo, en tanto sentido y vivido como un encarnado en el sujeto, se transmuta a una edificación. En Teresa, “[...] la imagen de Cristo estará esculpida en ella misma” (Yébenes, 2006, pág.87). Es decir, la imagen que se contempla, Cristo, proyecta de ella una segunda imagen, ahora encarnada en el sujeto de la experiencia, exaltando el sentimiento y la emotividad, mismos que hacen latente el estado extático, para así, ahora hacer de la imagen una «imagen viva», «una sola cosa», lo que nos lleva al segundo sentido que cobra la potencialidad sensitiva: unificación.

En la fase unitiva de Teresa, la imagen de la cual se ha servido para contemplar a lo supremo es superada e incluso eliminada, pues se crea en la identificación del sujeto con el objeto-imagen (en principio objeto físico y en segundo orden objeto mental), gracias a la función que el alma adquiere, pues esta se torna una suerte de espejo, en la cual el reflejo de la imagen de Cristo es reflejado, pues indica Teresa (s/a):

Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecióme en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo -yo no sé decir cómo- se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa. (pág. 286)

Nuevamente vemos cómo esta visión permite que a través de un llamado «centro» del alma, está se disponga a «representar» a Cristo en el interior del ser humano a modo de reflejo, lo cual

permite una surte de iluminación de todo el ser, “todo se muestra claro”, provocando en ello que el reflejo iluminativo sea el molde por el cual se esculpe el ser humano a imagen de Cristo en su totalidad. En la experiencia mística de Santa Teresa, la imagen que sirve al acto contemplativo, una vez llegada al interior del alma, disuelve tanto al Yo como a la imagen misma, pues, primero, ella vislumbra, es testigo de que en su interior está ese espejo por el cual se ve a Cristo, pero en un segundo momento, se vuelve espejo mismo, en ella se pone de manifiesto la imagen de Cristo; se hace con Cristo en unidad, el espejo es disuelto en la totalidad trascendente, ya no hay ni reflejo, ni espejo, un Yo. Todo se integra en completa identidad.

Como hemos enunciado, tanto la mística desarrollada por el Maestro Eckhart como en la mística de Teresa de Ávila, la disolución del Yo para el reconocimiento, aprehensión e integración en lo trascendente se obtienen a partir del acto humano. Tanto la mística especulativa como la experiencia visionaria han de tener un punto de contacto, aunque partan de procesos diferentes; se trata de un conocimiento de sí mismo, una vuelta hacia el interior del ser humano, proceso por el cual se encuentra lo trascendente mismo, que no puede ser señalado más que por medio de un nuevo lenguaje, uno simbólico. Para poder profundizar en este tipo de conocimiento que hemos venido llamado como conocimiento trascendente, es momento de centrar y llevar nuestra investigación al siglo XII, específicamente en Hildegard von Bingen, mística alemana, en donde el camino hacia el contacto, vivencia e integración en lo superior se dará por medio del fenómeno visionario, punto medular de su experiencia mística, misma que reúne los elementos sustanciales que hemos expuesto hasta este punto.

2. HILDEGARD VON BINGEN

2.1 Vida y Obra: *Scivias* y el acontecimiento de 1141.

«Oh mujer, ¡qué esplendido ser eres! Has establecido tu fundación en el sol y has conquistado al mundo».

(Hildegard von Bingen)

Nuestra investigación ha partido desde una justificación del conocimiento que hemos llamado trascendente a través de los planteamientos epistemológicos, ontológicos e incluso antropológicos de algunos autores de la filosofía clásica y neoplatónica, hasta hablar sobre la mística y sus características sustanciales que conforman tan amplio fenómeno humano y en donde dichos fundamentos se encuentran presentes. Es interés de nuestra investigación profundizar en una vía de acceso a dicho conocimiento desde la mística medieval de Hildegard von Bingen por medio del fenómeno visionario; punto de partida de esta forma de experiencia mística. Es por ello que en este apartado, previo al desarrollo de nuestra investigación, nos es preciso detallar un acontecimiento sumamente importante en torno a la vida de nuestra mística de occidente ya que, a partir de dicho suceso, la constitución de la forma de su experiencia mística cobra un sentido relevante: Hildegard von Bingen nos lleva en sus visiones a enfrentarnos a un lenguaje simbólico, elemento clave como expresión que permite desvelar aquello «Otro», que tanto la experiencia mística como la visión transmiten de sí a través de la vivencia transmutativa del místico.

Hemos indicado que la experiencia mística conlleva momentos claves, uno de ellos es justamente la fase de inicio, la cual nos habla de un acontecimiento de suma importancia que despierta en el ser que vive la experiencia, una suerte de cambio en el común proceder de la

conciencia de ese Yo. Este suceso en H. B.⁵³ es tan significativo, que se torna en un parteaguas del sentido que el estado vivencial de lo místico le otorga a H. B. Es interesante como dicho suceso es tan importante en la vida de la abadesa, que narra el tiempo preciso en su vida en el que la *Luz* penetra en ella iluminando y aclarando toda oscuridad y el mal de la ignorancia. H. B. narra este suceso en el prólogo de su obra más íntima, *Scivias, conoce los caminos* (2003); en ella indica:

Sucedió en el año 1141, cuando cumplía cuarenta y dos años y siete meses de edad. Del cielo abierto vino a mí una luz de fuego deslumbrante; inundó mi cerebro como una llama que aviva pero no abrasa; inflamó mi corazón y mi pecho, como cuando el sol calienta los objetos al extender sus rayos. Y, de pronto, gocé del entendimiento de cuanto dicen las Escrituras, los Salmos, Los Evangelios y todos los demás libros del Antiguo Testamento.

Desde los cinco años hasta hoy he visto estas imágenes secretas y admirables. Guardé silencio hasta el día en que la Luz Viviente quiso que las anunciara. Nunca percibí estos visones durante el sueño, el reposo o el delirio. Tampoco con los ojos de mi cuerpo, con los oídos exteriores o en lugares apartados, sino despierta, con la mente pura, con los ojos y los oídos interiores, en espacios abiertos. (pág. CIII)

Esta narración será el núcleo por el que H. B. se posiciona como «testigo» de una nueva realidad que acontece frente a sus ojos interiores, frente a una intuición que no es captada por las facultades comunes del ser humano, sino a partir de una visión y audición celestial de máximo esplendor, que mueven al ser de la experiencia a la comprensión, aprehensión, integración y, por supuesto, a la transmisión de aquello «Otro». Tanto la imagen que se «ve», como la voz que se «escucha», no caben ser ni razonadas ni sentidas con el cuerpo de carne y huesos, sino por medio de una apertura a la participación vivencial de un ser humano distinto. Así, ese espíritu del que hemos hablado, visto como una sustancia comunicativa entre lo divino y la criatura, inunda la totalidad del ser de la experiencia e ilumina lo oculto y transforma lo externo-corpóreo por medio de símbolos que dotan de un nuevo sentido a la realidad. Victoria Cirlot (2013), señala, lo siguiente

⁵³ A partir de este momento utilizaremos la abreviatura H. B. al referirnos a Hildegard von Bingen con el fin de no abusar de las repeticiones de su nombre con el que es conocida.

al respecto de esta primera visión significativa con relación a la trasmisión de la experiencia mística de H. B.:

El lenguaje simbólico hace visible lo que de otro modo no podría ser comunicado. El acontecimiento afecta a toda su persona, inteligente y sentiente (cerebro/corazón/pecho) y la transforma, pues tiene lugar la repentina (*et repente*) comprensión (*sapiebam intellectum expositionis*) de las Escrituras, una comprensión «otra» que nada tiene que ver con la humana, gramatical y sintáctica. Se trata de una comprensión global e instantánea. (pág. 12)

Por ello, a partir de una «comprensión otra», tal como señala la autora, todas las visiones que son transmitidas en la obra de H. B., constituyen, la obtención de una cosmovisión nueva y significativa que añaden aspectos fundamentales a las ideas sobre la creación del mundo, la condición del ser humano y la relación con Dios, junto con la valoración de la palabra y el lenguaje simbólico. Así, en el año 1141, tras la comunicación al Abad Bernard De Clairvaux de aquella primera visión descrita a sus cuarenta y dos años y obteniendo permiso de las autoridades eclesiásticas del contexto histórico para la trasmisión y escritura de sus visiones, H. B. comienza la escritura de *Scivias*, obra por la cual «El ser resplandeciente», toma voz en la narrativa de dichas visiones y son manifestadas en el mundo por medio del testimonio de H. B. Si bien, indica que desde los cinco años veía y escuchaba aquello «Otro», no había tenido la decisión de expresar sus experiencias hasta que el mantenimiento de esta suerte de secreto la hace enfermar al resistir e incluso dudar de aquello que se manifestaba delante de ella. No es sino hasta el suceso registrado a sus cuarenta y dos años, que aquella Voz le indica:

[...] *escribe estas visiones, no según las palabras de los hombres ni según su fantasía o sus formas de composición, sino tal como las ves y oyes [...] no a tu gusto o al de algún otro ser humano, sino según el deseo de la Luz Viviente [...].*” (Hildegard von Bingen, 2003a, pág. CIII)

Esto nos hace ver que la obra de *Scivias* se presenta como trasmisión directa, sin interpretación⁵⁴, ni formulaciones racionales del ser de la experiencia, así como tampoco pretende ser una explicación normativa desde el sustento de una verdad creada por el ser humano, sino que se torna en el «señalamiento» de lo trascendente; es decir, por medio de la obra y las visiones, se pone de manifiesto el contacto vivenciado de la criatura con la divinidad. Esta obra bien podría entenderse en el sentido de la revelación⁵⁵ de la voluntad de Dios. Por ello, a lo largo de la obra la palabra se vuelve símbolo, pues no parte desde el pensamiento discursivo de un ser humano, sino desde el mero «toque unitivo», en el que lo supremo (“Luz Viviente”, “Fuego Divino”, “Voluntad Creadora”, “Dios”) murmura al interior de este “frágil ser humano⁵⁶”, “ceniza de cenizas”, una realidad distinta a la que se entrega comúnmente la mente y el cuerpo.

En el *Scivias* narra veintiséis visiones que fueron escritas desde el gran acontecimiento del año 1141 al año 1151, es decir, a lo largo de diez años en los que H. B, a través de la visión, revaloró la obra tanto de Dios, como la condición del hombre y de la mujer, amplió el sentido del conocimiento humano y del conocimiento divino, planteó la posibilidad de nuevos caminos hacía el contacto con lo trascendente, puso de manifiesto el valor de las virtudes y del daño de los vicios y apegos e hizo de la palabra divina un medio por el cual el ser humano se inspira a contemplar y

⁵⁴ Hildegard von Bingen, narra la visión de forma directa tal como estamos señalando, sin embargo, al término de estas ella realiza una exégesis tanto de la imagen de la cual es testigo, así como de la misma audición, es decir, tanto de lo que ve como de lo que escucha.

⁵⁵ “Este vocablo viene del vb. lat. *revelare* = descubrir, revelar, apartar un velo, comp. del pref. *re-* (en su sentido antagónico) y *velare* = ocultar, cubrir con un velo; y éste, del sust. *velum* = velo, cortina. Tomamos aquí el vocablo en sentido religioso, como manifestación de lo oculto por el poder superior de Dios. De acuerdo con la Biblia, Dios mismo ha satisfecho el deseo de conocer lo oculto, innato en el hombre, mediante la revelación de sí mismo y de sus planes con respecto a la humanidad.” (Lacueva, 2001, pág. 517).

⁵⁶ A lo largo de las visiones, Hildegard expresa la pequeñez tanto cualitativa como cuantitativa que el ser humano adquiere en tanto que ignora la grandeza del poder divino, y por tanto, de su ser mismo, pero rescatando que desde esa condición del ser humano, el contacto e integración con lo trascendente es viable, tal como Cirlot (2013) indica: “Desde la fragilidad (*homo fragilis*), en la ceniza (*cinis cineris*) y en la podredumbre (*putredo putretudinis*), esto es, desde la nada de la criatura, se asiste a lo más grande y desde ese lugar es desde donde la voz conmina a la palabra y a la escritura, a decir y a escribir (*dic et scribe*).” (pág. 11).

alcanzar la belleza de la creación y de Dios. Además, cosa realmente significativa, a partir de la primera visión de la segunda parte del *Scivias* H. B. se posiciona en el centro de lo que hemos explicado referente a un punto esencial de la experiencia mística, en el punto medular que hasta este momento en nuestra investigación tenemos a bien llamar un factor constitutivo de dicha experiencia: la unión⁵⁷. Esto por medio de la idea trinitaria, presente en la obra de H.B., en donde los tres poderes de la palabra: sonido, fuerza y aliento, hacen que el ser humano al recibirla se contemple en unidad verdadera trascendente o, en palabras de H. B., “siendo una luz en una sola fuerza” (2003a, pág. CXIII).

Aunque H. B. advierte no «ver» y «oír» estas cosas en el “delirio”, asumiendo este estado como un arrobamiento extático, sí que se trata de una experiencia en la que hay un cambio de posicionamiento en la conciencia del Yo o, más bien, un despliegue de la conciencia, por el cual, detiene el flujo de la mente discursiva, para dar paso a la aquella “mente pura”, una aprehensión directa, clara y simple, de lo que se presenta en la inmediatez, en el en sí de una «Otra» realidad. Ahora bien, al enunciar H. B. que no pierde conciencia de sí, la hace tener una doble visión: una, centrada en la presencia del tiempo y el espacio, en su persona y condición como humana “pequeña criatura”, y otra, que la hace vincularse de forma plena con lo divino disolviendo el *ego* en la unidad. Es realmente compleja la capacidad con la que en su vida se constituyen dos formas del Yo: una en el «Yo particular», ligado a las condiciones materiales, epistemológicas y ontológicas en las que se relaciona la mente, el cuerpo y lo externo al sujeto de conocimiento en tanto fenómenos y el «Yo universal», que constituye el Todo en un solo acto, en una sola Verdad, en una sola integración unificadora.

⁵⁷ La categoría de unidad o de unión que se hace evidente en la obra de H. B., precisará de ciertos matices que explicamos de forma más amplia en el apartado 3.3 del presente capítulo.

Esta forma de doble visión se encuentra presente en la vida de H. B., desde una etapa de “formación”, siendo ella aun un feto, pues narra en el libro *Vida*, escrito por Theoderich von Echternach, una suerte de visión pre-existencial, en la que indica: “En mi primera formación, cuando Dios me infundió en el útero de mi madre el aliento de la vida, imprimió esta visión en mi alma” (En: Cirlot, 2013, pág. 15). Ya en *Scivias* en la cuarta visión de la segunda parte, H. B. (2003a), vuelve a narrar dicho acontecimiento de su pre-alumbramiento de la siguiente forma:

[...] Viste la imagen de una mujer embarazada. Y, por designio del Supremo Hacedor, la forma en el vientre realizó un movimiento en señal de vida; una esfera de fuego inundó su corazón y, tocando su cerebro, se expandió a lo largo de sus miembros. (pág. CVII)

La imagen que surge a partir de este tipo de experiencia mística es la de un ser humano, en este caso H. B., cuya constitución es mediadora entre dos planos ontológicos, misma que es aprehendida en una conciencia anterior al tiempo y el espacio cuando el Supremo Hacedor infunde el espíritu, en tanto esencia divina, en el ser, pero en un momento anterior a la vida, cuando el ser está aún ligado a la nada, al vacío, a lo trascendente, cuando no hay una conciencia formada y estructurada. Pero, tal como indica H. B., “esta esfera de fuego”, en tanto espíritu, inundando corazón y cerebro y expandiéndose en toda su constitución, dando potencia al ser humano para conectar con el conocimiento no solo del mundo terrenal, sino también del mundo celestial, anterior a la vida. Por ello H. B. mantiene un doble posicionamiento ontológico, epistemológico y antropológico, pues, como indica Cirlot (2013), “La visión es concebida como una «impresión» de Dios en el alma en el estado uterino” (pág. 16). Es decir, otorga un primer nacimiento, prenatal: el nacimiento de Dios en el alma humana, anterior al nacimiento del cuerpo y a la conciencia del Yo particularizado, así, al momento que este ser humano entra viviente al mundo de la materia, su conciencia ya participa de dos direcciones: lo universal trascendente, lo particular inmanente.

Para poder evidenciar lo anterior de forma simbólica de este nacimiento previo de Dios en alma, utilicemos la misma miniatura que ilustra esta cuarta visión del libro de *Scivias*, en ella podemos observar una figura sembrada de ojos que desciende, desde un plano distinto al del ser humano, hasta el útero de la madre en el que se está formando la criatura mediadora:



Ilustración 5. Miniatura ilustrativa de la cuarta visión de la primera parte del libro de *Scivias*. *Sobre la intimidación, el hombre y su tabernáculo.*

Lo que se muestra en esta imagen es una figura cuadrada llena de «ojos» que desciende del plano celestial al plano de lo humano y se conecta por una suerte de cordón umbilical, mismo que alimenta al ser engendrado en el útero materno y, deposita en el “cerebro”, toda potencialidad

divina. La relación entre mente y espíritu crea el vínculo por el que la visión interior y la visión exterior permiten a H. B. una comprensión compleja, abarcativa y absoluta de la realidad y de su fundamento trascendente. Por ello, el acontecimiento de 1141 se presenta como un segundo nacimiento de Dios en su alma; H. B. vuelve a ser testigo del descenso de dicha esencia divina que vuelve a inundar su cerebro. Aquella “llama que aviva pero no abrasa” y que penetra todo su ser y, junto con la audición de la voz de la Luz Viviente, hacen que en ese instante H. B. comprenda ya no todo, en tanto contenidos, conceptos, determinaciones y objetos mentales, sino el Todo en sí, es decir, en y desde el fundamento divino. Y no fue sino justamente a esa edad que bien podría llamarse de madurez; cuando en H. B., todo aquello que había visto y oído desde su formación en el vientre de su madre hasta sus cuarenta y dos años, adquiere pleno sentido, por medio de aquel segundo nacimiento de Dios en el alma, un sentido distinto al que la narrativa bíblica e incluso el pensamiento filosófico de su contexto histórico, daban para explicar los fundamentos de la realidad.

