

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**CARRERA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
(MODALIDAD PERSONALIZADA)**

**HOMBRE Y FILOSOFÍA
UNA MIRADA DESDE LA MÍSTICA**

Doctoranda: Inés Riego de Moine

Director: Carlos Díaz Hernández

Córdoba, 31 de agosto de 2006

ÍNDICE

Introducción.....	4
I. PARA ENTENDER EL MISTICISMO.....	8
I.1. Algo de proto-historia.....	12
1.1. Etimológicamente hablando.....	13
1.2. Fuentes místicas griegas.....	14
1.2.1. Tras la senda de Diónysos.....	16
1.2.2. El legado órfico.....	18
1.2.3. La no tan misteriosa Eleusis.....	20
1.3. Fuentes bíblicas.....	23
1.3.1. El desierto, campo fértil de vida mística.....	24
1.3.2. Abraham, no sólo el ‘caballero de la fe’.....	26
1.3.3. Moisés el elegido.....	28
1.3.4. Perlas místicas.....	32
1.3.5. Presencia mística del Nuevo Testamento.....	35
I.2. Cuando el águila de San Juan posó sus alas sobre el búho de Minerva.....	41
2.1. El <i>logos</i> a escena: dos vuelos desde la confianza.....	41
2.2. La filosofía se escribió en griego, pero bajo el estigma de lo místico.....	44
2.3. <i>Mythos</i> y <i>logos</i> , custodios de la palabra.....	51
2.4. La Revelación. Hacia la mística del <i>logos</i> agapeizado.....	55
2.5. Dionisio Areopagita: un místico cristiano con aires de helenidad.....	57
I.3. Racionalidad y misticismo.....	64
3.1. Una historia conocida: tras el <i>logos</i> derrotado, la mística bajo eclipse.....	64
3.1.1. Y el <i>logos</i> tenía razón.....	66
3.1.2. Pero no pudo sostener el <i>télos</i> salvífico.....	68
3.1.3. ¿A más teología menos mística?.....	71
3.2. De discursos <i>ante</i> Dios. (Racionalistas e irracionalistas, abstenerse).....	76
3.3. Por una obligada lógica del amor.....	80
I.4. Tras el abordaje filosófico de lo místico.....	84
4.1. Dos modelos epistemológicos: esencialismo y constructivismo.....	84
4.2. De límites y contrastes: analogía e iconicidad.....	89
4.3. ¿Pensar la religión desde el límite sin mística?.....	93
4.4. Tabuizar la razón, una apuesta necesaria.....	98
4.5. Dos miradas, un encuentro. (La música callada).....	103
4.6. Primeros atisbos hermenéuticos.....	108

II. CUATRO FILÓSOFOS SIGNADOS POR LO MÍSTICO.....	111
II.5. El manantial fundante.....	113
5.1. El sin “por qué” de la rosa.....	113
5.2. Hacia el esplendor.....	119
5.3. “Búscate en Mí, búscame en tí” (Santa Teresa de Jesús).....	125
5.4. “Llama de amor viva” (San Juan de la Cruz).....	131
II.6. Miguel de Unamuno, un agónico de Dios.....	140
6.1. Ansias de eternidad, lo primero.....	140
6.2. Por el sepulcro de Don Quijote.....	143
6.2.1. Razón-vida.....	144
6.2.2. Razón-sentimiento.....	148
6.2.3. Razón-fe.....	151
6.3. “Mi Dios hereje”.....	157
6.4. Lo que la mística castellana dio.....	162
6.5. Unamuno ¿el último místico español?.....	169
II.7. Henri Bergson, el espiritualista de la vida.....	175
7.1. La inspiración de una época.....	175
7.2. Filosofía, intuición y duración.....	179
7.3. Una evolución creadora de espíritu.....	185
7.4. La humanidad, entre dos morales.....	190
7.5. Para afianzar la comunidad humana, religión estática.....	197
7.6. Para coincidir en el amor de Dios, religión dinámica.....	201
II.8. Edith Stein, de fenomenóloga a mística.....	209
8.1. La impronta fenomenológica.....	209
8.2. Fidelidad a la verdad: ser filósofa y creyente.....	216
8.3. Una antropología con el sello de lo eterno.....	223
8.3.1. En busca de la <i>imago Trinitatis</i>	223
8.3.2. Claridad y oscuridad de lo humano.....	228
8.3.3. Una finitud radical con vocación de eternidad.....	232
8.4. El conocimiento místico, ciencia de la cruz.....	237
8.4.1. La experiencia personal de la presencia.....	237
8.4.2. En el principio y en el fin estaba el amor, pero en el camino la noche y la cruz.....	241
8.5. Cuando mística y filosofía se hacen vida.....	245
II.9. Emmanuel Mounier, un místico de la acción.....	250
9.1. El escenario de un pensamiento.....	250
9.2. Los lineamientos de una acción.....	256
9.3. Una mística vivida con vocación militante.....	264
9.4. Cristiandad difunta: la apostasía silenciosa.....	271
9.5. Por el primado de la persona.....	277
9.5.1. Definir al indefinible humano.....	278
9.5.2. La persona, realidad relacional.....	284
III. CONSIDERACIONES FINALES.....	290
Bibliografía.....	303

