

EL ACCESO ANTROPOLÓGICO A LA MEDITACIÓN CON DIOS EN EL TRATADO DE *ORACIÓN Y MEDITACIÓN* DE SAN PEDRO DE ALCÁNTARA

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

San Pedro de Alcántara destaca por su vida de profundización en la vida contemplativa y mística. Un ejemplo palpable de esta actitud la encontramos su *Tratado de Oración y Meditación*. En esta reflexión realizamos una lectura filosófica de un párrafo de la meditación del primer día (el lunes) de esta obra alcantarina. Desde la antropología existencial, el autor del *Tratado* nos invita a la contemplación de uno mismo, para llegar a la trascendencia y la alteridad que deja su huella en lo más profundo del ser personal.

Palabras clave: Antropología, Bien, Espiritualidad, Nihilismo, San Pedro de Alcántara, Tratado de Oración y Meditación

SUMMARY

Saint Pedro of Alcántara stands out for his enthusiasm for a contemplative and mystical life. A very good instance of his disposition towards this can be found in his "Tratado de Oración y Meditación". In this reflection we can interpret philosophically a paragraph from this particular work, which deals with meditation on the first day, that is to say, on Monday. By means of existential anthropology, the author invites us to look thoroughly into ourselves so that we can reach a transcendental state which will mark our inner self

Key words: Anthropology, Good, Spirituality, Nihilism, Saint Pedro of Alcántara, Tratado de Oración y Meditación

Podemos afirmar que la vida y la obra del santo extremeño Pedro de Alcántara ha sido ratificada en todos los tiempos: durante su vida, en su pronto reconoci-

miento eclesial, en los beneficios espirituales de su experiencia de Dios, mediante la riqueza artística que ha generado, así como en formas de expresión litúrgica, devoción popular y cariño cercano encarnado en los patronazgos que posee. Toda esta riqueza también ha tenido refrendo en una ya nutrida literatura científica y literaria¹.

Desde este punto de vista el análisis que proponemos no sigue los caminos histórico-críticos, de crítica textual, ni pretende hacer una lectura espiritual o teológica del *Tratado de Oración y Meditación*, sin que por ello renunciemos a utilizar cuando sea necesario dichas dimensiones. Solo se pretende realizar el acceso a un fragmento, creemos de gran interés, desde técnicas de estudio filosófico. La fenomenología y la hermenéutica están al servicio de esta lectura, pero no hacemos ni fenomenología ni hermenéutica; sino que realizamos una lectura dialogada con el texto, conscientes de la limitación de la tensión sujeto-objeto que se hacen presentes y de las diferentes dimensiones que afloran. No es una lectura alcantarina, sino un examen desde la filosofía.

No ha de extrañar que la obra de san Pedro de Alcántara interese a la filosofía, pues a ningún filósofo se le escapa la relación existente entre filosofía y espiritualidad, ni nadie puede dudar ya, de la importancia para la filosofía de tratados como los *Soliloquia* de san Agustín o san Buenaventura y de éste último el *Itinerarium mentis in Deum*², reflejo acabado de la experiencia filosófico-mística de autores como el Pseudo-Dionisio o San Bernardo, y antes presente en la filosofía pagana, sobre todo de corte neoplatónico³. Esta correlación entre mística (espiritualidad) y

¹ Sobre la bibliografía alcantarina podemos ver dos estudios coincidentes con el V Centenario del nacimiento de San Pedro de Alcántara: A. RAMIRO, "Fondos bibliográficos y documentales alcantarinos en la Biblioteca del Real Monasterio de Santa María de Guadalupe", en S. GARCÍA (coord.), *San Pedro de Alcántara, hombre universal. Congreso de Guadalupe, 1997*, Coslada (Madrid), Ed. Guadalupe, 1998, 693-718, obra de gran valía por la profundidad de sus estudios; A. ARÉVALO, "Bibliografía de San Pedro de Alcántara: Vida, escritos, espiritualidad", en J. A. FUENTES, (dir.), *Memoria del V Centenario del nacimiento de San Pedro de Alcántara, 1499-1999 –Año Santo Alcantarino–*, Cáceres, Delegación del V Centenario del Obispado de Coria-Cáceres, 2001. Obra de cuidada edición en la que se pueden palpar las dimensiones de la vida y obra del santo extremeño a las que nos hemos referido. Una reseña sobre estos dos estudios, cf. M. LÁZARO, "Dos obras extremeñas sobre un extremeño universal: San Pedro de Alcántara", en *Paradoxa. (Filosofía en la frontera)*, 9 (2002), 237-244. Otra muestra de la bibliografía sobre san Pedro de Alcántara en R. SANZ VALDIVIESO (ed.), *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*, Madrid, BAC, 1996, LIX-LXV.

² A modo de ejemplo sobre esta relación, la próxima publicación de un número monográfico titulado "Filosofía e Espiritualidade na Idade Média" en la *Revista Portuguesa de Filosofia*. En este número un estudio sobre la relación en el Doctor Seráfico, cf. M. LÁZARO, "Filosofía y espiritualidad en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 62 (2006).