A partir de esta visión en la que H. B. alcanza la comprensión del Todo, escribe no solamente *Scivias*, sino otros tratados como *Physica* y *Cause et curae*, centrados en las ciencias naturales y médicas, en tanto la identificación y observación de las cualidades de las cosas creadas, así como en temas vinculados a la sexualidad y las emociones. Es en el año de 1163, cuando H. B. vuelve a la escritura de sus visiones en su última obra llamada *Liber Divinorum Operum*, en ella se narran diez visiones enfocadas en la constitución del cosmos, así como en la unión de la humanidad con el Supremo Hacedor; vínculo que es sostenido por una fuerza que lo abraza todo en un solo acto: Amor. La cosmología que surge a través de las visiones se presenta como algo vivo; el mundo es alimentado por la fuerza que desciende de aquel símbolo del cordón umbilical que conecta el plano de lo celeste con lo terrenal, otorgando vida a todo lo que de ello ha emanado. Es por ello que, en dicho establecimiento de relación de lo inmanente con lo trascendente, el ser humano se constituye

como apto para desvelar el misterio: una chispa de luz divina habita en el interior de cada ser. Inteligencia, voluntad y el Amor en integración son la vía para la vinculación del Yo con la gran unidad.

Pasemos en nuestra investigación a profundizar, en primer lugar, en el fenómeno visionario a partir de tres visones descritas en el libro de *Scivias*. En ellas encontraremos puntos clave que amplían el sentido que el fenómeno visionario ocupa en la experiencia mística.



2.2 El fenómeno visionario en la obra de Hildegard von Bingen.

«He tenido siempre en mi alma el don de ver. En las visiones mi espíritu, como Dios lo desea, se eleva en las alturas celestes; se dilata y veo imágenes de esta manera, según las formas cambiantes de las nubes y de las maravillas creadas»

(Hildegard von Bingen)

La manera en la que el fenómeno visionario se hace presente en H. B., en tanto criatura, parece mostrarse como un don divino por el cual se le revelan el fundamento de toda realidad, el significado y sentido de la creación divina y, por supuesto, el papel que juega el ser humano en el universo siendo él mismo creación. Ahora bien, el tipo de visión que surge es, como ya lo hemos indicado, un cambio de posicionamiento en la conciencia del Yo, pero doble: por un lado, con la conservación de las facultades comunes, y, por otro, en la apertura a la potencialidad de los «sentidos interiores», mismos que no son gobernados ni por los estímulos corporales ni por la mente discursiva. A partir de ello, resulta adecuada la fuerte posición que Hildegard Von Bingen tiene al enunciar en repetidas ocasiones a lo largo de toda su obra que la visión, como signo de lo divino, no es recibida en estados extáticos, tal como lo señala en el prólogo de *Liber Divinorum Operum*: “Despierta de cuerpo y mente en los misterios celestes, lo vi con los ojos interiores de mi espíritu y oí con los oídos interiores, y no en sueños ni en éxtasis” (En: Cirlot, 2013, pág. 21). Sin embargo, habrá que resaltar que, si en este tipo de experiencia mística no hay una «huida del mundo», sí que hay una intuición, un conocimiento que es obtenido por las facultades internas del ser humano, con un carácter directo entre sujeto y objeto, sin intermediarios sensoriales ni velos discursivos.

Siendo este el caso, la voluntad humana queda totalmente frenada, pues no es H. B. la que «ve», «oye», o proclama, sino es la divinidad misma la que, por medio del sujeto, se hace manifiesta

en el mundo y, el sujeto, H. B., se convierte en testigo de dicha Voluntad Divina. Y decimos testigo a modo en el que un espejo recibe la imagen, pues en ella la divinidad es reflejada, lo que ella «ve» y «escucha» es lo que «es» y se hace presente en ella. El reflejo, en este sentido, es el de la potencia de la Luz Viviente, la cual se presenta a modo de luz, pero de segundo orden; es decir, no la Luz Viviente en sí, sino lo que de ella emana y proyecta, pero por la cual se dota de sentido y clarificación a todo lo que parecía velado. Esta luz, proveniente de la Luz Viviente, es la que da entendimiento inmediato a H. B., es a lo que llega a «tocar» con la visión y lo que aprehende en toda su constitución de ser humano sintiente, razonable y, espiritual. H. B., por tanto, al ser espejo y obtener un reflejo de la divinidad se transforma en un «puente», en un medio, por el cual ella misma conoce lo que le es superior, cosa que no podría decirse a través del lenguaje común de los seres humanos, sino tal y como se le presenta ante sus ojos y oídos interiores y, el conocimiento de su persona como un ente en la existencia.

H. B. (2003c) habla respecto de la visión en una carta enviada a Guibert de Gembloux (1173), un monje benedictino quien pregunta acerca del conocimiento revelado a través de su experiencia visionaria. Ella indica:

La Luz que veo no es localizada: es más clara que una nube que cubre el sol; no puedo declarar su altura o largura. La llamo *sombra de la Luz Viviente*. Igual que el sol, la luna y las estrellas se reflejan en el agua, las escrituras, los discursos, las virtudes y ciertas obras humanas toman forma ante mis ojos y resplandecen en esta luz. [...] Las palabras que emanan no son las que salen de la boca del hombre, sino el brillo de la flama, una nube que se desplaza en el aire puro.

No puedo reconocer los contornos de esta luz y no consigo ver el disco solar. En esta misma luz raramente veo otra luz designada como Luz Viviente. Cuándo y cómo lo veo, no sabría decirlo, pero hace tiempo que la veo y toda tristeza desaparece: me siento como una joven inocente y no como una vieja mujer. (pág. LXXXIX)

Este fragmento, acerca de lo que acontece en las visiones, fue expuesto por H. B. justamente un año antes de su muerte; en él se nos muestra una de las formas más detalladas de descripción

del fenómeno visionario. En dicho acontecimiento podemos observar que lo que se «ve» y «escucha», tal como indica, no puede ser ubicado en el tiempo y el espacio de lo propiamente humano, sino que es ajeno al plano terrenal: se muestra como un «otro» «ser» y «estar» del cual no se pudiera declarar “altura, largura o contorno”, sino que lo que se muestra es, en principio, máximo reflejo de la Luz Viviente, claridad sobre lo velado. Una especie de ventana en la que la mística de Bingen se asoma y obtiene un conocimiento totalizador de sentido, es decir, entendimiento, pero sobre todo un entendimiento preciso de los textos sagrados, cosa en la que ella indica no haber tenido instrucción detallada, pero que al momento que luz de la Luz Viviente se proyecta en ella, instantáneamente lo comprende todo. No como se comprendería a través del lenguaje común, sino bajo una comprensión y sentido simbólico, un «sentido otro», más íntimo, más profundo y revelador.

Es en la primera visión de la primera parte del libro del *Scivias* en donde H. B. habla acerca de la claridad intensa a la que lleva la Luz de la Voluntad Creadora, como es también llamada aquella Luz Viviente. Esta visión lleva por nombre *El ser resplandeciente, El Señor sobre el monte santo*, e indica:

¿Viste un gran monte color de hierro? En su cima estaba sentado un ser resplandeciente. En sus costados se extendía una sombra semejante a un ala, de anchura y longitud prodigiosas. Ante él se alzaba una imagen cubierta de ojos. Viste un niño, ataviado con una túnica pálida; sobre su cabeza descendía una claridad intensa de la que comenzaron a brotar centellas. En el monte había pequeñas ventanas por las que se asomaban diminutas cabezas humanas, pálidas unas, blancas otras.

El ser resplandeciente gritó: *Oh frágil ser humano, proclama el principio de la creación hasta que lo escuchen aquellos que no conocen el contenido profundo de las Escrituras, o los que no quieren predicarlo porque son tibios y lentos. Revela los secretos de la mística. Que la sabiduría agite el caudal de tus aguas. Tu honda clarividencia no pertenece a los hombres comunes, sino a mi Voluntad Creadora: luz esplendorosa entre las luces.*

Levántate y clama con amor el júbilo de la contemplación eterna a cuantos perseveran en los caminos. (Hildegard von Bingen, 2003a, pág. CIV)

De forma simbólica, aquel monte de hierro estaría representando la gran creación de la divinidad; por encima de ella hay un ser que se posiciona como superior, aquella gran Voluntad que no es humana, sino divina, de donde deviene todo lo existente. De este ser de grandísima altura descende una vía o un camino que conecta con los seres humanos y, nuevamente, aparece en la visión una figura sembrada de ojos, mismos que se presentan como el vehículo por el cual se llega a conocer el camino, así como la viabilidad de transitar por él; es decir, el reconocimiento de la mirada interna alumbra el camino por el cual se llega a la contemplación del ser supremo. Cosa que haría falta es tener apertura, tal como la de un niño, en el que ni los juicios ni los sentidos impiden el alzar la mirada, lo que, de forma analógica, es un ver hacia adentro, donde la conjugación de lo externo con lo interno no ha de marcar límites, sino trascendencia. En ello resulta la claridad de donde “brotan centellas”, siendo estas, chispas de luz divina que toda creación contiene en su interior.



Ilustración 6. Miniatura ilustrativa de la primera visión de la primera parte del libro de *Scivias*. *El ser resplandeciente, El Señor sobre el monte santo.*

Ahora bien, todo lo creado, sobre todo el ser humano, por ser obra divina, contiene dentro de sí la posibilidad de «ver» aquello superior, las ventanas a modo de símbolo en las que varios hombres se asoman; indica que aquellos hombres “no comunes”, son los que “perseveran en los caminos”, los que al igual que el niño, tienen un autoconocimiento. La mirada interior no es otra cosa que el conocimiento de uno mismo, el saber y el ver que, en nuestra persona, en nuestra individualidad, se encuentra un espejo en donde se refleja la verdadera esencia, la verdadera fuente de la existencia y la verdadera palabra. Con esta visión, el camino al que se alude se torna en un retorno del alma a su realidad o fuente principal, original y primera, a partir de una semejanza con Dios. Esto no debe confundirse con la disolución del alma con Dios, cosa que ocurre en otras formas de la mística, sino que a partir de aquel doble posicionamiento en el que el alma humana está tanto dispuesta a la visión interior, como a la exterior. H. B. no deja de ser un Yo particular (Yo Hildegard, Yo criatura, Yo ceniza de cenizas), pero la visión estaría apuntando hacia el establecimiento de un camino de contemplación y de reconocimiento de aquella luz interna, de un «Yo doble» que, por un lado, se «une»⁵⁸ con Dios al ser esencia divina y se «separa» de Dios al ser creatura.

A partir de ello surge un nuevo sentido de conocimiento, del que se debe indicar que si hay un espacio o sitio en donde este se manifiesta, donde se hace presente y donde es aprehensible como luz de Luz Viviente, es justamente en el interior de la persona, en este caso en la misma santa. Lo que se obtiene por visión se genera a partir de la apertura de los sentidos espirituales, distintos a los ojos del cuerpo que generan un conocimiento particularizado sobre los objetos. En cambio, los seres humanos que cultivan los sentidos espirituales han de voltear la mirada al interior

⁵⁸ Sobre el sentido de unidad se profundizará en el siguiente apartado.

y, en un encuentro íntimo con la luz divina que habita en cada ser, surge el instante de la aprehensión total de la realidad un conocimiento del despliegue del Yo un conocimiento de orden intuitivo. Sobre este tipo de seres humanos que conocen por intuición y a través del espíritu insistió mucho H. B. en sus visiones; la voz de la Voluntad Creadora continuamente le indica compartir los secretos de la mística, enseñar el camino a los hombres con apertura al recibimiento de dicho Espíritu, que es al tiempo Padre e Hijo. Muestra de ello se encuentra en la visión cuarta de la primera parte de *Scivias*, llamada *La confirmación*, en ella señala:

¿Viste una torre inmensa y redonda, hecha de una sola piedra blanca, con tres ventanas en la cima? [...].

Los niños [...] habían atravesado el vientre de esa imagen, resplandecían con gran claridad; a unos los engalanaba un color dorado, desde su frente hasta sus pies; otros no tenían color y sólo brillaban. [...] Unos tenían ojos claros, fuertes pies y caminaban con ánimo en el vientre de la imagen. Otros, de ojos mortecinos y pies débiles, eran arrastrados de aquí para allá por el viento [...]; consiguiendo a veces tocarla con gesto tímido. Había otros, de ojos serenos pero pies débiles, que se desplazaban por el aire a un lado de la imagen. Unos avanzaban animosamente, bien engalanados; otros no tenían confianza; de estos, algunos regresaban humildemente a ella, con el fruto de la penitencia, otros, por su terca indiferencia, se quedaron en el sueño eterno.

Oíste una voz que te decía desde el cielo: *Según sus caminos los trataré, los juzgaré según sus juicios, y sabrán que soy Yo.* (Hildegard von Bingen, 2003a, pág. CXIV)

Con esta visión se pone de manifiesto que el camino, si bien, está contenido y dispuesto en el interior del ser humano, este no puede ser encontrado y recorrido por aquellos de “ojos mortecinos y pies débiles”, que si bien, reconocen la chispa de luz divina, la ignoran y se desvían del camino que conecta con la Luz Viviente, con lo trascendente. Pero hay los otros, los que como los niños que ven con “ojos claros y tienen pies firmes”, entran al camino y “atraviesan” al campo de la espiritualidad; penetran con la vista interna el alma humana y contemplan ya no solo el camino que pisan firmemente, con la fe y seguridad necesarias, sino que llegan al punto cúspide de la torre y contemplan en ella las tres ventanas (Padre, Hijo y Espíritu), que son al tiempo una sola, fuente

primaria de lo creado. Con ello Hildegard von Bingen indica que el ser humano es un ser de doble constitución, una interna y una externa, y que es la constitución interna, guiada por los sentidos interiores, la que nos lleva a tocar, ver y contemplar la unidad. Según el cultivo que el ser humano haga sobre la visión interna o sobre la visión externa, será la aproximación al conocimiento de lo supremo: los de “ojos serenos y pies débiles permanecerán en el “sueño eterno”, en un estado gobernado por la muerte no solo del cuerpo, sino del alma.

H. B. no habla de la pobreza de Espíritu, sino de la necesidad del ser humano de conectar con lo divino, misma que implica actitudes y virtudes que encaminan al alma particular en el camino del misterio de la mística, es decir, en el sentido interior del ser. Esta actitud espiritual tendrá que ser guiada por medio de virtudes tales como la humildad, la caridad, el desapego a las cosas banales, materiales y la simplicidad del ser humano; no es gratuito que la misma H. B. no deje de insistir en llamarse una «frágil criatura» ante la inmensidad del absoluto. Los actos humanos del ser que tiene apertura para el recibimiento del flujo emanativo de lo trascendente, se encaminan a encontrar el sentido de la consustancialidad, es decir, el sentido de la unidad, siendo esto la «ciencia de la sabiduría», el conocimiento más alto al que ser humano puede aspirar.

El fenómeno visionario, en este sentido, revela a H. B. un deber ser de los seres humanos, dispuesto al Temor de Dios que, tal como Cirlot (2010) señala citando a Tauler, discípulo del Maestro Eckhart: “No se trata del temor tal y como lo entendéis vosotros, sino de una vigilancia aplicada a sí misma, en todos los lugares, en toda circunstancia, a sus palabras y a sus acciones.” (pág. 67). Esto nos lleva a vincular la experiencia visionaria, tal como enunciado anteriormente, con un posicionamiento en un aquí y ahora en la conciencia del Yo, pero en tanto su interior, en ese Yo que se desdobra dispuesto e integrado a lo universal sin que de ello surja el aniquilamiento del Yo particular. Es decir, a partir de la acción y atención en el estado interno del ser humano y, en el

cultivo de este, el conocimiento intuitivo se hace presente. El Yo universal que ha sido desdoblado del Yo particular ha de recibir el espíritu santo, aquella llama de fuego a la que H.B. hace alusión en la primera visión de *Scivias*. Esto nos puede sonar a la teoría ética que ya veíamos con el Maestro Eckhart, en la que es el cultivo del hombre interno lo que lleva al nacimiento de Dios en el alma en una experiencia de vacío; cosa análoga podríamos encontrar en H.B., sin embargo, aquí no se llega a la disolución del hombre exterior (Yo particular), sino que el mismo Yo particular a través de la práctica de las virtudes, encamina su desdoblamiento rumbo a una conciencia interna que conecta con los sentidos espirituales, con la mirada interior.



Ilustración 7. Miniatura ilustrativa de la cuarta visión de la primera parte de *Scivias*. *La confirmación*.

Si bien, la misma experiencia visionaria en H.B no contiene dentro sí una teoría creada por ella que abogue por la búsqueda de una vía ética de acceso a dicho desdoblamiento de la conciencia, el contenido de las visiones sí que nos mueven a plantear la posibilidad de encontrar en ellas las señales simbólicas que la Luz Viviente muestra a H.B. por medio de la imagen y que hacen referencia a evidenciar el camino hacía lo supremo trascendente. Este es el sentido de revelación que el fenómeno visionario trae incrustado: enseña por medio de lo revelado la posibilidad que la humanidad tiene dentro de sí para el contacto con lo divino; por ello, esta Voluntad Creadora insiste a H.B. en señalar a los seres humanos no comunes el sentido y los misterios de la mística que se manifiestan por medio de la imagen simbólica de los que su Yo particular es testigo, y en donde su Yo universal es medio, puente y espejo. Muestra de ello es el contenido de la octava visión de la tercera parte del libro de *Scivias*, que lleva por nombre *La palabra luminosa, la columna de la salvación*, en ella encontramos esa acción a la que la Luz Viviente invita:

¿Viste, junto a la columna de la trinidad verdadera, otra grande y oscura? Entre ésta y la de la trinidad verdadera había un espacio vacío y sin muros. En esta columna había, de la base a la cima, un camino ascendente por donde viste a las virtudes bajar y subir, cargando piedras para su obra. El ser luminoso te decía: *Éstos son los obreros más fuertes de Dios*. Entre las virtudes observaste solo a siete detenidamente.