INTRODUCCIÓN

Si bien es de rigor en toda introducción de una tesis doctoral comenzar hablando de su justificación, fundamentos, objetivos, metodología, etc., me parece asimismo 'de rigor' explicar los motivos personales que me impulsaron a esta larga indagatoria puesto que, definitivamente, toda obra filosófica - y por ende una tesis doctoral del área filosofía - es una obra de la persona y su inapelable creación. En acuerdo total con Emmanuel Mounier, creo que más que una obra académica, una tesis doctoral es una obra de vida que, como tal, nos hipoteca una parte importante de ella. En mi caso, fueron diez largos años de estudio y reflexión por lecturas tanto filosóficas como religiosas y teológicas que me llevaron a perfilar la hipótesis - primero sólo intuita y luego más conceptualizada - de que el elemento místico estaba siempre presente en el discurso filosófico y que esta presencia peculiar se debía explicar a partir de ciertos caracteres constitutivos de lo humano que no sólo eran dictados desde el discurso antropológico de la persona sino desde la misma experiencia de fundamentalidad que padecemos todos los que nos dedicamos con pasión a la labor filosófica.

En mi acercamiento al pensamiento griego pude ver cómo la filosofía desde sus mismos inicios se vino elaborando trabajosamente desde el impulso místico más elemental - y ciertamente el menos reconocido en la historia de la filosofía -, impulso que suponía el claro presentimiento humano de la unidad suprema previa a toda fragmentación y, más adelante con la revelación judeo-cristiana, anterior a toda creación, unidad de la cual se viene y hacia la cual se retorna inevitablemente, constatando sin duda en este presentir nostálgico el comienzo de un camino cuyo fin sería el específicamente salvífico. Pero, precisamente, lo que pretendo resaltar en esta tesis es que ese impulso primigenio, pre-consciente y pre-conceptual antes de ser vertido en formato filosófico o religioso, continúa sosteniendo la pasión de pensar la realidad y con ella de pensar al hombre aunque este hecho permanezca en penumbras, no ya sólo en los comienzos del filosofar en Grecia, pasando por el pensamiento medieval y moderno, sino también en un espectro importante del escenario filosófico del siglo XX signado por la clara confluencia entre el pensador creyente - o al menos abierto a un fundamento trascendente - y la racionalidad que lo acoge. Al estudiar de la manera más despojada de que fui capaz a los autores por los que iba optando, se

me mostró con evidencia que la raíz de esta feliz encrucijada no podría ser otra que el hombre mismo quien, desde su natural desfondamiento e incompletitud, trascendencia y relacionalidad, lucha eternamente por abrirse, siguiendo el camino humilde del amor propio del místico, a un referente divino, personal o no, verdadero o ficticio, que colme sus ansias de absoluto aunque muchas veces quiera o haya querido hacer oídos sordos de esta 'misticidad' que lo traspasa en lo profundo. Ni siquiera el recio pensador contemporáneo - Wittgenstein es un ejemplo claro -, con toda su maestría lingüística que tantas veces obra de coraza, parecía poder eludir esta ancestral condición de su ser personal que lo interpela gravemente hasta hacerse presencia y respuesta en su pensamiento, aunque obsta decir que no en todos por igual ni con la misma intensidad.