³ Indicamos algunos estudios: H.-D. SAFFREY, "Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jambliques á Proclus et Damascius", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68 (1984), 169-82, también en ID., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, J. Vrin, 1990, 213-226; M. LEBIEZ, *Éloge d'un philosophe resté païen. Proclus (412-485)*, Paris, L'Harmattan, 1998; D. J. O'MEARA, "La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel", en A. Ph. SEGONDS, y C. STEEL, (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque Internatio-*

filosofía se hace presente de modo especial en la mística española⁴, y a pesar de los complejos cientificistas y neopositivistas del siglo XX, se ha perpetuado hasta el día de hoy tanto en filosofía como en la misma experiencia de los científicos⁵.

Si es cierto que el pensamiento de san Pedro de Alcántara tiene elementos más que suficientes para el análisis filosófico, no sólo desde la historia de la filosofía, el *Tratado*, su obra principal, es una obra de gran riqueza que colma diversas aspiraciones interpretativas.

El texto en el que nos vamos a fijar para realizar el análisis propuesto en esta lectura antropológica pertenece al primer día (*El lunes*) y, por lo tanto, es la primera meditación semanal (*Síguense las primeras siete meditaciones para los días de la Semana*). Un doble motivo nos ha llevado a elegir el texto siguiente. Por un lado, nos hemos dejado guiar por la misma lectura de la meditación, que nos mostraba la consideración elegida como la más original y de más hondo calado de análisis filosófico y antropológico⁶. Por otro lado, es un párrafo original del espíritu y la reflexión de san Pedro de Alcántara⁷.

1. MEMORIA DE LOS PECADOS Y CONOCIMIENTO DE UNO MISMO

Más allá de cualquier apunte de crítica histórica y literaria, que escapa a nuestro propósito, podemos afirmar que el *Tratado de Oración y Meditación* sigue el esquema propio de las obras espirituales de su época, sobre todo del *Libro de la Oración y Meditación* de fray Luis de Granada, si bien con toques muy personales del santo Alcantarino, como es el caso del texto que nos ocupa⁸. La finalidad peda-

nal de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Louvain – Paris, Leuven University Press - Les Belles Lettres, 2000, 289-290.

⁴ Cf. “El misticismo español”, “La culminación de la Mística española” y “Los reformistas españoles”, en J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español. 2 La Edad de Oro (Siglo XVI)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, 292-311; 312-327; 328-348.

⁵ Cf. K. WILBER (ed.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Barcelona, Kairós, 1986.

⁶ La originalidad del pensamiento alcantarino la podemos ver en L. VILLASANTE, “Doctrina de San Pedro de Alcántara sobre la oración mental”, en *Verdad y Vida*, 21 (1963), 207-255.

⁷ “El *Tratado de la Oración y Meditación* –nos sintetiza muy bien Francisco Martínez Fresneda– ha tenido una historia tormentosa en la búsqueda de su autenticidad y seguimiento de la composición... las posturas extremas que defienden que la obra de Fray Luis de Granada (Cuervo, Llانة, Huerga, dominicos) o de san Pedro de Alcántara al que copiaría Fray Luis (Miguel Ángel de Narbona; más matizada de Lorenzo Pérez, León Amorós y Luis Villasante, franciscanos)” (F. MARTÍNEZ, “Vida y escritos de San Pedro de Alcántara” en *Carthaginensia*, 14 (1998), 421). Tal como se señala en una nota a pie de página de la edición del *Tratado de la BAC*, en una postura equilibrada y creemos ya definitiva: “Todo este párrafo no aparece en *Libro*, cf. f.110v-111v, donde termina el punto. El párrafo siguiente, «pues consideradas todas...», continúa con el *Libro*, f.110v.” (S. PEDRO DE ALCÁNTARA, *Tratado de Oración y Meditación*, en R. SANZ VALDIVIESO (ed.), *o. c.*, 264). A partir de ahora se citará *Tratado* y la página de la edición BAC.

⁸ “En el *Tratado*, por tanto, y como toque personal de san Pedro de Alcántara, se encuentran acentuadas tendencias que en el *Libro* sólo se esbozaban” (*Ib.*, 224). Otra cita en favor de esta tesis en cuanto

gógica y práctica del *Tratado* han podido constituir la motivación esencial para esta elección⁹. Esta podría ser una de las razones por las que no se sigue aquí el esquema tripartito propio del itinerario místico medieval iniciado en los primeros siglos y tematizado en el *De Triplice Via* de san Buenaventura: *vis purgativa*, *vis iluminativa* y *vis unitiva*¹⁰; lo que no significa que no lo tenga en cuenta, sobre todo la *vía purificativa*, pues como indica con precisión F. de A. Chavero: “esta concepción de la meditación y la contemplación de las cosas divinas como medio para alcanzar la prontitud y ligereza para el bien, me parece pensado dentro del esquema tradicional de la vía purgativa, porque el punto de partida que toma san Pedro es la situación existencial del hombre, aunque ésta es expresada con unos tonos más bien negativos”¹¹.