La primera imagen llevaba una corona de oro [...]. En su pecho llevaba un espejo en el que aparecía la imagen del hijo de Dios. Habló así: *Soy la columna de las mentes y de los corazones. Quien se afiance primero a la rama más alta del árbol pronto le sorprenderá la caída; el que, en cambio, queriendo ascender empiece por la raíz, difícilmente caerá si avanza con cautela*.

La segunda [...] dijo: Oh virtudes, levantémonos, acerquémonos a la Luz Verdadera. La tercera imagen era más grande y alta que la demás, por doquier llena de ojos y habitada en la sabiduría. Y dijo: *Buscaré a mi Creador; sea mi paradero su morada*. La cuarta tenía las manos y los pies atados [...] y dijo: *Deseo regresar a la luz*. La quinta [...] dijo así: *Dios ha de ser adorado en tres personas de una sola esencia*. La sexta vestía una túnica pálida [...]. Y dijo así: *Perdona*. La séptima, sobre su cabeza tenía una paloma junto. [...]. Y dijo: *Libre soy, sin ataduras. He pasado sobre el manantial más puro*.

En la cima de la columna viste otra imagen muy hermosa. [...]. El fulgor que la envolvía estaba lleno de ojos. Y gritó: *Soy la luz de las almas; al tocar el entendimiento humano soy para él un principio. Si la mete de un hombre escucha, permitirá que su sentir entre en*

armonía. Elevará sus ojos para ver, sus oídos para escuchar su boca para hablar, sus manos para crear, sus pies para caminar. Los sentidos cambian porque les es necesario seguir la voluntad de quien los domina. Yo avivo en la mente el principio creativo. Hay muchos que cuando sienten mi presencia huyen, no desean saber qué pueden hacer al ser tocados por mí, viven hundidos en la ignorancia, [...]. No quieren ver, ni oír, ni pensar [...]; se esconden de la belleza y de la luz. ¿Acaso es apropiado y congruente que el ser racional se convierta en una bestia necia que no hace más que seguir sus instintos? (Hildegard von Bingen, 2003a, págs. CXXX-CXX)

Desde que inicia esta visión encontramos algunos puntos que son clave para mostrar que el camino hacia el contacto con lo trascendente requiere un esfuerzo puesto en los actos del ser humano, un camino que se evidencia como «ascendente», por ello nos resulta claro encontrar en la visión símbolos como “columnas” o “torres”, en donde en su punto más alto o incluso, sobrepasando, se encuentre o bien el Supremo Hacedor, o bien la Trinidad. Esta vía, que hace evidente un camino de ascenso, implica dos aspectos centrales: el primero, la purificación del alma y, el segundo, una iluminación cognitiva, la obtención de un conocimiento de orden supremo. El primer punto se justifica en tanto que en la visión se muestran las grandes virtudes transitar de arriba abajo por el camino; “estos son los obreros más fuertes”, dice el ser supremo, los que construyen el mismo camino en el que el ser humano se posiciona para llegar a alcanzar la iluminación. Entre estas siete virtudes a las que se hace alusión, la humildad, “que lleva una corona de oro” y, “en su pecho llevaba un espejo”, muestra al máximo representante de la práctica de la humildad (como suprema virtud) que la historia cristiana ha tenido: Jesucristo, un modelo de redención, aceptación, sacrificio, obediencia, pureza, pobreza y simplicidad, quien, por medio de sus actos emprendió su ascenso afianzándose a las raíces, a este molde de conducta humana.

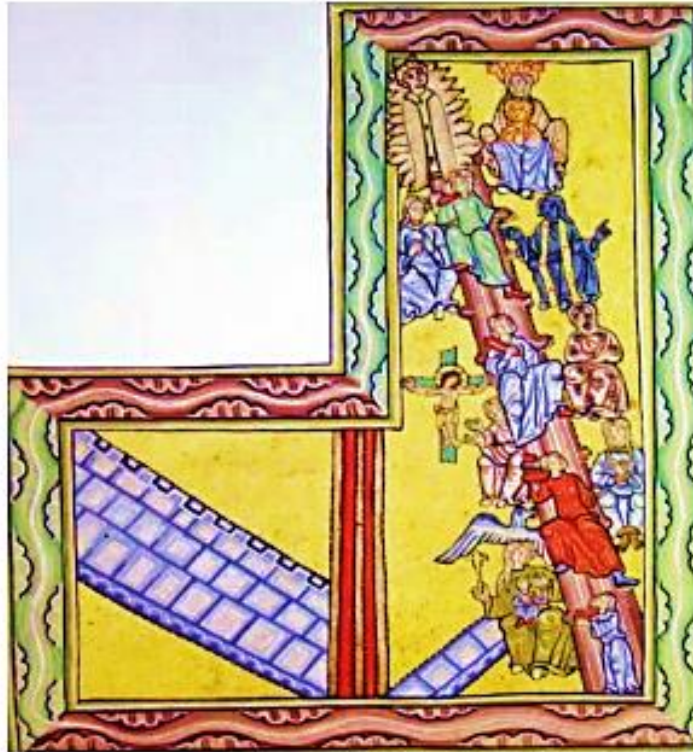


Ilustración 8. Miniatura ilustrativa de la octava visión de la tercera parte de *Scivias*. *La palabra luminosa, la columna de la salvación*.

Por otro lado, las virtudes siguientes que son expuestas en la visión, tales como la firmeza, la obediencia, la fe, o la certeza, por mencionar a algunas, han de buscar que el camino sea certero, irán a favor de purificar esa alma manchada tanto por la mente como por el cuerpo. Hemos dicho en el punto más alto la divinidad se hace presente, pero en esta visión, quien está en la cima es la piedad, envuelta con un fulgor lleno de ojos, que como continúa indicando la misma H. B. en la visión “los ojos llenos de piedad observan a los seres humanos a fin de que culminen valerosamente sus obras en luminosa unidad” (2003a, pág. CXXXI). Es por ello la piedad en la visión grita: “*Soy la luz de las almas; al tocar el entendimiento humano soy para él un principio*”, esto nos lleva a justificar que gracias a esta virtud, el segundo aspecto importante de la vía de ascenso, la iluminación cognitiva, se hace efectiva. Es la piedad en tanto su práctica (oración, meditación,

caridad, sacramentos), que permite al entendimiento humano un punto de acceso y contacto con lo supremo, puesto que “aviva” en la mente el principio creativo, es decir, forma parte sustancial del Supremo Creador. Quien procure la piedad, ha de encontrar dicha luz de Luz Viviente, ha de ser salvo de la ignorancia, y ha de transformar los sentidos corporales en sentidos espirituales.

En este sentido, el cultivo de la piedad hace que los seres humanos “eleven sus ojos para ver” a ese más allá que tiene como meta el camino virtuoso. La iluminación cognitiva o el toque al entendimiento humano serán, por tanto, consecuencia del fortalecimiento de aquel Yo particular del que hemos venido hablando, uno que sea desdoblado para encontrar en ello al Yo de la mirada interior, a esa otra parte del ser humano que parece más que inactiva, olvidada y velada por la misma mente y sentidos corporales comunes. Aquellos hombres no comunes al que la Luz Viviente invita a H.B. a compartir las visiones y revelaciones, serán aquellos que cultiven la piedad, la humildad y demás virtudes, esto, como ya indicamos, no es una teoría ética, ni epistemológica, sino que la revelación, en dichas visiones, indica un deber ser a modo simbólico. No es gratuito que la visión octava termine con la voz de la piedad haciendo una pregunta sumamente fundamental sobre la condición humana: *¿Acaso es apropiado y congruente que el ser racional se convierta en una bestia necia que no hace más que seguir sus instintos?* Este cuestionamiento se podría complementar de la manera siguiente: *¿acaso el ser humano siendo obra divina, teniendo la posibilidad de escuchar y ver hacia lo supremo, se debe contentar con una vida mundana y banal?, ¿acaso no se ha de esforzar por encontrar lo divino que hay en su propia alma?*

Es notable cómo podemos encontrar aspectos platónicos y neoplatónicos que podemos analogar con la importancia del cultivo del alma en H.B. en referencia a los actos humanos que corren a favor de elevar a esta al «toque unitivo» con lo trascendente. Y es que, en aquellas teorías, el alma no es otra cosa que la vía de acceso hacia lo divino porque ella misma es divina, deviene

de una u otra forma del plano ontológico superior y, depositada en el cuerpo, en la materia, contine la posibilidad de elevar su logos universal (en Platón) o bien, regresar la mirada hacia la hipostasis de la que proviene (en Plotino). Tal como lo hemos analizado en el capítulo primero de la presente investigación, para que la *psique* se eleve hacia el Bien supremo o retorne a Uno Primordial se hace necesario un cultivo de esta, un trabajo en el desarrollo de las virtudes que permitan un estado de tal que solo el alma purificada puede lograr este ascenso y retorno a lo trascendente. Pues bien, un factor que podemos rescatar y que viene a coincidir con el contenido de las visiones de H.B. es que, sin el cultivo de la virtud, dicho retorno del alma a su origen, a su principio, no sería viable. Por ello, en esta octava visión la figura sembrada de ojos vuelve a hacerse presente: no es posible que el fenómeno visionario quedé desligado de los actos humanos, sino que estos han de favorecer la mirada interna. Si cuerpo y mente (Yo particular), guían al entendimiento al camino virtuoso, no es necesaria su aniquilación o disolución, sino que se sirve de ellos, desde la condición de la criatura humana se puede contemplar lo divino.

Como hemos indicado, el fenómeno visionario se presenta como una iluminación en el interior de H.B. Por ello en las dos miniaturas que hemos presentado, la figura sembrada de ojos se hace presente, ya sea como parte de la misma figura o bien, a imagen de una figura que se cubre con una túnica llena de ojos. Estas formas en las que la visión se hace presente de forma simbólica se presentan o aluden no a algo externo a la misma H. B., sino a un aspecto propio de su persona, a una facultad y disposición interna, tal como señala Tauler, citado por Cirlot (2010), interpreta respecto de una de aquellas figuras puesta en las miniaturas:

[...]estas visiones están representadas en el libro de la Santa, y también en el refectorio de nuestras hermanas en dos pequeñas pinturas. Una representa una figura envuelta en una túnica azul. Este personaje no tiene ojos, sino que la túnica está toda cubierta de ellos. El personaje simboliza el santo temor de Dios. [...] Está representada sin rostro y sin ojos, puesto que hace que se olvide de sí mismo, [sin preocuparse] de si es amada u odiada,

alabada o recriminada. Ha sido representada sin manos para simbolizar su liberación de toda pretensión a apropiarse de cualquier bien en un abandono perfecto. [...] La túnica azul simboliza la perseverancia inquebrantable: no hay que ejercitarla hoy y dormirse mañana, sino que hay que mostrar una perseverancia aplicada e inquebrantable hasta el fin. Las manos levantadas significan la disposición a hacer o sufrir todo lo que Dios quiera. Éste es, en efecto, la higuera seca a la que hay que trepar para ver a Dios de la forma más noble en el tiempo y en la eternidad. (pág. 67-68)

Esta interpretación que Tauler realiza, con la notable influencia tanto filosófica como teológica de su Maestro Eckart, hace referir a lo que hemos venido explicando y analizando: el fenómeno visionario es un camino de interioridad que ocupa una mirada puesta en el interior del propio ser humano. Es notable que Tauler hable de un olvido de sí mismo pues, en la mística de su Maestro, la experiencia mística es de vaciamiento, de disolución de un Yo, cosa que no es del todo aplicable a la mística de H. B. pues, repetimos, el Yo particular sigue presente; sin embargo, algo que tiende a bien señalar es que en las visiones y por medio de la figura sembrada de ojos, se alcanza a reconocer que existe en la experiencia una liberación de cualquier bien, es decir, que no cualquier deseo al que el ser humano pueda aspirar se puede comparar con el máximo bien que es el abandono de sí mismo en Dios, plena confianza tanto en su obra como en su palabra, siendo esta la “higuera seca” a la que Tauler hace mención, la purificación que el alma necesita para “ver a Dios de la forma más noble”.

Hasta este punto hemos explicado algunos elementos que construyen tanto el fenómeno visionario en H. B. como el contenido referente a dicho fenómeno en las propias visiones de nuestra mística de occidente; en ambos casos, se muestra la necesidad de los actos humanos a favor del camino virtuoso para el encuentro con lo trascendente. Ahora es necesario precisar que en las visiones de H.B. se alude a una noción de unidad que, como ya hemos mencionado, no debemos confundir con una disolución completa del Yo particular, sino en una idea que se cimenta en la semejanza de la criatura humana con la divinidad, tema que nos ocupara en el siguiente apartado.

2.3 El encuentro con lo trascendente y el sentido de unidad.

*«Oh potencia de la Sabiduría,
que girando giraste
abrazándolo todo
en una sola órbita que tiene vida
y que tiene tres alas, de las cuales una vuela en lo alto
y la otra desde la tierra mana
y la tercera vuela por doquier.
Que haya alabanza para ti,
como corresponde, oh Sabiduría»*

(Hildegard von Bingen)

Hemos indicado que la experiencia mística en su generalidad constituye un fenómeno de orden extra-ordinario, una experiencia distinta a la que ofrecen las facultades comunes del ser humano: los sentidos y la razón. Es por ello que sobre la polémica en la que se encuentra la experiencia de H.B., entre quienes la catalogan como visionaria y profeta, surge el cuestionamiento sobre si estos fenómenos se encuentran dentro de una experiencia mística o no. Para nosotros, a partir del desarrollo de nuestra investigación, H.B., se encuentra inmersa sin lugar a duda dentro de la experiencia mística; esto debido a que, si bien el fruto al que llamamos conocimiento de orden trascendente surge en un punto medular entre la visión y la revelación, estas son solo facetas de la compleja experiencia mística en la que ella se encuentra inmersa. Recurriendo a la etimología y sentido de la palabra de donde deriva “mística”, tal como anteriormente hemos indicado citando a Velasco (2003, pág. 19-20), aquel “*mysticos*”, responde a lo que se presenta como «secreto», lo que hace que el cerrar de boca y ojos (*myo*), permita aperturar ahora los sentidos internos, los «sentidos espirituales» de aquel que experimenta el misterio, el mensaje de la divinidad. En este sentido, H.B. se presenta como una mística a la que el camino, o la vía visionaria, le es el medio para transmitir dicho misterio y llegar a aquella realidad «Otra».

Esta experiencia extra-ordinaria, ha de pasar por aquellas facetas o momentos que hemos expuesto; es decir, por un inicio, una fase positiva, una fase negativa y un después. En H.B. la fase de inicio es doble, como ya lo explicamos, a partir de la impresión de Dios en su alma, en un momento prenatal y se repite, aunque en mayor profundidad, en aquel suceso de 1141 cuando ella tenía cuarenta y dos años y siete meses. En este segundo momento, H.B. experimenta aquella descolocación seguida por esa sensación de desasosiego y falta de tranquilidad, situación que la pone en un dilema entre el callar y el hablar, de escribir lo que sabe, oye y ve, pues esa es la instrucción recibida en la visión. Ahora bien, la fase negativa, constituye en la vida de H. B. aquel papel de espectador que su «Yo particular» adquiere, siendo este el «Yo subjetivo» y personal que lucha por el aquietamiento de la mente ante lo que se ve, se escucha y se contempla como lo «Otro». La fase negativa estaría, toda, inmersa en el fenómeno visionario, en este partir doblemente vivencial obtenido por el despliegue de la conciencia del Yo.

Nos hemos referido constantemente en la experiencia mística de H. B. a un «Yo particular», con el cual nos estamos refiriendo a su constitución de individuo pensante y sentiente, el que tiene un movimiento en tanto que se sitúa en relación a un objeto, no de forma directa y en su esencialidad, sino en tanto que proyecta en él condiciones de las que él mismo, como sujeto, es participe; por ejemplo, dentro de un tiempo y un espacio, a partir de características accidentales y por medio de la determinación lógica que la mente construye sobre la realidad. Es decir, este «Yo particular» es el sujeto de conocimiento común, el sujeto que experimenta el mundo a través de las condiciones de posibilidad y los límites epistémicos y ontológicos de él mismo y de «su» realidad. Este tipo de Yo que se contempla como una unidad en la que se aprehenden las relaciones, las experiencias, el lenguaje y el pensamiento, es el que en voz de H. B. se puede reconocer como la criatura humana, creada y puesta en la obra divina. Este Yo es al que H. B. refiere a través de la

visión como una “frágil criatura”, es decir, se instala en el reconocimiento de un sí mismo, de una identidad e, incluso, de una condición inferior a lo divino.

Es en este Yo particular en el cual se forma una conciencia de sí; es donde la fase negativa encuentra su despliegue, pues este es el Yo que empieza, más que a desgarrarse como en otras formas de la experiencia mística, a des-doblarse. Es decir, su condición se vuelve doble. En dicho proceso, el sujeto despliega de sí algo que no alcanza a ser visualizado por las facultades comunes de su propia condición como ser sentiente y pensante, que en la misma vida de H. B. se hace manifiesto con una suerte de dolor físico que la lleva incluso a enfermar. Más que una ruptura con su constitución, se vive aquel segundo nacimiento en el que es ella misma la que pare de sí (y gracias a la impresión de Dios en su alma) su Yo interno. Por ello, este des-doblamiento se inserta en el fenómeno visionario en la vivencia de la revelación, pues, tal como indica repetidas veces, no es disuelto, sino que adquiere importancia para que éste sea testigo de la acción que desempeñará aquel otro Yo que se despliega, el «Yo universal». Por tanto, podemos decir que, en esta fase negativa, el «Yo particular» se mantiene pasivo (ya que ni siquiera su voluntad se hace presente), en tanto testigo ocular del movimiento al que se enfrenta el «Yo interior» (movido por la voluntad divina).