Mientras tanto, esta intuición, cada vez más cerca de formularse en forma de hipótesis, iba madurando en mí a medida que avanzaba en la lectura de los autores místicos a los que me conducían los propios filósofos que estudiaba siguiendo este imponderado orden temporal: Martin Heidegger, Miguel de Unamuno, Martin Buber, Ludwig Wittgenstein, Edith Stein, Henri Bergson, Xavier Zubiri y Emmanuel Mounier. Ellos me acercaron definitivamente a la comprensión de que, al menos en sus propuestas, no había filosofía sin impulso místico y meta salvífica y que todo ello adquiriría su sentido pleno cuando se dilucidaba lo antropológico como clave hermenéutica cierta y definitiva. Además, se me insinuaba cada día con más fuerza que el hecho relacional primario 'entre' las personas y 'de' la persona, ya claramente entendido como 'encuentro', era el principio relacional humano que permitía entablar un rico y sugerente diálogo entre el místico y el filósofo, cuyos lenguajes parecían sutilmente prendidos de ese mismo hilo relacional que hasta el momento había permanecido innominado para mí.

Pero las dificultades no parecían pocas al momento de concretar una hipótesis de trabajo genuina que, al mismo tiempo, fuera permeable a la legalidad académica de una tesis doctoral, sobre todo teniendo en cuenta la intromisión de campos semánticos, conceptuales y disciplinares - filosofía, mística y teología - que la elección del proyecto en sí planteaba. Pero el camino se allanó casi por completo al aceptar dirigir mi proyecto el Profesor Carlos Díaz quien, desde su misma trayectoria de pensador personalista nutrido de estos mismos ámbitos, congenió de inmediato con la idea aportándome con su importante obra escrita y su apoyo incondicional la cuota de decisión e inspiración necesaria para llevarla a cabo. Por todo ello quiero manifestar mi agradecimiento a su persona y a su dirección, sin las cuales esta tesis difícilmente hubiera visto la luz.

Por fin, llegados al momento del rigor formal será de utilidad recordar aquí los lineamientos que quedaron asentados en el proyecto de tesis doctoral como finalidades y metodología que acompañan la hipótesis señalada y que considero se han puesto en marcha en estas trescientas páginas aunque su acto nunca pueda ser definitivo. Si por finalidades se entiende todo objetivo o meta verificable al final de un camino, las nuestras fueron sintetizadas de la siguiente manera:

1- Explicitar algunos de los posibles modos en que la 'misticidad' operó en los derroteros del pensar como verdadera matriz de temas y ámbitos devenidos luego en filosofía, digamos, 'pura'.

2- Aproximar una conceptualización, al menos provisoria, de las relaciones aludidas entre lo místico y lo filosófico teniendo en cuenta la siempre deficitaria reserva lingüística, y por ende lógica, que tal coyuntura supone, aunque se suyo se muestre pletórica de sentido.

3- Realizar un abordaje de la cuestión desde las concretas posiciones de cuatro filósofos contemporáneos ligados en cuanto a su tesitura místico-filosófica, pero separados en cuanto a la índole específica de su raíz y perspectiva.

4- Mostrar la absoluta proyección del referente místico-filosófico al plano netamente antropológico, donde el horizonte de sentido cobra su intrínseco afinamiento desde los especialísimos y casi incuestionables caracteres del ser personal: finitud, relationalidad, transcendencia y donatividad.

5- Sugerir, para un posible y futuro trabajo filosófico, la evidente necesidad de trasladar las conclusiones antropológicas a que se arribe al plano de las consecuencias en el campo de la ética, cuya fecundidad será uno de los mejores alicientes para nuestra indagatoria.