Nosotros nos situamos justo en este punto inicial, en el primer día de la semana de meditación, el lunes, quizás “la clave hermenéutica” del *Tratado*¹². El primer capítulo gira en torno a dos ejes centrales que iluminan el resto de la obra y que vertebran la primera reflexión. En palabras del Santo y en terminología de la época: hacer “memoria de los peccados” y “conocimiento de ti mismo”¹³. Se busca el posicionamiento antropológico. Por lo primero, observar las acciones negativas del hombre. Por lo segundo, caer en la cuenta de que el bien descansa en Dios. La tensión antropológica que nos hace movernos entre la carencia y la abundancia se centra en el Bien identificado en Dios, cosa en la que nos fijaremos más tarde.

afirmación normalizada nos la brinda el profesor Manuel Pecellín: “Creemos suficientemente justificada la autoría de esta obra a favor de San Pedro de Alcántara porque suyo es este tratado, construido a base de compendiar el *Libro de Oración y Meditación* de Luis de Granada, junto con otros escritos del famoso fraile, y aún de otros «libros de romance devotos» que el de Alcántara había estudiado” (M. PECELLÍN, “San Pedro de Alcántara: Análisis literario de sus escritos espirituales”, en S. GARCÍA (coord.), *o. c.*, 601).

⁹ “No son las pretensiones de originalidad, ni tampoco ofrecer una teología de la oración, las preocupaciones fundamentales que han motivado la redacción del Tratado, sino un humilde servicio a quienes son pobres de medios adquisitivos y de conocimientos” (F. DE A. CHAVERO, “San Pedro de Alcántara: Su doctrina espiritual en el ámbito de la teología franciscana”, en S. GARCÍA (coord.), *o. c.*, 413).

¹⁰ “Necesse est igitur, ad unumquodque trium praedictorum per tres gradus ascendere secundum triplicem viam, scilicet purgativam, quae consistit in expulsionem peccati; illuminativam, quae consistit in imitatione Christi; unitivam, quae consistit in susceptione Sponsi, ita quod quaelibet habet gradus suos, per quos incipitur ab imo et tenditur usque ad summum” (S. BUENAVENTURA, *De Triplice Via*, c. 3, n. 1: VIII, 12) Asumiendo el Seráfico la tradición anterior efectúa una lectura de las tres vías del amor: la *vis unitiva* según Dionisio, la *vis transformativa* de Hugo de San Víctor y la *vis diffusiva* de Ricardo de San Víctor, a los que se suma el personalismo psicológico de san Agustín: “Si enim «amor, ut dicit Dionysius, vis et unitivas»... Ipse etiam amor, ut dicit Hugo, vis est transformativa... Idem nihilominus amor, ut dicit Richardus, est vis liberaliter diffusiva” (S. BUENAVENTURA, *Apologia pauperum contra calumniatorem*, c. 4, n. 2: VIII, 252-253). Cf. PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 14, PG 3, 713; H. DE SAN VÍCTOR, *De arrha animae*, PL 196, 916ss y 961ss. Cf. J.-G. BOUGEROL, “La perfection chrétienne et la structuration des trois vies de la vie spirituel dans la pensée de saint Bonaventure”, en *Etudes franciscaines*, 19 (1969), 397-409.

¹¹ F. DE A. CHAVERO, *o. c.*, 416.

¹² *Ib.*, 418.

¹³ *Tratado*, 261.

Las dos afirmaciones a los que nos hemos referido vertebran el texto, son los objetivos de contemplación y meditación del primer día.

A continuación se enumeran cuatro puntos de desarrollo especulativo y de introspección. Para ello se proponen caminos seguros donde caminar con paso firme. Los recursos son, pues, conocidos por todos.

En primer lugar, siguiendo el primer objetivo o tesis, mirar el pecado propio que nos aleja de Dios (siguiendo los mandamientos y los pecados capitales) en la graduación de acción: pensamiento, palabras y obras.

En segundo lugar, en consecuencia con el segundo objetivo, concretar los beneficios divinos en los distintos aspectos donde se desarrolla el ser humano: aspecto individual, espiritual y comunitario.

Los otros dos puntos de la meditación siguen un grado de profundidad de las acciones negativas, considerando, en el tercero, tanto la cantidad (todos los días) como la calidad (contra sí mismo y el otro), así como (cuarto punto) su gravedad: objetivo (Dios), causalidad (objeto, costumbre) y modo.

Constituye este día un encuentro personal, con la subjetividad. La pedagogía que se presenta es bien conocida en el pensamiento occidental. El *conocimiento de sí mismo* –o proceso de conversión personal– es una temática propia de la espiritualidad franciscana del siglo XVI junto al seguimiento de Cristo y la transformación existencial en Dios, donde se deja ver, de nuevo, la espiritualidad bonaventuriana¹⁴. Efectivamente, san Pedro de Alcántara en su quehacer espiritual había traducido (o copiado) el *Soliloquium* de san Buenaventura. Esa obra espiritual sigue el itinerario o camino desde el hombre hacia Dios. El socratismo cristiano, término acuñado por É. Gilson¹⁵, tiene su fuente conceptual no tanto en la centralidad antropológica, como en la fontalidad divina. Y su formulación en el maestro san Agustín: “*A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio. R. Ergo verum est cogitare te*”¹⁶. Este impulso lo recibe el Doctor Seráfico –y con él la mística del siglo XVI y san Pedro de Alcántara– de la mano de san Juan Crisóstomo¹⁷, san Ambrosio¹⁸ y

¹⁴ R. SANZ VALDIVIESO (ed.), *o. c.*, 197.