A partir de este momento la tercera fase se hace efectiva. La fase positiva en la experiencia mística de H. B. es la fase unitiva, de la que hemos indicado que poco dicen los místicos respecto de ella por su carácter inefable, al contrario de la fase negativa de la que, en el caso de H. B., se alimenta toda su narrativa visionaria. H. B. habla en sus visiones respecto de lo que ella contempla y en dónde se encuentra un sentido de unidad, pero poco respecto a la misma experiencia que la visión provoca en su interior. Ya en la carta anteriormente citada de H.B. a Guibert de Gembloux

(1173), ella indica algo realmente significativo con relación a la inefabilidad de la experiencia unitiva a la que ella se integra, indicando lo siguiente:

[...] En esta misma luz raramente veo otra luz designada como Luz Viviente. Cuándo y cómo la veo, no sabría decirlo, pero hace tiempo que la veo y toda tristeza desaparece: me siento como una joven inocente y no como una vieja mujer [...] Veo la Luz Viviente como el cielo sin estrellas, en una nube brillante; ahí, en su resplandor, [...]. En el cuerpo así como en el alma, me ignoro a mí misma y me tomo por nada. Él, quien no tiene comienzo ni fin, me guarda de todo mal. (Hildegard von Bingen, 20003c, pág. LXXXIX)

De este fragmento de carta podemos rescatar puntos realmente significativos que nos hablan ahora ya no de un sujeto de experiencia pasivo receptor de imágenes, sino del actuar de un Yo que hemos llamado en nuestra investigación «universal». Ella indica que raramente la experiencia de contemplación directa de la Luz Viviente se hace efectiva; recordemos que H. B. recibe, a modo de espejo el reflejo de la Luz Viviente, siendo este reflejo luz de segundo orden, aquellas “sombres de la Luz”, que vienen a ser todo el contenido de las distintas visiones. Sin embargo, raramente hay una contemplación directa de la Luz Viviente en donde ocurre en su constitución una transmutación que la hace ahora percibirse como pura inocencia; condición en la que el alma se muestra como pura y simple, carente de todo concepto, estructuras y formulaciones lógicas que la mente impone sobre ella. En este estado limpio y libre, se actúa como con un ánimo infantil al que nada dado le es tal y como lo percibe, sino que, a través de la facultad imaginativa, múltiples sentidos son presenciados y una realidad nueva se des-cubre.

Por otro lado, H. B. indica que aquella Luz Viviente la «ve» “como el cielo sin estrellas”; el empleo de la metáfora permite entender en esta expresión una cualidad sobre lo trascendente, el sentido de lo absoluto, “lo que no tiene ni principio ni fin”, cosa que no puede ser expresada, ni

mucho menos conocida ni por la razón, ni por los sentidos, pues estos serían insuficientes; la mente discursiva no podría encontrar correspondencia con eso «fuera de» o con ese «más allá» al que el «Yo universal» penetra. Y es que solo en estos momentos de instante dentro de la visión de H. B. parece que sí se llega, si no a una disolución, sí al paro activo del «Yo particular»; es decir, que la pasividad que presentaba anteriormente en la fase negativa, y que le permitía ser testigo, es también frenada en lo que pareciera ser un instante dentro de la visión, Por ello, no es gratuito que H. B. indique que, “en el cuerpo, así como en el alma”, se llega a “ignorar a sí misma”, aquello que era una “frágil criatura” es ahora des-conocida: “me tomo por nada”, indica, sugiriendo que ese «Yo particular» se ha vaciado de contenido. Ahora, lo que se contempla es pura Luz Viviente, y nada más que ello, dentro de un instante del fenómeno visionario.

Hemos de llamar a lo anterior un primer sentido que surge del «contacto» que H. B. tiene con aquella Luz Viviente, debido a que esto se presenta como una realidad «Otra», tanto en términos ontológicos como epistemológicos, que bien coinciden con la fase negativa de la experiencia mística que ya hemos expuesto, en la que el silencio se hace efectivo en las facultades intelectuales y sensibles. Aunque de este primer sentido de unidad no se encuentre mucho en la obra de H.B., sino más bien surge a partir de una hermenéutica aplicada, desde las categorías filosóficas que hemos desarrollado a lo largo de la presente investigación y a partir de un estudio comparativo con las fases de la experiencia mística descritas en el apartado 1.1 de la Segunda parte, nos es preciso mirar a las fuentes propias de H. B, para fortalecer los vínculos a los que nos hemos aproximado sobre el sentido de unidad en la obra visionaria *Scivias*.

Una de las visiones de la segunda parte de este texto visionario y de revelación, tiene ya por nombre *La unidad, la trinidad*; nos referimos a la segunda visión en donde encontramos un sentido de unidad que se mueve ya no por vaciamiento del «Yo particular» y contacto unitivo del «Yo

universal» con la Luz Viviente, sino por medio del «Yo particular» en « semejanza sustancial» con un primer principio que se manifiesta en tres formas:

¿Viste una luz muy esplendorosa y, en ella, una forma humana de color zafiro que ardía entera en una sola luz, fuerza y potencia? Ambas rebosaban de luz e inundaron toda la forma humana, siendo una sola luz, en una sola fuerza.

La Luz Viviente te decía: *Esto es sentir los misterios: observar con discernimiento y comprender la plenitud sin principio en la que la fortaleza es inagotable.* (Hildegard von Bingen, 2003a, pág. CXIII)



Ilustración 9. Miniatura ilustrativa de la segunda visión de la segunda parte de *Scivias*. *La unidad, la trinidad.*

El sentido de unidad que se rescata de la visión es el que se encuentra en torno a la idea de consustanciación que ya hemos vinculado a la noción de la Trinidad en la que tres identidades se

encuentran unidas en tanto que participan de un elemento sustancial común y desde donde, esa sustancia que subyace a las tres formas manifiestas ha de otorgar el sentido de divinidad. Es decir, tanto el Padre, como el Hijo y el Espíritu, se encuentran en unidad, son una sola realidad, pero expresadas a la vez, en distintas manifestaciones o formas de ser, cada una de ellas no perdiendo su identidad, pero sí participando de su unidad, siendo así, “una sola fuerza”, “una sola luz”. Aunque se presenten distintas en existencia, están unidas en esencia. La vivencia de esta participación del «Yo particular», en tanto forma humana, en “una sola luz”, no solamente hace que se asemeje a ella, sino que el sujeto de la experiencia pasa a comprender y “sentir el misterio” de aquello Otro, lo divino, que, asimismo, está contenido dentro de sí por participación. Podríamos analogar esta posición con la teoría de Plotino, pues nuevamente la teoría de las tres hipostasis hace eco. Es notable como a partir de una unidad suprema, en este caso la Luz Viviente, ésta se presente con una forma distinta a sí misma, pero al tiempo siendo ella misma.

De esta manera “comprender la plenitud sin principio en la que la fortaleza es inagotable”, es vivir el misterio de la integración a la unidad. Así, aunque esta experiencia no sea disolutiva, este ser humano (Yo particular) “color del zafiro”, adquiere su desdoblamiento, en donde se contempla como unidad personal, independiente y consciente de sí, pero al tiempo, como unidad universal, dependiente y consciente de su participación en la unidad suprema, en la Luz Viviente. Por ello, la experiencia visionaria en H. B., adquiere un sentido de iluminación del interior que mira hacia un conocimiento de orden supremo, en tanto que se ha «visto» y «escuchado», la palabra divina y, desde la condición doble de la criatura humana, es decir, en tanto creación de la obra divina, ha des-cubierto la luz interna de la que participa. Esta fase iluminativa que se entiende como conocimiento ante la oscuridad de la ignorancia, es lo que hemos entendido como “reflejo”; por ello, este sentido de unidad es comprendido en tanto « semejanza ». De este modo, la imagen que

proyecta la Luz Viviente se vislumbra por medio del espejo del alma y, en ello, el «Yo particular» se re-conoce, encuentra que esa luz de Luz Viviente está en su interior: la luz particular se universaliza.

A partir de ello, es preciso ahondar en lo que, en la experiencia visionaria, es entendido como Luz Viviente, Supremo Hacedor o bien, como tendemos a llamar en nuestra investigación, la Unidad en sí, Dios. Asimismo, tenemos que aclarar la relación que tiene con los seres humanos en tanto creación. Para ello, citemos un fragmento de la primera visión, de la primera parte del *Liber Divinorum Operum*, que lleva por nombre *Sobre el origen de la vida*, en donde H.B (2003b), indica:

Viste dentro del misterio de Dios, en medio de los vientos del Sur, una maravillosa figura. Tenía apariencia humana, y un semblante de tal belleza que te era más fácil mirar al sol. Un gran aro dorado circundaba su cabeza. Sobre ésta, viste el rostro de un hombre mayor cuyo mentón y barba descansaban en dicho aro. [...] Con las manos cargaba un corderito luminoso. [...]. La figura habló así:

Yo, Amor, el más alto poder, he encendido cada chispa de vida; en mí no hay nada muerto. Yo decido la realidad. Con mis grandes alas sobre vuelo la tierra. He ordenado el universo con sabiduría. Soy la brisa invisible que todo lo contiene. He establecido los pilares que sostienen la tierra. Aunque permanezco escondido, todo arde por mí. Soy vida, razón y palabra: soy la creación. La existencia tiene sus raíces en mí. La razón es mi centro y la palabra mi obra. Estoy iluminado por el alma del agua que fluye por la tierra, por la vos del sol, de la luna y de las estrellas. Diariamente despierto al universo con el viento que todo lo madura.

Y una vez más escuchaste una voz del cielo que te decía: *Dios, creador de todo, asignó a la humanidad un sitio de honor. Así lo indica el rostro que ves.* (pág. CCIII)

La visión comienza con aquella idea sobre el misterio de Dios del que H. B es testigo, es decir, de aquella realidad «Otra» que la visión ofrece. Esto «Otro», se muestra por medio de una imagen de apariencia humana que pareciera, en su contemplación, enceguecer la mirada por aquella potencia de belleza que de ella emana, de tal manera que, como indica H. B., resultaría ser más fácil mirar al sol. Sobre esta primera imagen se despliega otra que es representada por un rostro de hombre mayor cuyo mentón y barba descansa en un aro dorado y que ya en la exegesis que la

misma H. B. hace respecto a esta figura se le relaciona con la Inteligencia, pero inmediatamente vemos cómo surge en la visión de esta figura principal un tercer plano que muestra un cordero luminoso que con respecto a la miniatura ofrecida, se puede observar que se coloca justo al centro de la figura con apariencia humana, misma que lo sostiene con sus manos. Ante esta imagen principal que contiene tres planos, se puede notar la idea de la trinidad, la cual en un sentido cristiano corresponde:

[..]Al más sublime de los misterios cristianos que nos revela la constitución y la vida íntima de Dios. Se enuncia formalmente en los siguientes términos: Dios *absolutamente uno* en su naturaleza o esencia es Trino relativamente en las Personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo), las cuales se distinguen realmente entre sí como términos relativos opuestos de la intelección y voluntad divina, pero son *consustanciales*, es decir idénticas con la única sustancia divina. (Parente, 1955, pág. 357-358)

Ante ello, aunque H. B. no lo haga explícito dentro de la visión, pues ella solo narra cómo fiel testigo la imagen que se posiciona frente de ella, resulta relevante que la idea de unidad se haga presente. Es a partir de una figura central, que es llamada Amor, que se despliegan de sí tres Personas: en tanto Espíritu, que con “grandes alas” sobrevuela la tierra, evidenciando esa cualidad de movimiento libre, de aquella sustancia divina que llena de vivacidad a todo lo que se ha creado, siendo “el viento que todo lo madura”, aquello que «anima» toda vida, pero también, en tanto cordero luminoso, en tanto el Hijo en donde se muestra a la Voluntad Creadora que ha puesto en él (en el cordero, en el Hijo) “un sitio de honor”, y, en tanto Amor, en tanto Supremo Creador, quien” ha encendido cada chispa de vida”, otorgando justamente la idea de Principio Uno, de donde todo ha sido engendrado, de donde “la existencia tiene sus raíces”, es decir, el «supremo sitio» en donde todo lo que «es» en un tiempo y en un espacio encuentra su «ser», su condición de posibilidad, lo que le es consustancial a toda la creación.

Ahora bien, aunque de este «supremo sitio», se desplieguen distintas formas y existencias, es él mismo todo lo creado: “Soy vida, razón y palabra: soy la creación”; esto nos lleva nuevamente

a evidenciar que lo Uno es al tiempo todo lo otro, aunque lo otro no sea en forma plena Uno; es decir, este Uno es solo él, Principio, pero está de forma sustancial en la creación, por ello, lo Uno es creación, es divinidad. El despliegue que hace este Ser Supremo nos estaría recordando, de forma analógica, aquella primera hipostasis de la teoría de Plotino, donde todo lo que tiene posibilidad de «ser», encuentra su potencia en la Potencia Primera de la que ha devenido. Sirvámonos de la miniatura ilustrativa de esta visión de H. B., para mostrar de forma gráfica el despliegue que este ser Primero tiene de sí:



Ilustración 10. Miniatura ilustrativa de la primera visión de la primera parte del *Liber Divinorum Operum*. Sobre el origen de la vida.

En la miniatura se puede observar al ser llamado Amor todo él alado, mostrando aquella condición de movimiento y dinamismo, cualidades sustanciales de todo lo creado, lo existente, por

encima de su cabeza descansa la figura del Padre, que se muestra, por tanto, encima del movimiento y del cambio, que sobrepasa tanto a la fuerza del Espíritu, como a la creación divina y que, incluso, a través de la miniatura, se puede observar que rige y gobierna desde un plano ontológico distinto del que H.B. contempla con aquellos «ojos abiertos». Acompañando a estas dos figuras de apariencia humana, se encuentra el cordero luminoso que es sostenido por la fuerza del espíritu. La imagen se presenta como una representación tripartita en donde podemos visualizar cómo es que estas tres fuerzas están contenidas y ligadas en una sola unidad.

Por otro lado, podemos observar cómo en la visión se presenta una segunda imagen en la que H.B. se encuentra transitando por el fenómeno visionario, representada con una mirada que contempla por medio de una pequeña ventana a esa figura alada. Se puede observar como una suerte de llamas se derraman desde aquella ventana directo en los ojos y parte de su cara, haciendo referencia nuevamente a que lo que se contempla: lo que se «ve» y «escucha», deviene de un plano ontológico superior que pareciera “invisible” o “escondido”, pero que se hace presente por medio de la mirada interior. Ahora bien, lo que se muestra y obtiene es una visión completa y no fragmentaria de la realidad penetrando en la causa primera de donde deviene el mundo del «Yo particular» y de donde participa el «Yo universal». De esta forma, el segundo sentido de unidad que encontramos a través de las fuentes en la obra de H. B. es aquel en el que el ser humano, como parte de la obra divina y siendo consustancial al principio supremo, da cuenta de su ser, su existencia radica en una «imagen y semejanza». Por ello, la voz divina no deja de insistir a H.B, que aquella verdad que ha obtenido por visión sea transmitida a los hombres no comunes, a los seres humanos que caminen sobre la vía de las virtudes y actúen a favor del despliegue de su «Yo particular».

Sea por medio del primer sentido de unidad en que el Yo particular de H.B. queda vaciado de su misma acción pasiva de «testigo ocular» o bien, por medio del segundo sentido en el que a través de la imagen se comprende el sentido trinitario y consustancial de ser humano, a lo que llega es a un tipo de conocimiento, llamado supremo o superior, que nos lleva a la presencia simbólica de lo sagrado. El símbolo como fruto de la visión, lleva a H. B. a nuevas interpretaciones sobre el sentido y origen del universo, de la humanidad y de la creación en su totalidad, es decir, a un nuevo conocimiento de la realidad. Este tipo de conocimiento no corresponde a una estructura lógica establecida desde el pensamiento humano, que parte de relaciones entre sujeto y objeto, sino que es a través del símbolo que se hace visible en el interior y, por medio del «ojo del corazón», del «Yo universal». Pasemos a profundizar sobre este tipo de conocimiento y su relación con el símbolo, para ello nos centraremos en dos visiones de H.B., pertenecientes al libro al *Liber Divinorum Operum*, así como en la exegesis que la misma H.B. realiza sobre de ellas.

2.4 Conocimiento divino: La imagen divina como símbolo.

«La abundancia del amor rebasa la inteligencia humana. Pero será revelado en una alegoría, y entonces se verá lo invisible»

(Hildegard von Bingen)

Desde las primeras cuestiones preliminares que hemos desarrollado en la presente investigación, ha sido nuestro propósito general justificar aquello que hemos llamado conocimiento trascendente o bien, un tipo de conocimiento que se presenta como superior a las facultades propiamente epistémicas de las que se ha servido el conocimiento en tanto ciencia. Es este tipo de conocimiento al que hemos atribuido en términos filosóficos las cualidades de lo absoluto, lo eterno, lo perfecto, inmutable e infinito, cualidades que encontramos de forma analógica en el pensamiento religioso así como en las diversas tradiciones espirituales encontradas a lo largo de la historia del ser humano, en distintitos tiempos y espacios, responden, en todo caso, a aquella pregunta con la que iniciamos nuestra investigación: al qué es aquello que hace que las cosas existan. Es decir, este tipo de conocimiento nombrado trascendente desde la filosofía o sagrado-divino desde la religión y la tradición, penetra y llega hasta la aprehensión de los fundamentos de la realidad, a ese «en sí» o «primera causa» que buscaban las teorías filosóficas del periodo clásico y neoplatónico, tal como lo vimos con Platón, Aristóteles y Plotino, o bien, en la contemplación, integración o disolución del ser humano con lo divino, como en el caso de la experiencia mística, encontrando en ello, un punto clave, la unión con aquello que ha generado el devenir del mundo humano.