En cuanto a lo metodológico, se evidenció la necesidad de ajustar el método a su objeto tratando de respetar la índole particular de la problemática a desarrollar para lo cual se optó por la combinación de la ya clásica triple instancia metódica designada como *heurística*, *fenomenológica* y *hermenéutica*, herramienta de larga trayectoria ampliamente consensuada entre los pensadores abiertos a una instancia metafísica o, cuanto menos, a un horizonte de fundamentalidad y sentido. La ductilidad que esta opción suponía la dotaba del nivel de variación y matización necesario para que lo discursivo se adaptara cómodamente a cada situación filosófica, facilitando con ello el fluir del propio juego creativo de la palabra, ingrediente que consideramos fundamental en la elaboración del discurso filosófico.

El diseño de la tesis en dos grandes bloques puede explicarse partiendo de la necesidad prioritaria de despejar la raigambre del elemento místico en sí mismo - tema por demás casi intransitado por la filosofía - desde su contrapunto inexorable con la historia de la racionalidad antes de abordar el tratamiento de esta relación en los autores elegidos. Por eso la primera parte se despliega bajo el título "Para entender el misticismo" que prepara para la comprensión de la segunda titulada "Cuatro filósofos signados por lo místico". En la primera destinamos cuatro capítulos a la fenomenología del hecho místico que, desde la riqueza de la noticia histórico-discursiva y su necesaria hermenéutica, va ajustando el desarrollo hasta conducirlo a dos instancias cruciales: el aparente dilema racionalidad-misticismo y la consecuente validación epistemológica del análisis relacional situado en el umbral mística-filosofía. En tanto la segunda consta de cinco capítulos que parten de un breve relevamiento del manantial místico que operó de fuente en que abrevaron Unamuno, Bergson, Stein y Mounier para poder desarrollar adecuadamente sus propuestas insistiendo siempre en el ángulo cognitivo que nos aboca. Todo lo cual ha buscado converger en las consideraciones finales que intentan recoger las instancias decisivas a que nos ha conducido el proceso integral de nuestra indagatoria filosófica, aunque siempre nos quede el resabio de que aún hay mucho más por pensar y decir.

Al proponernos arrojar un poco de claridad sobre el modo en que hombre y filosofía se han dejado interpelar desde siempre por la mirada mística hemos querido tan sólo ayudar a comulgar razones despejando ese desatendido espacio del pensamiento contemporáneo en que tiene lugar el combate silencioso de la racionalidad cálida por salvar a la humanidad desde el imperio del amor y la verdad, imperio que busca convencer antes que vencer porque privilegia el respeto por la libertad y la diferencia donde la racionalidad asida a la persona ha sido y será fuente permanente de estímulos e impugnaciones, marchas y contramarchas propias del infatigable *pólemos* filosófico.

I- PARA ENTENDER EL MISTICISMO

Nuestra pretensión de entender el misticismo desde la mirada filosófica abriga la secreta esperanza de arrojar una muy tenue luz sobre uno de los fenómenos más ricos y luminosos en sí mismos, pero al mismo tiempo más menesterosos y desconcertantes desde la perspectiva del pensar, desde el rigor del concepto o desde las exigencias de la racionalidad. Más aún si esta pretensión viene de la mano de esta otra: que el tema que nos atañe pueda ser esgrimido como tesis filosófica.

Lejos de nuestra intención está el encarar la elaboración de un tratado de mística, de cuya variedad y abundancia en el escaparate teológico puede dar fe cualquier aspirante a 'especialista'. Nuestro propósito es muchísimo más modesto, pero, al mismo tiempo y quizás para muchos, tremendamente ambicioso, si calificamos de ambicioso a ese frágil puente colgante, ya tendido pero no suficientemente entendido, que comunica dos mundos tan aparentemente distintos y distantes como son el de la mística y el de la filosofía.

Mas, para entrar con paso firme en semejante terreno, debemos usar el calzado adecuado, debemos equiparnos de un repertorio mínimo, histórico, conceptual y hasta anímico, que nos permita aligerar el paso y adentrarnos en esa frondosidad de saberes y vivencias que constituyen el riquísimo e hipercomplejo campo en que convergen lo filosófico y lo místico.