¹⁵ Concretamente el medievalista francés le dedica un capítulo, el XI, a este tema: “La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien” en É. GILSON, *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Ed. J. Vrin, 1989, 214-233. “C’est par là que la théologie a exercé son influence la plus étendue et la plus décisive sur l’interprétation de l’homme, en donnant naissance à ce que l’on pourrait appeler sans trop d’impropriété le *socratisme chrétien*” (*Ib.*, 219).

¹⁶ S. AGUSTÍN, *Soliloquium*, lib. 2, c. 1, n. 1, PL 32, 885. Cf. “*Excipit enim hanc eruditionem jam ipsa philosophiae disciplina, et in ea nihil plus invenit quam quid sit unum, sed longe altius longeque divinius. Cujus duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo*” (ID., *De ordine*, lib. 2, c. 18, n. 47, PL 32, 1017).

¹⁷ S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia* 25, n. 4, PG 57, 332.

¹⁸ “*Cognosce ergo te, o homo, quantus sis, et attende tibi... ut consideres quid in te intret, quid ex te exeat. Non de cibo dico, qui absorbetur et egeritur, sed de cogitatione dico, de sermone assero*” (S. AMBROSIO, *Hexaemeron*, lib. 6, c. 8, PL 14, 262.).

san Bernardo –fiel transmisor del espíritu agustinista al respecto¹⁹–, de quien toma una conclusión que nos recuerda la cuestión en la que nos estamos desenvolviendo y que traduce de esta manera el propio san Pedro de Alcántara²⁰: “pues que así es, o ánima, desenbolviéndola cada día sin examinarla, mira diligentemente cuánto aprovechas y cuánto desfallezcas”²¹. La recomendación del examen de uno mismo en la vida práctica es recomendación de gran tradición filosófica y, más aún si cabe, teológica: “No es pequeña parte de la filosofía el conocimiento de sí mismo”²².

Tras la presentación de los objetivos y la metodología de consecución de los mismos como análisis de los elementos, san Pedro nos invita a una meditación a partir de las realidades presentes en nuestra vida, para llegar a la realidad que somos. De nuevo se muestra un socratismo cristiano. Sócrates parte de la experiencia vivida por los interlocutores para llegar dialécticamente, en proceso mayéutico, a la verdad²³. San Pedro, siguiendo la pedagogía agustinista del “maestro interior” en la lectura medieval, parte de la experiencia cotidiana y existencial del ser humano para alcanzar la Verdad y establecer el verdadero diálogo. Así, después del análisis surge la meditación. Seguimos las palabras del santo franciscano:

“Después de esto, es cosa de grandissimo provecho detener un poco los ojos a la consideración en pensar en tu nada; esto es, cómo de tu parte no tienes otra cosa más que nada y pecado, y cómo todo lo demás es de Dios. Porque claro está que assí los bienes de natura, como los de gracia, que son los mayores, son todos suyos. Porque suya es la gracia de la predestinación, que es la fuente de todas las otras gracias y suya la de la vocación y suya la gracia concomitante y suya la [f. 13r] gracia de la perseverancia y suya la gracia de la vida eterna. Pues ¿qué tie-

¹⁹ “*Etsi sapiens sis, deest tibi ad sapientiam, si tibi non fueris. Quantum vero? Ut quidem senserim ego, totum. Noveris licet omnia mysteria, noveris lata terrae, alta coeli, profunda maris; si te nescieris, eris similis aedificanti sine fundamento, ruinam, non structuram faciens. Quidquid exstruxeris extra te, erit instar congesti pulveris, ventis obnoxium. Non ergo sapiens, qui sibi non est. Sapiens sibi sapiens erit: et bibet de fonte putei sui primus ipse. A te proinde incipiat tua consideratio; non solum autem, sed et in te finiatur*” (S. BERNARDO DE CLARAVAL, *De consideratione*, lib. 2, c. 3, n. 6, PL 182, 745).

²⁰ Al respecto ver la exposición magistral de F. DE A. CHAVERO, *o. c.*, 419-422.

²¹ S. BUENAVENTURA, *Soliloquium*, c. 1, n. 2, trad. S. PEDRO DE ALCÁNTARA, en R. SANZ VALDIVIESO (ed.), *o. c.*, 441. “*Integritatis tuae curiosus explorator vitam tuam in quotidiana discussione examina*” (S. BERNARDO (?), *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, c. 5, n. 14, 494).

²² S. BUENAVENTURA, *Soliloquium*, c. 1, n. 2, trad. S. PEDRO DE ALCÁNTARA, 441. El Doctor Seráfico cita a S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia 25*, n. 4, PG 57, 332.