En la experiencia mística que se vincula al desarrollo del fenómeno visionario en H.B., este tipo de conocimiento se hace presente, a partir de la visión misma, por medio de imágenes, entendidas como símbolos, que aperturan tanto el sentido de la experiencia como el contenido de cada visión. Hay que indicar en primer lugar que este tipo de conocimiento es obtenido sí, por

visión, pero específicamente por medio de una intuición, facultad que otorga una captación y aprehensión directa, sin intermediarios y en el instante de aquella realidad insólita, en la que la imagen simbólica se hace presente. Aunque hemos visto que en la experiencia de H. B. se desarrollan aquellas etapas de la experiencia mística, es en las fases, tanto positiva, como negativa donde ella se pone en «contacto», por medio de la apertura de aquellos ojos interiores (el despliegue del «Yo universal»), con la «imagen» que pertenece ya a lo trascendente. Ahora bien, en la etapa del «después» de la experiencia mística y del fenómeno visionario, H. B. trae al mundo del «Yo particular», un «signo», de aquello «Otro» a lo que ha accedido, un «signo» de ese mundo sagrado en el que el ser humano se diviniza a través de las miniaturas que acompañan sus visiones.

Antes de entrar en el análisis de las visiones que presentaremos para este apartado, hay que hablar del valor de la imagen simbólica. En primer lugar, hemos de indicar que el símbolo cumple una función, tal como Mircea Eliade (1974), indica:

El pensar simbólico no es exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad -los más profundos- que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos y mitos no son creaciones irresponsables de la psique; responden una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser. (pág. 15)

Con lo anterior, podemos indicar que el ser humano contiene dentro de sí, una estructura de orden cognoscitivo distinto a la que se relaciona con los sentidos y la razón. Esta estructura precede incluso al nacimiento de las funciones cognitivas comunes con las que regularmente se crean conocimientos. Atendiendo a esta función, la visión de H. B. sobre la impresión de Dios en el alma en un momento prenatal, giraría en torno a este sentido, a la adquisición de aquello consustancial a todo humano, una función que conecta con un sentido más vivencial y profundo de la realidad en su totalidad y no en tanto particularidades. Esto nos estría llevando a la exploración del interior de

la conciencia del «Yo particular», en aquello más oculto de la condición humana, quitando toda capa de subjetividad obtenida a través de tener la mirada puesta en el exterior, misma que crea relaciones conceptuales, negando la vivencia de los objetos y una penetración profunda en los mismos. Un conocimiento que sirve al proceder de un «Yo particular», va a responder no al ¿qué es?, sino al cómo «creo» que es algo, desde lo que determina la razón y los sentidos, por el contrario la función simbólica hace una suerte de actuar que permite al ser humano «ver» hacia ese sí mismo, que al tiempo es lo «Otro», una relación completamente distinta a la ordinaria, pues en ella se «ve» el contenido infinito de las posibilidades de ser, ya no de un objeto, sino de la una realidad en la que se penetra.

Por una parte, podemos decir que esta realidad «Otra» se muestra como inmanente al ser humano, pues esta no se presenta como un objeto físico externo al que se pretende conocer, sino que se da en el interior más reconcomio de la conciencia del Yo y por medio de imágenes de un objeto «ausente» en el exterior, lo que nos lleva a plantear que esta «imagen», es un «signo» no tangible de una nueva realidad distinta de la que participa el «Yo particular», creando de esta forma un sentido de ruptura con la realidad común, pero también un sentido analógico, que traslada al «Yo particular» a su desdoblamiento, al alumbramiento del «Yo universal». Este sentido de ruptura con el mundo se genera a partir de que estas imágenes abren paso a lo que Gilbert Duran (1968), ha llamado imaginación simbólica: “propiamente dicha cuando el significado es *imposible de presentar* y el signo solo puede referirse a un *sentido*, y no a una cosa sensible” (pág. 12-13). De esta forma, podemos vincular esta función simbólica al estado de la experiencia extra-ordinaria de la que ya hemos venido hablando, en la que no es el «Yo particular» el que impulsa la creatividad imaginaria, sino que es el «Yo universal», el que aprehende el mundo imaginario, el mundo de la

imagen de lo sagrado que puede presentarse, por ejemplo, en aquel instante intuitivo de la experiencia mística.

Ante esto, surge la pregunta: ¿qué es la imaginación simbólica?

Etimológicamente, «imaginación» es solidaria de *imago*, «representación», imitación, y de *imitor*, «imitar, reproducir». [...] la etimología responde tanto a las realidades psicológicas como a la verdad espiritual. La imaginación *imita* modelos ejemplares -las Imágenes-, los reproduce, los reactualiza, los repite indefinidamente. Tener imaginación es ver el mundo en su totalidad; porque la misión y el poder de las imágenes es *hacer ver* todo cuanto permanece refractario al concepto. De aquí procede que la desgracia y la ruina del hombre que «carece de imaginación» sea el hallarse cortado de la realidad profunda de la vida y de su propia alma. (Eliade, 1974, pág. 20)

Así, la imaginación como facultad humana es el medio por el cual se «traduce», de forma creativa, una realidad de orden distinto al que corresponden los sentidos y la razón, a un «sentido nuevo», otro, de aquella “realidad profunda” que subyace a todo fenómeno, a todo ente e incluso, a cualquiera forma manifiesta del ser. Además, tal como indica el autor, “la imaginación *imita* modelos ejemplares”, es decir, «re-produce», aquello «modelo», lo que se presenta como ideal o perfecto, aprehendiendo en el proceso las cualidades sustanciales de aquello «Otro», dicho en términos ontológicos, que bien podríamos vincular con aquellas Ideas de la teoría platónica que son una «re-presentación», o bien, reflejo de un principio absoluto e inmutable. Si bien, las imágenes simbólicas como forma manifiesta de señalización de lo «Otro», no son lo «Otro», sí que permite en términos epistemológicos, acceder a la comprensión e integración a aquello que en nuestra investigación hemos llamado trascendente, específicamente con lo divino, con lo que fundamenta la totalidad de la realidad, “ver el mundo en su totalidad”, indica el autor.

El mundo de la imagen al que nos referimos se presenta como una «zona intermedia» entre la exterioridad y la interioridad del ser que vivencia la experiencia del símbolo. Por un lado, esta experiencia «suceden en él», en el interior del sujeto, desde un aspecto psíquico en tanto que

penetra la conciencia del Yo, o bien, se puede decir que penetra y se vincula con la parte interna sustancial del ser humano, con el alma, siendo este mundo, el interno, lo que aprehende aquello «Otro», es decir, una nueva realidad más profunda, siendo esto «Otro» la imagen, el símbolo. Pero al tiempo, la experiencia «pasa por él», en tanto sujeto físico, como un compuesto corporal-material conectado necesariamente con el mundo del fenómeno, con aquella realidad sensible en la que está situado. Esto nos estaría indicando que entre el mundo del «Yo universal» y el «Yo particular», entre trascendencia e inmanencia, surge el mundo de la imagen, de lo simbólico, lo que se presenta como no como una cosa física, un ente en la existencia, sino como una «señal» que apunta hacia lo que vela la razón discursiva, lo que está fuera de los alcances epistemológicos comunes del ser humano.

De esta forma, podemos decir que la experiencia mística y el fenómeno visionario, son medios por los cuales la aprehensión de la imagen simbólica que interconecta con aquella interioridad y exterioridad del ser humano se hace presente provocando la trasgresión de la realidad exterior y el conocimiento de aquello «Otro» en tanto su sustancialidad, es decir, un conocimiento profundo que genera nuevos sentidos no disponibles a la mera razón discursiva del hombre, tal es el caso que surge en el fenómeno visionario dentro de la experiencia mística de H. B., pues justamente ella se posiciona en el mundo intermedio de las imágenes simbólicas.

La simbología que se muestra en la obra de *Liber Divinorum Operum*, hace inmediatamente referencia a un orden geométrico, pues figuras como círculos, cuadrados, triángulos y la figura de la rueda, aportan elementos que permiten que las estructuras del cuerpo, tanto el cuerpo humano como el cuerpo físico del mundo, presenten una analogía entre la perfección de la geometría y la perfección de la obra divina. En este sentido, la creación divina, se hace cuerpo, materia, pero en ello, la sustancia divina sigue presente, solo que recubierta de lo propiamente humano. Por ello,

aparece ya en la segunda y tercera visión de la obra, el máximo exponente de la encarnación de lo divino: Jesucristo. Al respecto Victoria Cirlot (2010), indica:

El hombre como centro de la creación y medida de todas las cosas, en la posición del crucificado, se sucede en la segunda y tercera visión de la primera parte, como una imagen que nos sitúa ante el misterio de la encarnación. *Hoc est uisio hec, quam uides, demonstrat* (I, 1, III): la visión es demostrativa, pues muestra lo que no puede verse (*Sed hic in significatione ostenditur; ut per ipsam ille in fide cognoscatur, qui uisibilibus oculis uisibiliter non uidetur; I, 1, III*). (pág. 126)

Cirlot es clara en lo que enuncia; en la obra de H. B., a través del símbolo, se hace visible aquella realidad interna de la creación divina, revelando el misterio: el ser humano es a imagen y semejanza de Dios, al gran artesano y, a través del símbolo, existe la posibilidad de «ver», «ser» y «conocer» aquel misterio de la consustanciación, de ser uno con el Padre, mismo que radica en la apertura de la mirada interna que «ve» aquello simbólico como una verdad inmediata. Así, esta verdad genera un conocimiento divino no solo al ser que participa de la experiencia mística y del fenómeno visionario, sino que el mismo símbolo puesto en la imagen ilustrativa, tal como fue el caso de las miniaturas de los textos revelados de H.B., hace visible el conocimiento para el que contempla la miniatura; el trabajo de este sujeto cognoscente será tener, en principio, apertura para el recibimiento simbólico aunque, cabe decir, el sentido que desde esta posición «receptor» se obtenga será distinto y variado, pues el símbolo abre a una gran variedad de sentidos nuevos. Sin embargo, los elementos puestos en las miniaturas de H.B. sitúan, señalan de una forma clara el sentido sustancial: la constitución del hombre y del mundo, en relación directa con una realidad suprema, perfecta y trascendente.

Para justifica lo anterior, comencemos con el análisis de un fragmento de la visión segunda de la primera parte del *Liber Divinorum Operum* que lleva por nombre *Sobre la construcción del mundo*, en ella H.B., indica lo siguiente:

Apareció una rueda de aspecto maravilloso. Bajo la curva y en la parte superior de ésta viste un círculo de fuego claro que dominaba a otro de fuego negro. Ambos se unían en uno solo. Bajo el que era negro surgió otro de éter. Lo cubría otro círculo más, de aire cargado de humedad. Bajo de este había uno de aire blanco y denso. Estos dos círculos estaban también unidos y formaban uno. Finalmente, bajo este aire blanco y firme, una segunda capa aérea y tenue se tendía sobre él [...]. Un finísimo aire se extendía por toda la circunferencia. Estos seis círculos estaban unidos entre sí. El superior inundaba con su luz las otras esferas [...]. La figura del hombre ocupaba el centro. La cabeza en lo alto; los pies tocaban la esfera de aire denso, blanco y luminoso. [...].

Y escuchaste una voz del cielo que te decía: *La forma de la Tierra existe eternamente en el conocimiento del Amor verdadero: circula alrededor de la naturaleza humana que no se consumen con el tiempo y no puede ser remplazada por nada. Permanece así eternamente, hasta el fin de los tiempos. Dios es como una rueda sin principio ni fin.* (Hildegard von Bingen, 2003b, pág. CCIV – CCV)

El primer símbolo que se hace presente en la visión es el de la rueda que tiene “un aspecto maravilloso”, pero este símbolo vuelve a aparecer al final de la visión en la voz que le indica a H.B. que esta rueda es como Dios, “sin principio ni fin”; en este sentido, nos encontramos, de forma analógica, con una cualidad sustancial de lo que en nuestra investigación hemos llamado lo trascendente: lo absoluto, perfecto, infinito e ilimitado. Este señalamiento ante la presencia de un ser absoluto mueve inmediatamente al sujeto cognoscente (Yo particular) a un plano ontológico distinto y «Otro», en donde la extensión y temporalidad parecen no tener cabida; incluso, en la misma miniatura, se muestra a H.B., en su faceta de visionaria, en un plano inferior al de la imagen que es de sí proyectada (pues recordemos que surge en el interior de la propia H. B., siendo ella el sitio en donde el símbolo se hace presente, en el despliegue de su «Yo universal»), mostrando justamente el doble posicionamiento de la conciencia del Yo, en donde en el plano superior, Dios, lo abraza todo por medio de la fuerza del Amor, de aquel Espíritu antropomorfizado con que apertura el mismo *Liber Divinorum Operum*, expuesto en la ilustración número 10.

Aquellos círculos de fuego que rodean a la figura ubicada en el centro se vinculan con la figura antropomórfica del Espíritu, que al tiempo se presenta como central en tanto imagen

principal que lo contiene todo, pero, sobre todo, como se expone en la propia exégesis que H. B. hace a la visión, en esta figura “el primer elemento, el fuego, se encuentra arriba porque es luz” (Hildegard von Bingen, 2003b, pág. CCV). Es decir, nos encontramos con el símbolo del Espíritu visto como fuerza primaria y principal que deviene de aquella “cabeza del hombre mayor” (que nuevamente se hace presente en esta segunda visión), el cual anima con su luz a todo el contenido interior de los seis círculos y, por tanto, a esa figura de hombre en posición de la cruz. Este Espíritu antropomórfico, a partir de lo anterior, podría ser analogado con aquella segunda hipostasis plotiniana, que da posibilidad de existencia al devenir del Uno, pero también movimiento y vida al mundo físico, es decir que aviva a todo ser. En palabras de H. B., “es producido para despertar a los muertos en vida” (Hildegard von Bingen, 2003b, pág. CCV). Pone una chispa divina en el interior de todo lo creado para que, a partir de ello, ese despertar se haga efectivo generando así aquella impresión de Dios en el alma, el nacimiento o despertar de la materia muerta.

Por otro lado, es interesante como en la visión H.B. no se deja de señalar el sentido de unidad, pues en la visión los seis círculos que rodean la figura del hombre, se encuentran unidos, incluso los círculos de fuego (Espíritu-Amor), y la rueda, en su condición de absoluta y perfecta, se mantiene en unidad con ellos, “formando uno”, siendo este uno el grado superior, el que “inunda con su luz las otras esferas”, pero también, su contenido: la creación en su totalidad, donde la figura del hombre se hace presente como centro. La figura del hombre aparece con los brazos extendidos, haciendo un hincapié en señalar al Hijo crucificado; de esta imagen, la exégesis hecha por H. B. indica: “La humanidad está en el centro de la estructura del mundo. Aunque pequeño en tamaño, el humano posee el poder del alma” (Hildegard von Bingen, 2003b, pág. CCV). De forma simbólica, es justamente en el ser humano donde radica aquella potencia de la mirada interior, puesta en el recibimiento del Espíritu. El ser humano es entonces aquel hijo de Dios, “cordero

luminoso”, en donde se encarna el alma humana. Ahora, podemos analogar al alma con aquella tercera hipostasis plotiniana, pues es esta, la que contiene la potencia, el “poder”, como indica H.B., de «ver» dentro de sí a Dios.



Ilustración 11. Miniatura ilustrativa de la segunda visión de la primera parte del *Liber Divinorum Operum*.
Sobre la construcción de mundo.

La narrativa de la visión termina con la audición de aquella voz, siempre presente en el fenómeno visionario de H. B, la cual le indica que la estructura del mundo, de la realidad de la que participa su Yo particular y su Yo universal, no tienen causa otra que el “Amor verdadero” en su expresión potencial, es decir, en tanto la manifestación de su presencia en la creación divina; pero,

además, que no es sino el conocimiento de esta verdad lo que hace que esta realidad total y absoluta se haga manifiesta en el interior del ser humano y, a través de ella, darle un sentido divino a la realidad. Esta nueva realidad, por tanto, se antepone al tiempo, es una realidad eterna, inmutable, perfecta, que, como la rueda, hace que el arriba y el abajo se diluyan en una línea eterna, disolviendo en el instante cualquier dualidad que se pueda llegar a presentar, siendo este símbolo el medio por el cual se hace manifiesta dicha realidad.

Ahora bien, lo simbólico presente en la obra de H.B. da cuenta también sobre el sentido y el modo de actuar de los que hemos llamado sentidos espirituales, es decir, aquellas facultades internas no pertenecientes al «Yo particular», sino al «Yo universal», que son las que ven de forma directa la imagen sagrada, el mundo de la imagen simbólica. que se obtiene por medio de la visión, de la intuición o captación sin intermediarios discursivos. Es en la cuarta visión de la primera parte del *Liber Divinorum Operum*, que lleva por nombre *Sobre la articulación del cuerpo*, y, más específicamente en la exégesis que H.B. desarrolla, en donde se despliega este nuevo sentido sobre las facultades del ser humano en relación con la potencia que anima tanto al mundo {macrocosmos}, como al ser humano (microcosmos). Ella indica:

Viste el firmamento con sus diferentes imágenes; tenía una densidad similar a la de la Tierra. Observaste como se convulsionaba: echaba escamas de fuego que provocaba llagas en los humanos, en los animales y en los frutos. Viste una niebla que se desprendía del fuego para consumir el poder reverdecedor y repeler al éter puro. Desde la zona de aire transparente y claro, una capa de niebla venenosa se esparcía sobre la Tierra, afectando a seres humanos y bestias: unos sufrían enfermedades; otros morían. La capa de aire puro la contenía, impidiendo la devastación. Finalmente, viste cómo la humedad del aire fluyó sobre la tierra reviviendo la *viriditas* y la fertilidad perdida. En lo alto había una nube de brillo puro unida a otras nubes del firmamento. (Hildegard von Bingen, 2003b, pág. CCIX)

A primera vista, pareciera que la narrativa de la visión poco tuviera que ver con la composición del cuerpo humano; pero en H. B. la analogía, presente en su contexto histórico, sobre

la estructura del macrocosmos y microcosmos, tiene una fuerte influencia en la exégesis que desarrolla a partir de lo simbólico. A partir de esta idea, de la relación entre lo macro y micro, se da una correspondencia cualitativa, una suerte de reflejo de lo macro, es decir, la estructura del universo en tanto creación divina sobre la estructura micro de lo propiamente humano. De esta manera, aquella vista hacía el “firmamento”, en donde se «ven» “diferentes imágenes” como la niebla, el éter, el aire transparente, las humedades y, por supuesto el “brillo puro”, nos estaría hablando, dentro de la misma visión, de aquella correspondencia entre el contenido de la gran obra divina, con el contenido igualmente divino en el interior del ser humano. Es decir, así como hay un dinamismo que mueve al mundo, al cosmos, ese dinamismo está presente en la interioridad humana. Esto hay que mirarlo como lo que es: el símbolo mostrando el actuar del mundo natural, en analogía con el actuar interno del ser humano desde el gran motor que todo lo anima, desde un principio supremo, desde Dios.