En razón de ello, en esta primera parte que hemos titulado "Para entender el misticismo" comenzaremos por brindar al lector una especie de instantánea panorámica de aquellos temas que entrelazadamente percibimos como el horizonte de comprensión mínimo pero seguro a partir del cual podremos iniciar con pasos rigurosos nuestro recorrido. Será éste, a no dudarlo, un recorrido salpicado de obstáculos pero cuyo apasionante desafío nos impulsa aún más a emprender la marcha. Como en el camino del místico, nuestro empeño, aunque eminentemente filosófico, estará signado por esa visión turbia, claro-oscura, crepuscular, que acompaña al verdadero filósofo que sabe 'ver' en lo que a simple vista no se ve y puede 'contemplar' en lo que es presencia y ausencia a la vez.

En consonancia con el ignoto autor de *La nube del no saber*, obra clave de la mística occidental, va lo dicho hasta aquí:

“Es natural que al comienzo no sientas más que una especie de oscuridad sobre tu mente o, si se quiere, una nube del no-saber... Hagas lo que hagas, esta oscuridad y esta nube se interpondrán entre tú y tu Dios... Pero aprende a permanecer en esa oscuridad. Vuelve a ella tantas veces como puedas, dejando que tu espíritu grite en aquel a quien amas. Pues si en esta vida esperas sentir y ver a Dios tal como es, ha de ser dentro de esta oscuridad y de esta nube”¹.

Y todo esto, dicho por un místico, no nos aleja un ápice de la gran tradición filosófica de Occidente desde la que el mismísimo Hegel, eximio exponente de la razón ilustrada pero con el lustre deslumbrante del sistema, no dudó ni un instante en usar el siempre vigente símbolo del búho de Minerva para denotar la figura del filósofo, peregrino eterno entre la luz y las tinieblas, entre el saber y la ignorancia, entre el ser y el no-ser. Así lo expresó el filósofo alemán en bellísimo estilo:

“Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces ha envejecido una figura de la vida y, con gris sobre gris, no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo levanta el vuelo al romper el crepúsculo”².

Recordando a su vez la sugerente imagen del águila-lechuza, plásticamente creada por Miguel de Unamuno, nosotros podemos agregar que también el águila de san Juan³, símbolo de la mística cristiana si las hay, se acopla en vuelo con el búho de Minerva, icono de la filosofía por tradición, expresando polisímicamente esa tensión omnipresente en todo hombre entre su innata y consabida racionalidad y su destinalmente presente, aunque no siempre sabida ni asumida, ‘misticidad’. Ha dicho Unamuno que es necesario recuperar el diálogo fraterno entre la lechuza de Minerva, que ve en lo oscuro y no en lo claro, que ve en las tinieblas con ojos racionales, y el águila de san Juan, que ve en lo claro y no en lo oscuro, que ve en el sol con ojos místicos, como cuando invitaba a la meditación de las verdades eternas como las soñó Don Quijote de la Mancha⁴.

¹ ANÓNIMO INGLÉS DEL SIGLO XIV: *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981. 3, p.69.

² HEGEL, G.W.F: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Traducción de Carlos Díaz, Ed. Prodhufi. Madrid, 1993. p.61.

³ Se trata ésta de una antigua tradición exegética atribuida a san Agustín (*De consensu* ev. I,6) y a san Victorino, quienes, al interpretar el texto de Apocalipsis 4,8, que reza: “Y el primer viviente era semejante a león; y el segundo viviente, semejante a un toro; y el tercer viviente tenía el rostro como de hombre, y el cuarto viviente era semejante a un águila que volase.”, vieron a estos cuatro vivientes que llevan al trono de Dios como símbolos de los cuatro evangelistas que forman la cuadriga de la gloria de Jesucristo. “El águila en Juan, porque desde el principio de su evangelio se remonta con el vuelo del espíritu a las alturas y llega a las profundidades del Verbo en el seno de Dios”. *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús*. Ed. BAC. Madrid, 1967. Tomo III, p.671.