²³ La célebre sentencia “*γνοοσι τε αυτων –nosce te ipsum–*”, tiene su origen en Delfos, de hecho es una inscripción puesta por los siete sabios en el frontispicio del famoso templo griego. Pero esta aseveración se vincula sin lugar a dudas a la filosofía y el pensamiento griegos, sobre todo a partir de su utilización por Sócrates según los diálogos de Platón. “En efecto, sólo el sensato se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe” (PLATÓN, *Cármides*, 167a, E. LLEDÓ (trad. not.), Madrid, Gredos, 1985, 352). Como afirma W. Capelle: “En sus diálogos, Sócrates, partiendo de un hecho casual de la vida cotidiana, desarrolla un determinado «método», que, como él solía decir bromenado, había heredado del oficio de su madre, al sacar a los los conocimientos que duermen en la conciencia de su interlocutor” (W. CAPELLE, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1981, 185).

nes de que te puedas gloriar sino nada y pecado? Reposa, pues, un poco en la consideración de esta nada y pon esto solo a tu cuenta y todo lo demás a la de Dios, para que clara y palpablemente veas, quién eres tú y quién es El; cuán pobre tú y cuán rico El; y, por siguiente, cuán poco debes confiar en ti y estimarte a ti cuánto confiar en El, amar a El y gloriarte en El”²⁴.

2. NIHILISMO ANTROPOLÓGICO

El conocimiento de uno mismo y la memoria de los pecados se funden y explican ahora como “pensar en tu nada”. La nihilidad existencial del ser humano es un recuerdo de la afirmación cristiana cristalizada en la sentencia de san Gregorio: “*Ecce, quam nihil est homo!*”²⁵. El conocimiento de esta aseveración le puede haber si no llegado, al menos confirmado, de mano de san Buenaventura quien en el *Soliloquium* lo cita de modo directo²⁶.

Para comprender el alcance de esta afirmación hemos de considerar el otro término de la misma. Es un punto de partida ontológico-existencial. La nihilidad es “de tu parte”, pero el “hombre todo” posee “otra parte”. La nihilidad implica carencia de ser, pero es también invitación a la completud del ser que somos, en la vanidad que poseemos. Se deja notar el agustinismo respecto del tema del mal y la negación de la bondad radical del hombre propia del pelagianismo²⁷. Ahora bien, tampoco el hombre posee el mal, pues no puede tener lo que no existe como tal. Efectivamente, el antimaniqueísmo también se hizo presente de forma clara tanto en san Agustín, como en la reflexión teológica posterior, por lo que el mal no tiene entidad, no es ser. El mal se define por ser nada, por no ser: “*Malum enim nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit*”²⁸.

Reconocer la nihilidad de nuestra existencia no es, pues, negar nuestra existencia completa, sino el primer paso para reconocer la vida plena. La nihilidad antropológica es la senda necesaria a la que nos lleva la mencionada cuestión socrática vista desde el camino cristiano que no es dialéctico, sino contemplativo. Es la *mística del recogimiento* que “trata de un modo accesible, rápido y seguro de alcanzar la unión con Dios. Responde a la preocupación metodológica del Renacimiento. Es obra de todo el hombre integrado en unidad. No divide cuerpo y alma,

²⁴ *Tratado*, 263-264.

²⁵ S. GREGORIO, *Moralia*, lib. 6, c. 6, n. 8, PL 75, 733c.

²⁶ “*Nonnulli, dum quorundam gloriam cernunt, magnum aliqued existimant seque ut talia mereantur, exoptant. Cum vero eos morientes aspiciunt, eorum quam vana sit gloria, cum gemitu fatentur et dicunt: Ecce, quam nihil est homo*” (S. BUENAVENTURA, *Soliloquium*, c. 2, n. 3: VIII, 45a).

²⁷ Esta disputa contra el Pelagianismo aparece claramente en el *De libero arbitrio*, donde Agustín reflexiona sobre las cosas y las realidades malas más que contra la realidad «mal» o el «mal» como realidad.

²⁸ S. AGUSTÍN, *De Civitati Dei*, lib. 11, c. 9, PL 41, 325.

interior y exterior, escolástica y mística”²⁹. La inmanencia noética, metafísica y existencial nos enseña nuestra verdadera significación antropológica y ontológica: la de ser referidos. La antropología presente en el texto alcantarino es superadora de cualquier dualismo y está referida a la imagen de la integración humana de la mística española como nos recuerda Melquiades Andrés: “La integración afecta a toda la vida del hombre: a la relación entre experiencia y ciencia, técnica y belleza, corazón y sensualidad, entendimiento y sentimiento, oración discursiva y afectiva, sufrimiento, muerte y vida eterna... Esta concepción de la persona se vive en la antropología y espiritualidad española desde Paciano, Potamio, Gregorio de Elvira, Prisciliano... hasta Unamuno, Machado, Zubiri, Laín Entralgo, Guillén, Marías... pasando por los mejores pensadores medievales, los teólogos, místicos, literatos y artistas de la Edad de Oro”³⁰.