Así, por medio de símbolos, se va a entender y a comprender lo interno del ser humano, su constitución divina; “en el hombre conviven el alma y la Tierra”, indica H. B., (2003b, pág. CCIX). Pero tanto el alma como la Tierra son avivados por *viriditas*, aquel “verdor” espiritual que da la vida a toda materia y a todo cuerpo: “la humanidad fue nombrada de acuerdo con el modelo del firmamento y fortalecida con la influencia de los elementos” (Hildegard con Bingen, 2003b, pág. CCIX). Sobre este sentido, la Tierra que “convive en el interior de hombre” tiene un punto de contacto con la estructura del «Yo particular» y es, justamente, la función de los sentidos humanos lo que forma el conocimiento de orden común. Por medio de estos, indica H. B. (2003b), “[...] los humanos contemplan la creación. Separan, distinguen y dan nombre a todo” (pág. CCIX). Pero estos sentidos, en tanto corporales, conviven también con el alma humana, en la cual, *viriditas*,

como chispa de Luz Divina, los ha de potencializar hasta que, ahora transformados en sentidos espirituales, contemplan de forma plena la relación analógica entre la macro y lo micro.



Ilustración 12. Miniatura ilustrativa de la cuarta visión de la segunda parte del *Liber Divinorum Operum*, *Sobre la articulación del cuerpo*.

En la exegesis que H. B. (2003b), hace sobre esta cuarta visión, indica que:

Los ojos perciben todo; con ellos el hombre toma decisiones, ve lo que de antemano puede suceder; los oídos le enseñan los misterios escondidos; la nariz descubre la fragante sabiduría del arte; finalmente, la boca expresa la palabra por la cual ha creado todo. [...] Dios ha inscrito todos sus trabajos en la forma humana. La belleza se despliega ante nuestros sentidos, sin forzarnos a contemplar su obra. Sin embargo, en el momento en el que la pequeña chispa de verdad que habita el alma humana se encienda, nada le será velado, ni la realidad secreta de las cosas, ni su esplendor, ni el amor que las habita. Entonces el hombre comprenderá por qué está en el mundo, donde aparentemente se hallaba reducido a un yo no vinculado al todo: impotente ante el sufrimiento y la muerte. (pág. CCX)

De lo anterior hay que mencionar lo siguiente: primero, la «forma humana» entendida como imagen simbólica, pues muestra justamente aquello oculto que no puede ser captado por los ojos exteriores, ni por la misma constitución física y tangible del ser humano. Es decir, el hombre, en tanto sujeto, en tanto ente puesto en la existencia, no revela de sí aquella constitución divina, pero al volverse imagen simbólica aprehendida en la visión de H. B., el «sentido» muestra es aquella relación de participación del ser humano con la creación divina del mundo, una relación analógica entre lo macro y lo micro, tal como ya hemos señalado. La forma humana tiene “inscritos todos los trabajos de Dios”, en ella se reflejan la gran producción y potencia creadora del gran artesano, indicando que tal como es arriba, es abajo, compartiendo en esta relación estructura, armonía y un mismo principio, Dios; siendo esta la clave que hace del ser humano un ser de máxima potencialidad divina. De aquí que la analogía clásica del pensamiento religioso cristiano se haga presente: “el hombre está hecho a imagen y semejanza del Creador”; hay semejanza sustancial entre el ser humano y Dios, pero también, entre todo lo que de él ha devenido, en la obra de arte divina.

Por otra parte, en la misma exégesis que H.B, hace sobre la imagen simbólica que se aprehende en la Visión Cuarta, se da un «sentido» nuevo a los sentidos corporales propiamente humanos, que pasan de una función estimulante y vacía, a una actividad correspondiente con esa potencialidad del ser humano, en tanto que este, puede contemplar y comprender la verdad oculta en la misma creación. Los sentidos corporales no tocados por la “chispa de verdad” pueden ver de forma superficial aquella “belleza” de la gran obra; sin embargo, no es hasta que se “enciende la pequeña chispa” divina en el alma humana que se puede «reverdecen», re-vivir y, en este caso, re-valorar el «sentido» de aquella «belleza», que ahora no solo se muestra como un cumulo de cosas

bellas, sino que llega hasta ese «en sí» al que apuntaban los filósofos clásicos, uniendo todas las rupturas ontológicas, separaciones y determinaciones que los sentidos corporales, junto con la razón, crean sobre la realidad. Al contrario de ello, los sentidos trastocados por la chispa, ahora espirituales, vinculan, unifican y aprehenden el sentido de unidad en tanto que cada parte separada por aquella ruptura contiene en su interioridad “el brillo puro”, la fuerza que todo lo verdea e ilumina.

H.B. concluye la exégesis indicando que, a partir de ello, de la función y actividad de los sentidos espirituales “el hombre comprenderá por qué está en el mundo”, lo que nos lleva a indicar que, justamente, este conocimiento responde a un nivel distinto al común, uno que es realmente significativo en el sentido de una vinculación de su individualidad, como un Yo, como un sujeto particular, a ese gran “todo”, ampliando su condición humana a una divina y trascendente. Este conocimiento al que H.B. ha llegado por medio de lo que la imagen simbólica trasmite, la llevan a revalorar, desde nuestra consideración, por lo menos tres factores importantes de la realidad ordinaria. En primer lugar, la condición humana; en segundo lugar, a relación entre el creador y lo creado y, en tercer lugar, la «vía» el «camino» que nos lleva a la presencia, no solo de las imágenes simbólicas, sino a la presencia ante la verdad más oculta: hay un fundamento último que sustenta y aviva a todo lo que «es», ante Dios.

Sobre la revaloración de la condición humana, hemos de indicar que el ser humano es transformado en un ser que participa de la divinidad al ser obra divina, pero también al contener dentro de sí la posibilidad de aprehensión de aquello que subyace a su condición de animal racional, lo que le da una condición holística en la que se integran aspectos tanto físicos, como racionales, pero también, aspectos espirituales; aquello por lo que abogaban las teorías filosóficas que expusimos en el primer apartado, es decir, desde una superación de las limitaciones de nuestra

condición de seres finitos, en donde nos mostramos como “impotentes ante el sufrimiento y la muerte” (Hildegard von Bingen, 2003b, pág. CCX), adquiera ahora un sentido contra esa misma vulnerabilidad humana, pues, ¿acaso tendría sentido la aflicción, el dolor, el malestar ante la vida, siendo el ser humano reflejo de algo que trasciende la misma hostilidad de la vida simplista y ordinaria? Comprender y responder a ello de forma positiva pareciera un reto casi imposible de valorar en nuestros días, porque justamente como seres aferrados a nuestro «Yo particular», que nos alejemos de nuestra condición espiritual e ignoramos completamente aquel mundo de la imagen simbólica en la que se puede situar el desdoblamiento de nuestra conciencia precaria y finita.

Es esta” la desgracia y ruina de hombre”, de la que nos hablaba Eliade (1974), “hallarse cortado de la realidad profunda de la vida” (pág. 20), y también de lo que nos hablaba Panikkar (2005), cuando indicaba que “[...] a menudo se nos escapa la conciencia plena del vivir” (pág. 20). La condición humana en la que nos desenvolvemos comúnmente parece desconectada de su sustento esencial, parece que no hay tiempo y espacio para voltear la mirada a nuestro interior de allí conectar con el mundo de la imagen, pues tal como dice Eliade (1974), hasta “[...] la existencia más mediocre está plagada de símbolos” (pág.16). Lo que haría falta es «ver», con los ojos espirituales bien abiertos. Así, si se atiende a esa revaloración de la condición humana, se crea ese segundo factor que hemos mencionado, la relación entre el creador y lo creado, haciendo de ello una potencia de «ser» que haga de nuestra propia “forma humana” un puente comunicativo con lo trascendente, en donde hallemos reciprocidad, semejanza, restauración, iluminación, desdoblamiento, integración, y, sobre todo unidad, bajo los dos sentidos que analizamos en el apartado anterior.

Por último, hemos de indicar que H. B., nos lleva a través de la imagen simbólica a la contemplación del camino por el cual el ser humano ha de transitar para el conocimiento de los misterios que revela la mística, de aquella aprehensión de la totalidad y su fundamento primero, de la verdad última de las cosas, que es siempre mostrada como una vía ascendente a la interioridad del ser humano. Nos es gratuito que montañas, torres, escaleras, y, por supuesto la mirada hacia arriba que la misma H. B. manifiesta tanto en las narrativas de las visiones como en las miniaturas, estén haciendo alusión a un recorrido que aspira hacia lo supremo, que va en pos de la superación de la misma creación, hasta encontrar en la punta de la cima la fuente (Dios) de la que corre el agua (Espíritu) que aviva y verdea lo engendrado (Hijo-Obra). Sea el camino de la virtud, de la mira interior, del doble posicionamiento del Yo, lo que nos lleve a la aprehensión, integración, y, si se busca, la disolución de nuestro *ego*, a favor de comprender que tanto la vida, como la realidad del ser humano, no es sino “ceniza de cenizas”, un instante, un aquí y ahora en el que se contiene todo lo que es, ha sido y será, haciendo de estas mismas palabras un símbolo que nos lleve a lo que de otra forma no podría ser nombrado.

CONCLUSIONES

Esta investigación ha tenido como resultado llegar al caso particular de Hildegard von Bingen, en donde hemos explicado, analizado y justificado la existencia de un conocimiento trascendente que apuesta por la capacidad del ser humano para ir más allá de los horizontes de comprensión, tanto ontológicos como epistemológicos, a través de un despliegue del «Yo particular» y de la realidad misma.

Por ello, hemos partido de los antecedentes filosóficos en torno a las teorías ontológicas y epistemológicas que apuntaban ya desde la antigüedad hacia la posibilidad de un conocimiento de orden superior distinto al que nos daban, en principio, los sentidos y la razón discursiva. A partir de nuestra postura, no es gratuito que desde que el ser humano comenzó a preguntarse sobre la primera causa de las cosas, sobre el qué de la realidad, haya apuntado hacia un sentido de trascendencia, hacia una dirección en donde lo mutable, efímero e imperfecto, no tuviera lugar. La búsqueda de dicho principio necesitaba ya no de un constructo, sino de un desvelamiento, de un encuentro con lo profundo de las cosas hasta llegar a ese «en sí».

Este conocimiento lo hemos encontrado desde el pensamiento filosófico que tenía a bien buscar los fundamentos primeros de la realidad, como lo dejamos ver en el primer capítulo en el que hablamos sobre las teorías ontológicas y epistemológicas de Platón, Aristóteles y Plotino, pero también desde la experiencia propia del ser humano. Esto nos hizo pasar del análisis teórico, al análisis, exposición y hermenéutica de la vivencia misma de lo trascendente, situándonos en la vía mística, lo cual, otorgó una justificación ahora práctica a este conocimiento: es decir, ya no desde los posicionamientos racionales, sino desde el contacto con lo trascendente, desde una relación del sujeto cognoscente con aquel «en sí» de una última realidad. Y decimos “última realidad” porque

es aprehendida como aquel fundamento, como una primera causa que genera el devenir de las cosas y también bajo el sentido de unidad en donde todas las cosas han sido, son y serán.

Así, en este sentido, lo que se ha constituido como mística es el ejemplo que, desde nuestra perspectiva, evidencia y pone al ser humano en ese más allá de los horizontes y limitaciones que, incluso la misma filosofía ha establecido, limitaciones que lo atan al mundo del cambio, encerrándolo en un cuerpo y en el flujo del pensamiento discursivo que trata de mantenerlo alejado del salto hacia el interior, hacia el conocimiento de sí mismo en su más sublime esencia.

Si bien, tanto Platón como Aristóteles, cada uno con sus teorías, pusieron al conocimiento humano en escalas jerárquicas, mismas que se enlazaban a un nivel ontológico, tal como se expuso en el apartado 1.2 y 1.3 del primer capítulo, estas llegaban únicamente a la contemplación intelectual como forma de conocimiento trascendente de aquel principio del cual se despliega la realidad, es decir, de todo ente puesto en el tiempo y el espacio. Pero no se alcanzaba una «aprehensión total» de dicho principio, ni un sentido de unidad que haga que el ser humano vivencie ese conocimiento profundo, pues ni la misma elevación de la razón en su punto máximo, ya sea en la contemplación de la Idea o en la contemplación de la sustancia primera, podían penetrar y «estar» en un contacto pleno con dicho principio supremo. En el caso específico de Platón, la contemplación es una intuición de orden intelectual que es posible a partir de la acción de la parte más elevada del alma, el *logos*, que se purifica del mundo sensible y se eleva hacia la Idea; pero esta contemplación no deja por ello de ser limitada, pues no pone al ser humano en ese contacto pleno con lo trascendente, sino que este solo alcanza a «verlo» desde la razón misma. Ahora bien, en el caso de Aristóteles, aunque considera que se comprende por medio del intelecto la causa suprema, esta aprehensión es solo analógica proporcional, pues no llega de forma directa a un

acceso ni ontológico ni epistemológico absolutos, lo que hemos llamado en nuestra investigación a un contacto «unitivo».

Ahora bien, en el apartado 1.4 del capítulo primero, nuestra investigación llegó a una aproximación, todavía teórica desde la misma filosofía, con el pensamiento neoplatónico encontrado en Plotino que, de igual manera, está a favor de encontrar un sentido trascendente de la realidad, pero ahora desde una postura que apuesta a favor de vincular inmanencia y trascendencia en el interior del ser humano. Es decir, con los planteamientos epistemológicos y ontológicos puestos en la realidad, Plotino justifica la posibilidad ya no solo de la contemplación intelectual del Uno, sino que, gracias a la participación del Uno en las cosas, como principio fundamental que dota de vida y dinamismo al mundo, el ser humano puede «ver» en su interior aquella chispa de luz que es lo Uno y, en ello, aprehender dicho principio en una suerte de «identificación» del sujeto cognoscente con lo supremo.

Se trata ahora de re-conocer esa identificación que acerca a lo Uno desde la misma condición de ente emanado por la sobreabundancia de este, otorga al ser humano un sentido de trascendencia ya no solo desde aspectos epistemológicos, sino ontológicos; esto lleva a establecer los antecedentes teóricos en los que se pueden encontrar características y cualidades de una experiencia de tipo mística fundadas en la existencia y posibilidad de acceso a tal conocimiento trascendente. Cabe mencionar que la máxima plotiniana era el esfuerzo del ser humano por reconocer aquello divino en el interior desde un complejo despertar intelectual y espiritual; se cuenta por el mismo Porfirio⁵⁹ que Plotino llegó algunas pocas veces a vivenciar dicha experiencia de «visión»,

⁵⁹ Véase, Porfirio (1982). *Vida de Plotino*.

identificación e integración con el Uno, lo que nos habla ya de una experiencia extra-ordinaria, desde los mismos planteamientos filosóficos.

A partir de ello, de situarnos en los planteamientos filosóficos antiguos y neoplatónicos con los autores ya mencionados, el curso de nuestra investigación lleva a establecer las cualidades sustanciales de aquello que es considerado un conocimiento de tipo trascendente desde la misma constitución ontológica de la realidad a la que apuntan sus teorías, la cual, desde esas perspectivas filosóficas no se encontraba limitada a lo que en la aprehensión sensorial recibía, sino que iba en dirección a ese «más allá». Este conocimiento que, como mencionamos en el segundo capítulo en el apartado 2.1, se relaciona con lo que la misma filosofía llamo conocimiento noético: un tipo de conocimiento que apunta por un proceso distinto de la aprehensión de la realidad al presentarse como directo y profundo y que otorga el sentido de unidad entre el pensamiento y el objeto al que este persigue. Este tipo de conocimiento es llamado trascendente al llevar al ser humano a ese acceso al principio fundamental que se relaciona con cualidades no puestas en el mundo del fenómeno, el de las cosas sensibles, sino que efectivamente pertenecen a otro nivel de la realidad, el nivel o estado profundo de las cosas que tiene por esencia lo eterno, lo perfecto, lo ilimitado, lo infinito y lo absoluto.

Ya en el apartado 2.2 del segundo capítulo dejamos ver que, si este conocimiento se muestra con posibilidad de acceso, deben de existir, por tanto, formas de comprensión y de aprehensión de dicho nivel de la realidad. Por ello, nos situamos frente al análisis de las formas que, desde nuestra perspectiva, han sido las más exploradas de forma ya no teórica sino practica por la misma humanidad. Tanto el llamado éxtasis como la intuición son caminos altamente eficaces para el acceso a eso que se presenta como trascendente y que responden al cómo es posible que el ser humano logre dicho acceso; esto, a partir de dos cuestiones fundamentales.