⁴ La idea de un diálogo entre el águila de Patmos y la lechuza de Minerva aparece repetidas veces en la obra unamuniana, pero citamos ésta de su libro fundamental: “Vedle (a Don Quijote) subir al Monte Carmelo por medio de la noche oscura del alma, a ver desde allí arriba, desde la cima, salir el sol que

Este bifacético simbolismo no hace más que instarnos a comprender que también nuestro intento hermenéutico estará signado, como no podría ser de otra manera, desde las coordenadas trazadas por los sucesivos encuentros y desencuentros entre las dos grandes tradiciones occidentales que forjaron nuestro acervo cultural y espiritual: la greco-latina (Atenas y Roma) y la judeo-cristiana (Jericó y Jerusalén). Afirmado esto no sólo desde la actitud de reconocimiento filial a la gran tradición espiritual que aún nos cobija - aunque la historia del pensar desde la modernidad en adelante esté plagada de la actitud contraria, y más aún la presente -, sino también desde la convicción que, para ser poseídos y abrazados por la verdad total, debemos irremediabilmente recorrer con insistencia y sin fatiga el camino que va de Atenas a Jerusalén y de Jerusalén a Atenas. Convicción ésta fundada en la firme creencia de que “para que no decaiga Atenas (la razón metafísica) es preciso que florezca en todo su esplendor Jerusalén (la fe teológica)”⁵, porque también de creencias y convicciones fuertes se nutre el quehacer del filósofo, como lo demuestra con creces la misma historia de la filosofía.

Es así que filosofía y teología, razón y fe, ámbitos icónicamente vertidos en las elocuentes imágenes del búho de Minerva y el águila de San Juan, de Atenas y de Jerusalén, serán los extremos del péndulo que inexorablemente deberemos tocar y escuchar si queremos respetar sin ambages la índole específica de la ‘misticidad’, particularísimo objeto que nos hemos propuesto elucidar en esta primera etapa.

Hechas estas primeras advertencias, comencemos a despejar nuestra propia nube del no-saber, la gran nube del misticismo, que, aunque seguros que su compañía de penumbras no nos abandonará, puede ir lentamente transformándose de nube de tormenta en nube pequeña de cielo claro. Para entender la índole específica del misticismo comenzaremos, pues, por un análisis panorámico de los principales problemas e hitos en la historia que, según nuestra comprensión, irán constituyendo el inevitable momento de encuentro, ese puente tendido entre lo místico y lo filosófico, pero cuya tensión final no será otra que reconducir la mirada hacia el ser más recóndito del hombre, al componente menos reconocido de la estructura profunda de la propia subjetividad, arriesgando con ello nuestra primera

no se pone, y como el águila que acompaña a san Juan en Patmos, mirarle cara a cara y escudriñar sus manchas, dejando a la lechuza que acompaña en el Olimpo a Atenas - la de ojos glaucos, esto es, lechucinos, la que ve en las sombras, pero a la que la luz del mediodía deslumbra - buscar entre sombras con sus ojos la presa para sus crías”. UNAMUNO, M. DE: *Del sentimiento trágico de la vida*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1998. p.273.

⁵ DÍAZ, C.: *Entre Atenas y Jerusalén*. Ed. Sociedad de Educación de Atenas. Madrid, 1994, p.13.

hipótesis fuerte de trabajo, ya de claro sesgo hermenéutico. Porque tampoco habría posibilidades hermenéuticas para la filosofía sin una pre-comprensión inicial de la problemática a tratar, en tanto y en cuanto que, según lo dicho por Martin Heidegger, “al desarrollo del comprender lo llamamos interpretación. (...) La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender”⁶.

⁶ HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1974. 5ª. Edic. § 32. También puede verse la relación entre el comprender y el interpretar, y en especial en los problemas que plantea el hecho religioso y teológico, en CORETH, E.: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Ed. Herder. Barcelona, 1972.

I. 1. ALGO DE PROTO-HISTORIA

Hay tantas definiciones de misticismo como formas en que el fenómeno de la 'misticidad' se ha manifestado a lo largo y a lo ancho de la historia. Para alentar la posibilidad de acercarnos a una tal comprensión, vertida finalmente en definición, no podríamos desentendernos de los tesoros de misticismo acumulados por el budismo, el hinduismo, el judaísmo y el Islam, ni restar importancia a otras formas menores pero harto conflictivas para el mundo actual - como es el de las sectas en sus múltiples manifestaciones - sin pecar de parcialidad o, al menos, de poca idoneidad en el tema. Pero no es nuestro propósito aquí llevar a cabo semejante empeño, ni siquiera bajo la presunción de tal erudición que, por cierto, no es nuestro caso.