El acceso antropológico a la realidad que encubre la mística alcantarina forma parte del aspecto más filosófico de la mística española, aquello que ha hecho afirmar a algún que otro autor que constituye la verdadera página filosófica de España³¹. Más allá de la clásica polémica sobre la existencia de la filosofía española, nos interesa fijarnos en la profundidad que subyace en la reflexión sobre la condición del ser humano. La nihilidad que descubrimos en el proceso de autococonocimiento no es negación de la realidad que somos, sino negación ontológico-existencial de la autosuficiencia del hombre, constatación de la realidad contingente. Pues, efectivamente, subrayar la nada que somos no es dotar de entidad negativa a nuestro ser, sino evidenciar la privación de ser que constitutivamente padecemos y de cómo si estamos dotados de realidad cargada de ser, ello depende de algo que en nosotros, de modo inmanente, nos sobrepasa. No nos encontramos en una “radical nihilidad” como momento fundante de la fundamentación antropológica, sino de la nihilidad del ser del hombre como lugar de la inmanencia de Dios y de su evidencia trascendente. Un paso en la superación de la dialéctica inmanencia-trascendencia. La nada se constituye en horizonte de realidad. Jesús Sáez Cruz, analizando la reflexión de Zubiri sobre “horizonte y mundo”, explica con acierto y claridad lo que queremos expresar: “El horizonte cristiano es la «nihilidad». Dios es raíz de todo cuanto es en tanto que es; es la infinitud de la realidad, es «realidad infinita»: en cierta manera lo es todo. En este horizonte, las cosas son como si no fueran, la cosa es una nada, pues en sí misma es nada. Por la creación salen de la nada. Por eso, para el cristiano creación es «producción» desde la nada y ser es «ser creado»”³². El carácter inconcluso de nuestra realidad

²⁹ M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, 234.

³⁰ M. ANDRÉS, “San Pedro de Alcántara en el contexto de la mística española”, en S. GARCÍA (coord.), *o. c.*, 60-61. También en *ID.*, *o. c.*, 249-251.

³¹ J. CHEVALIER, *Cadences II*, Paris, Plon, 1951, 180

³² J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Salamanca Univ. Pontificia de Salamanca, 1995, 135.

nos exige una realidad fundante de mi realidad que en Zubiri es “religación fundante”³³. Sin embargo, la fuente de la nihilidad y su superación se establece más en relación y ontología de la gracia, más teológica que filosófica, y si es en filosofía, operando desde categorías distintas a las del mismo ser como en cuanto formas de ser. De este modo, la nihilidad de la realidad creada y antropológica se inscribe en los términos de vanidad frente al ser de Dios en la metafísica agustinista medieval que encuentra su ser y fuente en Dios. Es este un camino mucho más cercano a la experiencia mística. El horizonte de la vanidad de la creatura no se haya en expresiones estrictamente esencialistas, sino de relación en buena tradición bonaventuriana³⁴. La vanidad creatural frente a la supremacía fontal de Dios subraya la relación propia de la esencia individual de la persona humana y apunta a la gratuidad de Dios. La metáfora de la fontalidad del Padre en san Buenaventura comporta un elemento de totalidad, o mejor, de plenitud: *fontalis plenitudo*³⁵.

La existencia humana incompleta, su vacío de ser, su vanidad, cobra sentido en su carácter referido. Estamos muy lejos de la “nada” de Nietzsche y de Sartre. Pues la nada que percibimos noéticamente, no es toda nuestra realidad, no hay dualismo ontológico ni monismo: todo o nada. En la antropología nihilista de Sartre reaparece la tesis de la muerte de Dios de Nietzsche. Ella le lleva a cuestionarse la autorrealización y la libertad del hombre y en ella el sentido de su existencia, se convierte en nada. De este modo la nada puesta por la conciencia desvela la nada del ser³⁶. La muerte de Dios tomada en serio por Sartre frente a la nada del ser y la existencia nos deja en la pura contingencia³⁷, de forma que “es lo esencial y absoluto, absolutización de la mera facticidad y lógicamente exclusión de toda trascendencia”³⁸. Circunstancia que provoca la náusea de existir. Nada que ver con la nihilidad a la que se refiere san Pedro que lleva e invita a la totalidad de la existencia del hombre como persona referida. El nihilismo del siglo XX había olvidado el

³³ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987, 444.

³⁴ “*Profundum creationis est vanitas esse creati*” (SAN BUENAVENTURA, *I Sent.*, proem.: I, 3b). En relación con las diferencias existentes entre la criatura y Dios, cf. D. CASTILLO, *Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1974, 51-65. Esta obra apareció antes en artículo: ID., “Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura (primera parte)”, en *Naturaleza y Gracia*, 20 (1973), 409-566; ID., “Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura (segunda parte)”, en *Naturaleza y Gracia*, 21 (1973) 5-130.

³⁵ Cabe citar el trabajo de A. VILLALMONTE, “El padre plenitud fontal de la deidad”, en COMMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA (ed.), *San Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, Grottaferrata (Roma), 1974, 221-242.

³⁶ “L’ tre par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son tre, il est question du Néant de son tre: *l’être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant*”, (J. -P. SARTRE, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, 59).

³⁷ “Les uns qui se cacheront, par l’esprit de sérieux ou par des excuses déterministes leur liberté totale, je les appellerai lâches; les autres qui essaieront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu’elle est la contingence même de l’apparition de l’homme sur la terre” (J. -P. SARTRE, *L’Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, 84-85).

³⁸ J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1989, 103.

significado del ser humano, su existencia referida que es dadora de sentido, su vocación de ser *imagen* y *semejanza* de Dios. La nada lleva a la cuestión del sentido, pues el sin-sentido es impensable, inexistente, es privativo. Muy al contrario, la nada clama por una positividad que sea capaz de dar respuesta al sentido. Y a eso nos incita el santo alcantarino en esta reflexión. A superar la nihilidad, es decir, nos estimula, desde la introspección, al encuentro con “la otra parte”.