La primera, en tanto que dichas formas permiten un despliegue de la conciencia del «Yo»; es decir, un «cambio de relación» del sujeto con el objeto, llevando, en ese acto, a pasar de un «Yo particular» a un «Yo universal», siendo este último el que puede desplazarse a ese nivel ontológico de la realidad, ya sea que se llegue a una identidad, integración e incluso una disolución, siendo cualquiera de estas formas un punto de acceso tanto al plano ontológico trascendente como a una aprehensión y, por tanto, conocimiento de aquello trascendente. Este cambio de relación disuelve la relación tradicional entre sujeto y objeto, creando una unidad sustancial ontológica y epistemológica.

Como segunda cuestión, hemos encontrado en estas vías (éxtasis e intuición), a partir de dicho despliegue, una ruptura del Yo que se basa en un traslado de su ser a algo totalmente diferente a lo que sus sentidos comunes no pueden enfrentarse, teniendo como resultado una trasmutación que ahora corresponde con aquello «Otro» con lo que está siendo vinculado. Se trata, por tanto, de un tipo de experiencia o vivencia distinta a su común forma de proceder en el mundo, fuera de determinaciones, de conceptos y de abstracciones, aspectos que construyen el llamado *ego*. Esta trasmutación implica el desvelamiento de su verdadera esencia, que ya no es únicamente lo humano, sino lo trascendente mismo o, en términos de la tradición, lo divino o sagrado. Así, el ser humano se convierte en un puente, mediador o portavoz de aquello a lo que accede, siendo esto un «estado» momentáneo (pues la misma condición humana no permite que dicha experiencia sea duradera), en el que la razón discursiva o el flujo de la conciencia producida por la mete es frenada para pasar a una entrega total con aquella realidad profunda de la que hemos venido hablando.

Consecuencia del análisis de los fundamentos filosóficos y teóricos del conocimiento trascendente que partieron tanto del primer como del segundo capítulo, fue que llegamos necesariamente al planteamiento de que, en la historia de la filosofía, aquellas teorías que abogan

por esa jerarquización ontológica y epistemológica sobre y de la realidad, han tenido a bien justificarse ya no desde el mismo pensamiento filosófico, sino desde la acción y experiencia humana, donde aquellas formas, que enunciamos en el apartado 2.2 del segundo capítulo, se han aplicado con el fin de buscar el contacto con lo trascendente. De esta manera, la primera parte de nuestra investigación ayudó a justificar la existencia de teorías que apuestan por el sentido trascendente tanto de la realidad como del conocimiento mismo desde el propio pensamiento filosófico; sin embargo, desde nuestra perspectiva, puede que la misma razón haya detenido a estos filósofos a dar ese salto del que hemos hablado, esa apertura, e incluso entrega, al recibimiento de lo trascendente contenido en su propia constitución de seres humanos, tal como lo enunció Plotino con su teoría de las hipostasis y de las formas del alma. Pero no cerrados a aquellas teorías filosóficas, como punto de justificación, nuestra investigación tuvo a bien analizar de forma más detallada aquella vía o camino en el que algunos seres humanos se han parado y avanzado hasta llegar a una meta final, a la búsqueda de lo trascendente desde lo inmanente.

A partir de ello, la investigación avanzó al establecimiento de la mística, y del ser humano místico, como ejemplo claro de esta experiencia extra-ordinaria en la que, a lo largo de la historia de la humanidad y desde diferentes tiempos y espacios, se ha dado la vivencia de ese Yo universal unido al sentido profundo de la realidad. La mística, como analizamos en el apartado 1.1 del primer capítulo de la segunda parte de nuestra investigación, hace referencia a una experiencia extra-ordinaria que tiene como esencia el develamiento de una realidad verdadera oculta a un «Yo particular»; es decir, a un ser humano envuelto en el *ego*, el cual, para existir emplea una forma de ser y estar en el mundo basada en el uso de sus facultades cognoscitivas comunes: razón y sentidos. Al contrario del actuar de este «Yo particular», el místico es el ser iniciado en los caminos espirituales que provocan la apertura al desdoblamiento y posible trasmutación del Yo en una

identificación, integración o disolución con lo supremo trascendente. Este ser se sitúa, por tanto, fuera de los límites de la comprensión humana y fuera de los límites ontológicos de lo que se ha determinado como la realidad.

La experiencia mística, como analizamos en el mismo apartado, ha de tener momentos o fases para que pueda ser considerada como una experiencia mística auténtica, porque, aunque existan elementos esenciales tales como el éxtasis o la intuición dispuestos a la experiencia humana, estos se integran como un momento del gran complejo que forma la vivencia mística; es decir, la experiencia mística se desarrolla a partir de estas formas de ser del ser humano, pero no se reduce a ellas. Para ello tomamos a bien un utilizar la taxonomía propuesta por Isabel Cabrera (2006), en la que se condensan los momentos y elementos circunstanciales de la experiencia mística: fase de inicio, fase negativa, fase positiva y el después. Desde el análisis que aplicamos, cada una de estas fases ha de contener cierto grado de acceso a lo trascendente, siendo la fase positiva y negativa momentos centrales para, en principio, generar ese cambio de relación del sujeto con el objeto hasta llegar a la ruptura del «Yo», para que, en segundo lugar, este «Yo», trasmutado ahora en un «Yo universal», acceda de forma plena y total con lo trascendente. Ahora bien, en lo que la autora ha señalado como la etapa del “después”, la cual se presenta como la parte final de la experiencia mística, aquello que el ser místico ha traído en su papel de mediador entre dos niveles ontológicos de la realidad, es lo que propiamente nosotros reconocemos como «conocimiento trascendente» aquella aprehensión de los contenidos de aquello a lo que se accede y que se traen al mundo del yo particular en formas comprensivas que no se expresan por medio del lenguaje común, sino por el lenguaje simbólico.

La causa de que aquel conocimiento este dado a partir del símbolo, y no por el lenguaje proveniente del pensamiento racional, es porque aquella experiencia sobrepasa las capacidades

facultativas del ser humano; es decir, estas no son suficientes para poder enunciar dichos contenidos. Y es que ante una experiencia tan compleja que transforma el sentido de la realidad e inclusive la vida del ser que vivencia la experiencia, la traducción de lo que es traído de dicha aprehensión es casi imposible; tal vez por ello el silencio al que se entregan muchos místicos después de la experiencia sea una de las formas significativas de poner de manifiesto el nuevo sentido traído de aquel estado extraordinario: esta es una experiencia de una verdad profunda que, de forma paradójica, habita en el en sí de la vida misma. Por ello, en el apartado 1.3 del primer capítulo de la segunda parte, nuestra investigación llegó a analogar a la experiencia mística con la experiencia integral de la vida que propone Raimon Panikkar (2005).

En dicho apartado hemos podido explicar el modo en el que lo trascendente es conocido a partir de la misma inmanencia; es decir, desde las cosas del mundo del devenir y el cambio, en conclusión, desde la vida misma. Esta forma de proceder a la que se enfrenta el místico se presenta como extra-ordinaria en el sentido de que no es una experiencia «fragmentaria» de la vida puesta en la aprehensión de particularidades y determinaciones, sino «completa», «integral», «absoluta» si se quiere, donde la acción contemplativa de los detalles que pudieran parecer más insignificantes es en donde se conecta con lo trascendente. El autor nos llevó a encontrar en la vida el sentido de trascendencia a partir de silenciar toda aquello que no es vida, todo el flujo de contenidos mentales que hacen que el ser humano se distraiga y se entregue a lo efímero y mundano. En cambio, el ser místico encuentra en el «aquí» y en el «ahora» la afirmación de la vida, en el sentido que se hace consciente de que no solamente está en la vida, sino que es la vida misma, no solo participa de ella, sino que ella no es ajena a su ser, al contrario le es íntima, «es lo íntimo».

Una afirmación como la de Panikkar nos permitió hacer posible esa identificación del «Yo particular» con lo trascendente, pues hace de lo particular no solo una participación de lo supremo,

como en el caso de la teoría Platónica, sino que, analogado a la teoría plotiniana, lo supremo, el principio fundamental, está contenido en el mundo no como separado en un plano ontológico distinto, sino integrado como parte constitutiva de la existencia, de la vida. La detención del flujo discursivo de la mente es lo que permite ser capaces de descubrir dicho misterio y, además, vivirlo. El místico podrá señalar a cualquier objeto «otro» como idéntico a su ser en tanto que ambos, sujeto y objeto, parten y devienen de un principio único contenido en su interior, dándose de esa forma la identificación con lo «otro» y diluyendo toda relación que enuncie separaciones ontológicas. Esto es lo extra-ordinario de la experiencia mística: el traslado directo del sujeto al en sí del objeto, siendo objeto, todo lo puesto en la vida y, más aún, la penetración directa en la vida misma, en el sí de la realidad.

Ahora bien, para que dicha experiencia integral ocurra satisfactoriamente, la estructura antropológica del ser humano debe salir de la dualidad a la que se le ha tratado encasillar; es decir, de esa estructura basada en cualidades sustanciales opuestas, en tanto que razón y sentidos son las formas con las que el ser humano se desenvuelve en la realidad. Sin embargo, ya desde la misma teoría platónica, aristotélica y, más aún, plotiniana, el ser humano es más que ello, al decir que en este se encuentra el alma, puente que ayuda al contacto con lo trascendente en tanto que devine de aquel nivel ontológico superior. Pero, aún en estas teorías, el alma se encuentra limitada al estar encarnada al cuerpo, por ello un factor que ayuda de manera exitosa es la integración de la parte espiritual, negada e ignorada por el propio ser humano. La integración del espíritu en la antropología humana, como «principio supremo vivificador», que anima la vida, es lo que permite encontrar en el sí del ser humano aquella chispa en el alma y en el cuerpo, pero no atada a estos, sino libre, que “vuela por doquier”, como dirá la misma Hildegard von Bingen.

El espíritu, en tanto es recibido en el ser humano, dota de una experiencia vivificadora, pero no en tanto una vida orgánica, sino divina, trascendente, pues este aliento vital ha sido emanado como forma manifiesta del principio absoluto e instalado en el cuerpo y alma, dotando de luz y entendimiento a la conciencia. La cosa que hace falta es la concentración contemplativa que permite ver la contención de dicho soplo vital divino en el interior del ser humano y llegar a ese toque consciente de realidad al que apunta Panikkar (2005), formando una experiencia integral que ve al Todo en las partes, en cada forma de vida y, más aún, disolviendo las partes en una plena identificación con todo lo que es vida. Si esto es así, la pregunta que asalta a la incorporación y recibimiento consciente del espíritu es el saber cómo es que el ser humano puede tener ese grado de conciencia que permite des-cubrir dentro de sí una chispa divina dotada de aliento que vivifica a su vida y a la Vida misma. Nuestra investigación responde a dicho cuestionamiento desde la propia acción humana, desde la práctica de una forma de ser y estar en el mundo distinta, en tanto que sus actos lo guían a posicionarse en el camino hacia lo trascendente y no a una entrega vacía y sin sentido al mundo de los fenómenos.

Tomamos a bien enunciar dos ejemplos en el apartado 1.3 del primer capítulo de la segunda parte de nuestra investigación, que responden al cuestionamiento anterior sobre cómo integrar al espíritu en la conciencia del ser humano; es decir, como saber que aquello está dispuesto en cada ser humano para así llegar a esa experiencia integral que encontramos análoga a la experiencia mística, pues se llega a ese contacto con lo trascendente, haciendo nuevamente hincapié en que esto trascendente adquiere diversos nombres dependiendo el punto de vista de donde sea visto: Dios, el Ser, lo absoluto, o la Vida. Cada uno de estos nombres responden a la integración de las calidades sustanciales que hacen que algo sea considerado trascendente, como se analizó en el apartado 2.1 del primer capítulo de la primera parte. Dejando claro lo anterior, nuestra respuesta se

centró con el análisis de dos formas distintas de la mística medieval cristiana: el caso del Maestro Eckhart (XIV) y el caso de Santa Teresa de Ávila (XVI). Ambos casos justificando las formas en las que la propia mística se puede desarrollar y en las que el ser humano participa de esa antropología tripartita incorporando en ello la función del espíritu que ayude en la vinculación, aprehensión, integración o disolución del ser humano con lo trascendente.

En el apartado 1.3 del primera capítulo de la segunda parte, llegamos a plantear que, para incorporar al espíritu, la disolución del *ego* es la parte medular para que esto sea efectivo y de mejor manera si la acción humana aporta al proceso los elementos necesarios para ello. Ante esto, se pudo observar que el contexto histórico en el que se desarrollan las formas de la mística, tanto del Maestro Eckhart como de Santa Teresa de Ávila, apuntan a que la vida del ser místico se torna camino y fuente de la búsqueda con lo trascendente al momento que se rompe con las cosas del mundo, con aquella exterioridad que nos ata a lo sensible o, bien, al flujo de la mente discursiva que no hace sino crear determinaciones y separaciones. Aspectos prácticos hacen de la vida una espiritual, en el sentido en que esta es lo que prepara al ser humano para la apertura a los estados y experiencias extra-ordinarias.

En caso del Maestro Eckhart pudimos observar la importancia que se le da a una antropología que propone dos formas manifiestas del ser humano, siendo el llamado “hombre interior” el que se identifica con la chispa divina que habita en el interior de su ser. En dicha integración y reconocimiento se hace la identificación ya no solo con la chispa, con la luz de la Luz, sino que se identifica con el Principio Supremo (Dios), de donde toda luz emana. Esto a partir de cultivar las virtudes en contra de los vicios y apegos al cuerpo, a lo sensible. Una teoría como la que propone el Maestro Eckhart finaliza en un estado de suprema identificación del humano con

Dios, es decir, diviniza lo que por esencia es divino, pero otorgando el sentido de conciencia y entendimiento de esta «consustanciación».

Ahora bien, si en el caso de Santa Teresa de Ávila de igual manera hay una disolución del *ego* para conectar con lo sagrado, ahora parte desde un fenómeno que se integra a la experiencia mística: el fenómeno visionario. El estado contemplativo de la imagen de Cristo, entendido a este como el más puro ejemplo de la consustanciación, hace que el sujeto que observa en contemplación, es decir, de manera atenta, logre hacer de la imagen un espejo por el cual se refleja lo divino. Pero no solo eso, sino que al momento que se contempla la imagen, esta se aprehende en el interior de la persona que observa, trasmutando ahora su ser en imagen misma y, posteriormente en espejo, creando así un auto-reflejo de lo divino. Este auto-reflejo hace que en este tipo de experiencia exista una identificación con lo trascendente, pero desde la disolución de un Yo particular en un Yo universal, en Dios.

Ambos casos señalados como formas de manifestación de la mística nos llevaron al planteamiento de un punto bastante significativo para nuestra justificación en torno a la posibilidad de acceso a un conocimiento de orden superior; pues, aunque los caminos sean distintos en tanto formas de proceder, la «visión» de aquello que se muestra en primera instancia como lo «Otro», como la ajeno incluso a la vida, parte de una vuelta hacia el interior del ser humano, llegando en ello al reconocimiento de que lo que subyace en lo más profundo no es otra cosa (ajena), sino el primer principio, eso que responde a la pregunta que nos planteamos desde el inicio de nuestra investigación, al qué hace que las cosas sean. Así, el ser que experimenta dicha visión de lo interno, ya no lo vislumbra como extraño, sino como íntimo, como parte esencial de su constitución provocando entonces esa disolución del *ego* que no tardará, en dichos procesos, a re-llenarse de contenido, pero esta vez de un contenido divino, perfecto, ilimitado, eterno, imperecedero,

absoluto, haciendo efectiva esa divinización de la que Eckhart nos habla: el ser humano no solo contemplaría lo trascendente, sino que su condición se torna trascendente, esta es la experiencia extraordinaria, la experiencia mística.

Atendiendo a esa importancia de la interioridad del ser humano y del sentido de la visión en tanto re-conocimiento de lo divino, nuestra investigación se centró, en el segundo capítulo de la segunda parte, a analizar más a fondo un caso particular de las formas de la experiencia mística, en donde el fenómeno visionario entra en juego gracias a la apertura del recibimiento del espíritu. Ese caso nos resulta relámete significativo para justificar la existencia del conocimiento trascendente pues Hildegard von Bingen no renuncia de forma plena al reconocimiento de su persona, de su Yo particular, cosa insólita en la experiencia mística, pues en ello se sustenta la posibilidad de todo ser humano de ser partícipe de la experiencia mística; sin embargo, lo que se necesita es una apertura y aceptación a lo que se presenta como extraño, es decir, no dar silencio a los sucesos que irrumpen en el común transcurrir de lo que no es vida, como nos indicaba Panikkar (2005), sino detenernos en la «llamada», en la escucha a la voz del corazón.

En el apartado 2.1 de dicho capítulo, pudimos ejemplificar y comprender de forma clara la aplicación de la taxonomía que desarrolla Isabel Cabrera (2006), al referirse al momento clave para el despertar de la conciencia del «Yo particular» a lo trascendente. En el caso particular de H.B., este momento es el suceso de 1141, en el cual la abadesa no se contenta ya en ignorar la experiencia, en callar ante lo que le acontecía en su interior: la manifestación de lo oculto por medio del poder de Dios. Además, da cuenta que aquel suceso extraordinario no es más que la impresión de Dios en su alma, es decir, el recibimiento del espíritu. Ante esta decisión de la entrega de su ser a la aprehensión de lo que se presenta como una nueva realidad, siendo ella un medio o puente comunicativo, el cambio de posicionamiento en la conciencia de su «Yo particular» se hace

efectivo, y, surge así un despliegue del «Yo universal», sin que la particularidad de H. B. se vea disuelta. Si bien hay un sentido de unión con lo trascendente, este no es, como en otras formas de la mística, una destrucción completa de la persona, del sujeto que vivencia lo extraordinario, lo cual es realmente significativo: el poder dispuesto en ser humano de transmutar a lo trascendente sin destruir la identidad con lo propiamente humano.

A partir de ello identificamos, en el caso de H. B., una doble visión dentro de fenómeno visionario que explicamos y analizamos en el apartado 2.2 de la segunda parte del segundo capítulo, acompañado a nuestro análisis de una hermenéutica sobre tres visiones del *Scivias*, texto que hemos considerado como de revelación de acuerdo con el significado de la misma palabra. Esta doble visión que sirve tanto a los sentidos exteriores comunes como a los sentidos interiores espirituales hace del sujeto de la experiencia un mediador entre dos planos ontológicos: inmanencia (particular) y trascendencia (universal). Esto es posible en H. B., gracias al cambio de posicionamiento y despliegue del Yo, pero también al sentido que se le otorga a ese «ver» hacia el interior; es decir, en el conocimiento de uno mismo en tanto a saber y comprender lo que verdaderamente constituye la esencia del ser humano. Este conocimiento en H.B. no es otro que la comprensión de que el ser humano en tanto criatura divina, en tanto creación, contine dentro de sí una suerte de espejo (alma) en donde se refleja la luz de la Luz Viviente. Al «ver» el contenido de dicho reflejo, el sujeto de la experiencia ha de identificarse con la misma luz y, en ello, encontrar el sentido de la consustanciación: a saber, que toda criatura contine dentro de sí el principio divino con el cual puede encontrar la unidad.

Continuando con el apartado 2.3 de la segunda parte del segundo capítulo, atendimos al sentido de unidad que se encuentra tanto en la experiencia mística junto con el fenómeno visionario desde el análisis de dos visiones del *Scivias*. A partir de ello pudimos establecer dos formas en las

que dicho sentido se hace manifiesto. El primero, corresponde a una cuestión propia de la mística, un vacío del «Yo particular» que bien podría interpretarse como un momento de éxtasis dentro de la experiencia. Sin embargo, estos momentos o episodios son, en el caso de H. B., muy poco frecuentes, tal como explicamos en dicho apartado. Son momentos en los que ella alude a una suerte de pasividad de su persona, de su constitución como un Yo, en los que la aprehensión de la Luz Viviente es de forma directa, entendido esto como el contacto puro con lo trascendente sin ningún tipo de intermediarios, ni la razón, ni los sentidos, ni si quiera el espíritu, por lo cual, se asume que se llega a vaciar totalmente de contenido para una absorción directa en una unidad suprema.

De dichos momentos poco dice la abadesa, por lo que un estudio detallado tiene limitaciones; en cambio, las visiones mismas proporcionan un segundo sentido de unidad al que hemos apuntado. Este sentido va acorde con el termino de consustanciación, del que hablamos desde el apartado 1.3 del primer capítulo de la segunda parte, y que hace referencia a encontrar desde la criatura humana una « semejanza sustancial » con la idea de la trinidad de un principio supremo, en tanto creador, emana de sí mismo su escena o bien, su sustancia. En las visiones que tuvimos a bien analizar, pudimos identificar por medio de las miniaturas, como se presenta el sentido de unidad: las tres figuras representado al Padre al Hijo y al Espíritu son unidad al participar lo uno de lo otro, el Hijo participa del Espíritu y el Espíritu del Padre, una cadena de manifestaciones distintas en su forma de existencia, pero unidas en su esencia. Nuevamente la idea del espejo se hace presente. El ser humano, dada su constitución contiene esa posibilidad de ver en su interior esa luz de primera, el descubrirla desde la mirada interior es lo que proporciona ese tipo de conocimiento de orden trascendente; por lo cual, esta fase es en el caso de H. B., la iluminativa:

el pleno entendimiento y aprehensión de la semejanza sustancial que el ser humano tiene con el creador.

Ahora bien, llegados este punto en la investigación en que identificamos la existencia de un conocimiento trascendente, cuando algo de la experiencia es traído al plano del ser humano y de las cosas del mundo, las visiones en el caso particular de H.B., se vuelve necesariamente simbólico pues, como lo explicamos en distintos apartados, la razón se muestra insuficiente para desvelar el misterio. En H. B., este conocimiento traído en aquella fase del “después” se hace presente de forma clara como un «signo» que «señala» y evidencia a lo trascendente. El símbolo, desde nuestro análisis, apertura tanto el sentido de lo que es la experiencia mística y el fenómeno visionario, como del sentido de las propias visiones, transformadas ahora en imágenes de lo trascendente.

El apartado 2.4 de la segunda parte del segundo capítulo de nuestra investigación, tiende a bien explicar el proceso que la facultad imaginativa del ser humano crea. Desde esta perspectiva nos es importante una revaloración de la misma condición epistemológica del ser humano, pues esta aprehensión de lo simbólico, en tanto un proceso distinto del que se opera por medio de las facultades comunes, razón y sentidos, nos lleva a conducir las grandes teorías filosóficas antiguas tales como el platonismo, aristotelismo y la teoría plotiniana, a la experiencia y vivencia de aquello que estaba puesto como una posibilidad. Por ejemplo, nos lleva a que el mito de la caverna se vuelva un hecho, pues aquel hombre que se ha liberado de las ataduras a las sombras, reconoce al sol no en su reflejo, sino en su máximo esplendor y de forma directa; este es el hombre que, por medio de enfrentamiento con lo simbólico, ha des-cubierto una dimensión «otra» de la realidad, donde la misma otredad es superada para contemplar la realidad de forma integral en un gran Todo, en una suprema unidad.

Y es que, desde nuestro punto de vista y a través de nuestra investigación, esta nueva dimensión a la que se conecta por medio del lenguaje simbólico siempre ha estado disponible para el ser humano, no se trata de algo ajeno, sino más bien oculto a la misma razón y a los sentidos, pues estos no son suficientes por sí solos para comprender y aprehender el «misterio» que nos habla de aquel «más allá» al que muchos no se han atrevido a pisar, sino solamente a enunciar. Cosa contraria pasa en el místico al pasar de la teoría al acto e, incluso, ignorar la teoría y vivenciar una experiencia distinta a la que vive el común de los seres, la experiencia mística. Esta experiencia es precisamente la que revela el sentido profundo de la realidad, a aquello a lo que apuntaba la filosofía desde sus inicios, el descubrimiento del principio fundamental de donde devine la totalidad de las cosas. Así, el caso que tomamos para analizar con mayor atención, el de H. B., justifica la posibilidad de acceso a ese nivel ontológico desde dos sentidos: el primero, desde la misma facultad visionaria que es esa «mirada interior» dispuesta en todo ser humano o, bien, en términos filosóficos, una intuición; el segundo, desde el sentido que otorga el símbolo como forma otra del lenguaje, mismo que da una nueva significación a la realidad.

La aprehensión de este conocimiento en el primer sentido nos habla de la posibilidad de «ver» hacia lo que hemos llamado trascendente, pero al tiempo esto se muestra como una acción propia del ser humano en la que él se vuelve capaz de voltear la mirada hacia su interior, hacia su alma. El proceso, en el caso de H. B., apuesta por una constitución de un ser humano que además de poseer sentidos corporales ha sido dotado de sentidos espirituales por los cuales se «ve» y «escucha» ya no lo externo, sino lo interno a su propia constitución, tratándose desde un sentido filosófico de una «trasmutación de los sentidos»; es decir, el desdoblamiento de la conciencia de su «Yo particular» al «Yo universal» da potencia cognitiva a la constitución humana, elevando sentidos e intelecto a hacia un «contacto» directo con la realidad en su más puro centro o esencia.

La visión en H. B. se basa en el reconocimiento de esa potencia y una apertura a su manifestación en el acto de la experiencia mística, lo cual nos lleva a la contemplación de aquello que hemos enunciado como el mundo de la imagen que se hace presente al sujeto, para así, formular el lenguaje simbólico que dota de sentido a dicha vivencia.

En términos filosóficos podemos ahora trasladar y analogar esa mirada interior con lo que en las teorías que hemos revisado desde el inicio de nuestra investigación muestran como una superación del propio intelecto humano para conectarnos con un sentido profundo de la realidad. Si alguien preguntara el para qué, responderíamos que es una necesidad propia del ser humano, algo que aviva el interior y que ha hecho que estas formas o estados extra-ordinarios se presenten no en uno, sino en diversos seres humanos a lo largo de la existencia. Ejemplo de ello es que desde que aquellos primeros hombres que empezaron a cuestionarse por el en sí de la realidad hayan apostado por un principio que trasciende a todo lo que perece, a todo lo imperfecto y mutable, buscando en ello la superación de la misma condición del hombre como un simple animal perdido en el mundo.

Hemos de concluir nuestra análisis y reflexión, dejando puesta sobre la mesa la revaloración del conocimiento mismo pues, para nosotros, este no se limita a relaciones conceptuales, a formulas lógicas que abogan por estructurar al conocimiento como un sistema bien elaborado de creencias, las cuales resultan vacuas, no indican nada en un sentido profundo, sino que sirven a un ideal del ser humano racional que busca la utilidad de lo que se le presenta en la vida. Este tipo de conocimiento al que apunta gran parte de la filosofía y del quehacer científico han hecho escisiones no solo en la realidad, sino en el propio ser humano; lo han cortado de forma incluso violenta en sus facultades imaginarias y espirituales a favor del progreso de la humanidad, pero ¿es verdad que vamos en conjunto hacia un bienestar?, ¿la humanidad persigue el mismo bien común? Basta con

ver alrededor para contestar de forma negativa la pregunta. El sentido del conocimiento humano se ha transformado en investigación, y tal como indica Rene Guénon:

Este gusto mal sano por la investigación, verdadero “desosiego mental” sin termino sin salida, se pone de manifiesto de manera más particular en la filosofía moderna, que en su mayor parte no representa más que una serie de problemas completamente artificiales, que solo existen porque están mal planteados, debiendo su origen y supervivencia únicamente a confusiones verbales cuidadosamente mantenidas; problemas que tal como están formulados, son verdaderamente insolubles, pero, por otra parte, nadie está interesado en o más mínimo en resolverlos, y toda su razón de ser consiste en alimentar indefinidamente discusiones y controversias que no llevan a ninguna parte, y que no están destinadas a conducir a nada. (En: Whiltall, 2002, pág. 34)

Al contrario, como hemos dejado ver a lo largo de nuestro análisis, la apuesta por un conocimiento de tipo trascendente se ocupa de la comprensión y aprehensión de la realidad, ya no en su sentido teórico abstracto, basado en “problemas artificiales”, sino que penetra en el sí de la Vida, en el conocimiento de sí mismo, donde ya no hay límites, separaciones ni confrontaciones entre el sujeto y el objeto, sino una completa armonía unitiva, en donde todo problema de cualquier orden queda disuelto, enfocando y contemplando el aquí y el ahora del presente eterno. Una parte del conocimiento moderno ha tenido como fin el entendimiento del universo infinito de forma casi “exitosa”, pero contrarrestando dicho éxito, podemos indicar, en palabras de Frithjof Schuon, que: “Para el sabio, cada estrella, cada flor, prueban metafísicamente el Infinito” (En: Whiltall, P. 2002, pág. 19). Este es el poder del conocimiento trascendente, esta es la experiencia mística.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbnganano, N. (1963). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Alvarado, J. (2012). *Historia de los métodos de meditación no dual*. Editorial Sanz y Torres, S. L.
- Aquino, T. (2001) *Suma Teológica*. I, 4ª edición, BAC.
- Aristóteles. (2011). *Protréptico, Metafísica*. Editorial Gredos.
- Aurobindo. (2009). *Poemas Reunidos*. En: The Complete Works of Sri Aurobindo, (volumen 2). Publicado por el Departamento de Publicaciones de Sri Aurobindo Ashram, versión electrónica disponible en:
https://auomaa.org/sri-aurobindo-ru/workings/sa/00/collected_poems-fragment_sp.pdf
- Bachelard, G. (1999). *La intuición del instante*. Fondo de Cultura Económica.
- Cabrera, I. (2006). *Para comprender la mística*. En: Cabrera, I. & Silva, C. (compiladoras), *Umbrales de la mística*, págs. 7-22, UNAM/IIF.
- Cirlot, V. (2010). *La visión abierta. Del mito del Grial al surrealismo*. Siruela Editorial.
- ----- (2013). *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de occidente*. Herder.
- Corbí, M. (s/a). *Cantos de la eternidad. La sabiduría de Rumi en el “Mathenawi”*. Vol I. Centre d’Estudi de les Tradicions de Saviesa, documento electrónico disponible en:
<file:///C:/Users/tlily/Documents/Downloads/Cantos-de-eternidad-La-sabiduria-de-Rumi-en-el-Mathnawi-Vol-I.pdf>
- De Ávila, T. (s/n). *Libro de la Vida*. Freeditorial. Documento electrónico disponible en:
https://icami.mx/wp-content/uploads/2021/02/el_libro_de_la_vida-Santa-Teresa-de-Jesus.pdf
- De la Cruz, J. (1960). *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. 4a. ed. BAC

- ----- (2003). *Poesía*. El Cid Editores.
- Descartes, R. (2014). *Meditaciones Metafísicas*. En: Descartes II. Editorial Gredos.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Amorrutu Editores.
- Eckhart, Meister (2013). *Tratados y sermones*. Editorial Las Cuarenta.
- Eliade, M. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.
- ----- (1974). *Imágenes y símbolos*. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso. Taurus Ediciones.
- Ferrater Mora, J. (1941). *Diccionario de Filosofía*. Editorial Atlante.
- -----, J. (2002). *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana Buenos Aires.

Documento en línea recuperado el 31 de marzo de 2022 de <https://www.diccionariodefilosofia.es>
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la Metafísica*. Herder.
- Graf, H. (1970). *Historia de la mística*. Biblioteca Herder.
- Guénon, R. (1925). *El hombre y su devenir según el Vedanta*, versión electrónica disponible en: http://fcioga.org/Portals/0/Practicant/Biblioteca/Guenon.Rene-El_hombre_y_su_devenir_segun_el_Vedanta.pdf.
- Heimsoeth, H. (1974). *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Revista de Occidente, S. A.
- Herder (s/a). Éxtasis, en *Enciclopedia Herder de Filosofía*, recuperado el 6 de septiembre en: <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/%C3%89xtasis>
- Hulin M. (2007). *La mística salvaje. En los antípodas del espíritu*. Siruela.
- Igal, J. (2002). *Estudio Introductorio a las Eneadas de Plotino*. Gredos.

- Islas, H. (2006). *Misticismo y moralidad en el caso del Meister Eckhart*. En: Cabrera, I. & Silva, C. (compiladoras), *Umbrales de la mística*, págs. 63-71, UNAM/IIF.
- Jung, C. (1985). *Tipos Psicológicos*. Tomo II. Editorial Sudamericana Buenos Aires.
- Kirk, G. et al. (1987). *Los filósofos presocráticos*. Editorial Gredos.
- Lacueva, F. (2001). *Diccionario teológico ilustrado*. Editorial Clie.
- Martínez, V. & Reta, A. (2003). *El lenguaje secreto de Hildegard von Bingen. Vida y obra*. Editorial espejo de viento. UNAM.
- Metzner, R. (2006). *Las grandes metáforas de la tradición sagrada*. “Las transformaciones de la conciencia y naturaleza humana”. Kairós.
- Morin, E. (s/a). *El método III*, documento electrónico, disponible en: www.edgarmorin.org.
- Panikkar, R. (1998). *La experiencia de Dios*. PPC Editorial y Distribuidora, S. A.
- ----- (2005). *De la mística, experiencia plena de la Vida*. Herder.
- Platón. (1988). *Diálogos*, Vol. III. Fedón, Banquete, Fedro. Editorial Gredos.
- ----- (1988b). *Diálogos*, Vol. IV. República. Editorial Gredos.
- ----- (1992). *Diálogos*, Vol. VII. Dudosos, apócrifos y cartas. Editorial Gredos.
- ----- (2015). *Diálogos*, Vol. VI. Parménides, Teeteto, Sofista, Político. Editorial Gredos.
- Plotino. (2002). *Enéadas I-II*. Biblioteca Básica Gredos.
- ----- (2002b). *Enéadas III-IV*. Biblioteca Básica Gredos.
- ----- (2002c). *Enéadas V-VI*. Biblioteca Básica Gredos.
- Parente, P. et, al. (1955). *Diccionario de Teología Dogmática*. Editorial Litúrgica Española.
- Porfirio. (1982). *Vida de Plotino*. En: *Enéadas I-II*. Gredos.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2008). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo Primero: Antigüedad y Edad Media. Herder.

- Rimbaud, A. (2010). *Cartas del vidente*. Editorial del cardo, documento electrónico disponible en: <https://biblioteca.org.ar/libros/153514.pdf>
- Ross, D. (1993). *Teoría de las ideas de Platón*. Catedra Teorema.
- Velasco, J. (2003). *El fenómeno místico*. Editorial Trotta, S. A.
- Von Bingen, H. (2003a). *Scivias, conoce los caminos*. En: Martínez, V. & Reta, A. El lenguaje secreto de Hildegard von Bingen. Vida y obra. Editorial espejo de viento. UNAM.
- ----- (2003b). *Liber Divinorum Operum*. En: Martínez, V. & Reta, A. El lenguaje secreto de Hildegard von Bingen. Vida y obra. Editorial espejo de viento. UNAM.
- ----- (2003c). *Epistolario*. En: Martínez, V. & Reta, A. El lenguaje secreto de Hildegard von Bingen. Vida y obra. Editorial espejo de viento. UNAM.
- VOX (2002). *Diccionario Manual Griego. Griego Clásico-Español*.
- Wahl, J. (1986). *Tratado de metafísica*. Fondo de Cultura Económica
- Whiltall, P. (2002). *Tesoro de la sabiduría tradicional*, Tomo del I-IV. Indica Books.
- Yébenes, Z. (2006) *Imagen y subjetividad mística en Teresa de Ávila*. En: Cabrera, I. & Silva, C. (compiladoras), *Umbrales de la mística*, págs. 83-100, UNAM/IIF.
- Zubiri, X. (2016). *Estructura de la metafísica*. Alianza Editorial.
- ----- (1998). *Inteligencia sentiente*. “Inteligencia y Realidad”. Alianza editorial.