3. SUPERACIÓN DEL NIHILISMO: LA GRACIA DE DIOS

La nada del hombre conoce una superación ontológico-metafísica y epistemológico-mística. La primera es la base de la segunda, y el santo franciscano es la que propone como objeto de la segunda, es decir, como objeto de meditación.

La diferencia ontológica entre el ser del hombre y el de Dios nos invita a la participación de quien es fuente en nosotros. En el trasfondo existencial aparece la tesis de la teodicea del mal como privación del Bien, que carente de entidad, no sólo no cuestiona la existencia divina, sino que la vigoriza con más fuerza si cabe. Esta afirmación de claras consecuencias espirituales supone una metafísica del bien de larga tradición filosófica y teológica y de gran calado franciscano. Efectivamente, Dios es definido en san Buenaventura (maestro teológico y de espiritualidad) como “*bonum diffusivum sui*”, haciendo suya la afirmación dionisiana de clara carga neoplatónica³⁹. El bien desarrollado en el hombre es resultado de la participación de bien en Dios, no por la vía de necesidad, sino de generosidad libérrima de Dios. Los bienes divinos se hacen presentes en el hombre que recibe en virtud de su estatuto antropológico-metafísico de *imagen* la capacidad de receptáculo divino. Resuena en esta meditación las ideas de libro y espejo del ser creados tan típicos en la Edad Media y que dieron consistencia simbólica y filosófica a la explicitación teológica del teologúmeno bíblico (Gn 1, 26)⁴⁰. Siendo así que el hombre recibe su existencia y la superación de su vanidad ontológica y su nihili-

³⁹ Cf. PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 1, 693b, 94. J. Peghaire encuentra en este texto el origen del axioma, también muestra que Plotino es, antes que Dionisio, el responsable último de esta expresión, si bien es de Dionisio de quien los medievales toman el axioma. Cf. J. PEGHAIRE, “L’axioma «Bonum diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme”, en *Revue de l’Université d’Ottawa*, 2 (1932) n° especial, 11. Cf. también K. KREMER, “Das «Warum der Schöpfung»: «quia bonus» vel/et «quia voluit»? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips «bonum est diffusum sui»”, en K. FLASCH (ed.) *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problems-geschichte des Platonismus, Festgabe für Johannes HIRSCHBERGER*, Francfort/Main, Minerva, 1965, 241-264. En san Buenaventura: E. RIVERA DE VENTOSA, “La metafísica del bien en la teología de San Buenaventura”, en *Naturaleza y Gracia*, 1 (1954), 7-38. M. LÁZARO, “El concepto de Bien según Buenaventura”, en *Naturaleza y Gracia*, 45 (1998), 359-373.

⁴⁰ Exégesis propia del agustinismo medieval. Cf. S. ÁLVAREZ, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, 145-174.

dad existencial, en la participación de Dios. Él obra su comunicación en un plano fundante, pero no inaccesible, sino visible en frutos concretos y palpables.

Aquí nos presenta el místico extremeño un hecho de capital importancia en la superación de cualquier nihilismo existencial o de cualquier pesimismo maniqueísta. Desde las raíces de la gracia y la comunicación de bondad, lo que parece malo, lo que nos hace sentirnos culpables, lo que es en realidad ausencia, se vuelve presencia, gratuidad: *¡O felix culpa!* San Pedro parece retomar la concepción bonaventuriana que afirma que la maldad supone la ocasión de Dios de presentar y expresar su bondad al hombre. De ahí que tengamos que reparar en esta situación de llenado de Dios a partir de la nada humana. Consiguientemente, el pecado representa la oportunidad de manifestar el *ordo reparationis* de Dios⁴¹, de hacer el mundo más bello y de elevarlo de su contingencia, de su estado no completo. El mundo se supera en su contradicción, en un movimiento que alguno ha llegado a aventurar, salvando la distancia, como hegeliano⁴². Es propio del cristiano saber distinguir que es Dios quien nos ha creado *ex nihilo* y que en su acción recrea constantemente la creación *ex tempore* desde la gracia salvífica.

Los frutos del bien en el hombre son superación de cualquier circularidad temporal, de cualquier vuelta a la nihilidad radical sin solución, cualquier vaciamiento ontológico. Con estos fundamentos, se nos plantea una superación epistemológico-mística. Efectivamente, san Pedro propone el progreso del estadio pedagógico anterior. Al socratismo y el conocimiento de uno mismo, se le suma el momento superador de la pedagogía del bien, de la gracia y del amor. La psicología autoconsciente es el paso previo para la psicología amativa, la inmanencia desbordada por la trascendencia. El *ordo amoris* desarrollado por el agustinismo es una meta alcantarina que se refleja de modo primordial en un texto, si cabe más auténtico y donde refleja con más claridad la intención de la actividad orante, el aviso 8: “la meta de la oración –afirma Julio Herranz– es la contemplación, al estar gratuito y amoroso ante Dios, (oración de quietud), donde se halla el afecto y sentimiento que se busca, y estar con reposo y silencio gozando de él”⁴³. La relación tiene su máxima expresión en la contemplación sublime con el amor de Dios. Experiencia profunda que requiere esfuerzo y meditación para no ahogarse en la languidez de la monotonía.

La pedagogía propuesta es la de la vida cotidiana. Y esto, creo, es importante en la reflexión que se nos propone desde un punto de vista filosófico. La cotidianidad no solo viene por la propuesta del *Tratado* que está concebida para un

⁴¹ “*Multa bona Deus fecit quae non essent facta nisi peccatum praestitisset occasionem, sicut illa quae gesta sunt in nostra reparatione*” (S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 46, a. un. q. 6: I, 833b).

⁴² G. FIORAVANTI, “Il problema del male in alcuni maestri delle arti del XIII secolo”, en *Doctor Seraphicus*, 38 (1991), 52.

⁴³ J. HERRANZ, “Espiritualidad de la descalcez alcantarina”, en S. GARCÍA (coord.), *o. c.*, 320.

público no forzosamente versado en teología (sin que por ello no se presuponga una alta filosofía y teología como estamos viendo), sino que se refleja en la propia estructura semanal. Esta cotidianeidad nos lleva en muchas ocasiones a la falsa autoconciencia. La cotidianeidad interrumpe el “estar” contemplativo, diluyendo cualquier aproximación a nuestra condición de comunicación con el bien. En cierta manera nos aproxima a una nihilidad que no es la propuesta por el análisis previo, sino a una nada y pecado que nace del tedio de la vanalización espiritual. Fijarse en nuestra realidad, en lo cotidiano de la semana, es trascender la realidad repetitiva. Realizar una meditación que lleve a la oración contemplativa es ir más allá de la obligación del contacto con lo divino. Superar el pecado diario contemplando el bien de Dios supone tomarse en serio el acto sublime de la inhabitación con lo sumamente bueno y, por lo tanto bello, que es Dios. Belleza metafísica y estética que tiene profundas raíces en la teología medieval y, en especial, en el franciscanismo y, por supuesto, en el Doctor Seráfico. Como afirma H. U. von Balthasar, la estética bonaventuriana “bien puede ser presentada como punto privilegiado de convergencia de todas las corrientes ideológicas que en todas partes riegan y fecundan la mitad del siglo XIII, como el centro universal que lo cobija todo y lo transforma”⁴⁴.

San Pedro de Alcántara nos propone una superación de la nada del hombre que no es sólo ontológica, sino que se expresa en la mística como camino metafísico (metafísica del Bien), epistemológico (el hombre como libro, espejo y ser que expresa la realidad divina) y, en fin, recorrido místico (profundizando las vías, se muestra un itinerario interior superado por el amor y la contemplación de lo verdaderamente sublime) que resuelve la nada del hombre en imagen de la gratuidad divina.

4. CONCLUSIÓN: EL ACCESO ANTROPOLÓGICO

San Pedro de Alcántara no realiza una reflexión teológica sobre el hombre, no desarrolla una antropología teológica, pero sin duda alguna la presupone⁴⁵ y no sólo eso, sino que es el medio privilegiado de inicio del contacto con Dios, pues no en vano, el hombre es imagen de Dios.

En estas pinceladas de reflexión se refleja el hombre como camino, vía, itinerario, acceso a la meditación profunda con Dios. San Pedro utiliza en su favor un gran arsenal conceptual, vivencial, espiritual y teológico tematizado en gran medida por los espirituales contemporáneos y vividos a través de su propia expe-

⁴⁴ H. U. von BALTHASAR, *Gloria. Parte II, vol. 2. Estilos eclesiásticos. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*, Madrid, Ed. Encuentro, 1986, 255.

⁴⁵ Los “esquemas de la antropología franciscana pueden suponerse como base de la teoría alcantarina de la oración y meditación, aunque evidentemente en san Pedro no encontramos un esquema antropológico expresa ni implícitamente formulado” (F. DE A. CHAVERO, *o.c.*, 416).

riencia religiosa franciscana. El hombre en su radicalidad es pórtico para descubrir la clave hermenéutica de la verdadera contemplación. Es el primer paso, pues el hombre en cuanto imagen de Dios trasciende su simplicidad convirtiéndose en auténtico ser “capaz” (*capax Dei*) de reflejar la auténtica esencia divina: el bien de Dios. Desde la autoconciencia y la donación, descubrimos que podemos llegar a la semejanza con Dios y realizar, franqueando la vida cotidiana, lo sublime de la contemplación divina. San Pedro responde anticipadamente la dialéctica moderna del sujeto desdoblado en mente y cuerpo cartesiano, en Yo y no-Yo del idealismo fichteano... Una superación que camina por senderos muy lejanos del solipsismo que, desde la decepción y la frustración de un sujeto vacío que se creía lleno, provoca espejismos de identidad. Muy al contrario, san Pedro de Alcántara invita a la contemplación de uno mismo desde lo íntimo para superar la inmanencia en la trascendencia y la alteridad que deja su huella en lo más profundo del ser personal. El hastío del que lo tiene todo y muere de éxito y vértigo porque no tiene nada, es sustituido por el éxito del que se piensa sin nada y revive con la confianza de que en la alteridad de la contemplación sublime y la experiencia profunda de la mística, al fin lo tiene todo: “cuán poco debes confiar en ti y estimarte a ti y cuánto confiar en El, amar y gloriarte en El”⁴⁶.

⁴⁶ *Tratado*, 264.