Cabe por ende aclarar que, salvo esporádicas veces, no incursionaremos en el misticismo oriental habida cuenta que, a pesar de la absoluta universalidad de la experiencia mística corroborada hoy por infinidad de concienzudos y rigurosos estudios al respecto⁷, la especificidad de nuestro trabajo y los límites que hemos impuesto al mismo nos obligan a restringir nuestra mirada hacia aquellas vertientes de misticismo claramente vinculadas con el desarrollo filosófico de Occidente. Aunque, para ser estrictos, habría que decir que las grandes religiones - hermanadas por cierto a través del fenómeno místico en sus diversas tesituras - que hoy pueblan nuestro mundo han tenido su origen en lo que llamamos geopolíticamente Oriente, ya sea en el Oriente lejano (budismo e hinduismo) ya en el cercano (judaísmo, islamismo, cristianismo)⁸. Sin duda serán, como nos encargaremos de elucidar, el judaísmo, el cristianismo, y en cierta medida el islamismo, unidos a la gran corriente mística de la Grecia clásica las experiencias religiosas que fueron esculpiendo ese otro rostro místico y poco reconocido de la filosofía occidental.

En razón de ello, y acotando nuestra indagatoria según lo expreso, partiremos de la etimología de la palabra 'mística' para que florezca de esa semilla toda la riqueza semántica y conceptual que será esparcida cual simiente en los

⁷ Para una visión panorámica sobre la universalidad de la experiencia mística puede consultarse toda la obra de William Johnston, pero especialmente *La música callada*. Ed. San Pablo, Madrid, 1980 y *El ojo interior del amor*. Ed. Paulinas, Madrid, 1984. Asimismo remitimos al excelente estudio de Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Ed. Trotta. Madrid, 1999.

⁸ Cfr. DÍAZ, C.: *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003. p.9.

primeros siglos de la cultura occidental, dando sus primeros frutos maduros luego del primer y cautivante encuentro entre la verdad filosófica acuñada por los griegos y la verdad religiosa sostenida por el cristianismo, luego del tempranísimo cruce entre Atenas y Jerusalén.

1.1. Etimológicamente hablando

Para delimitar el origen de la palabra 'misticismo' comenzaremos aclarando que ella estuvo desde un principio asociada a las religiones de los misterios o cultos místéricos de Grecia, donde se usaron específicamente los términos 'misterio' y 'místico'. Pero también debemos acotar que, según Louis Bouyer, toda una autoridad en temas de mística, fueron los primeros escritores cristianos - como Orígenes, Teodoreto y san Nilo - quienes dieron a la palabra 'misticismo' su peculiar sentido, el sentido que hoy, en general, atribuimos al término⁹. Más adelante volveremos sobre este particular.

Retornando a Grecia, vale recordar aquí que la palabra 'místico' se remonta a los cultos órficos, dionisiacos y eleusinos, de existencia paralela a la religión oficial, que gozaban de gran popularidad en los distintos pueblos de la Hélade, arrastrando a miles de devotos hambrientos de espiritualidad a participar de sus ceremonias. "El místico (*mýstes*) - como lo recuerda el teólogo inglés William Johnston - era el iniciado que bajo juramento de secreto prometía callar o, literalmente, tener cerrada la boca (*mýo*) sobre la actividad interna de su recién fundada religión"¹⁰. Aunque, como lo señala con precisión histórica Erwin Rohde, este juramento secreto fue respetado tan sólo al principio, cuando aún las religiones místicas no se habían consolidado ni extendido a todo el pueblo de la Hélade¹¹.

Es significativo para nosotros hacer notar que *mýstes* tiene la misma raíz que *mystérion*, esto es, misterio, dogma, secreto, objeto sagrado; y que, a su vez, ambas palabras, *mýstes* y *mystérion*, derivan del verbo *mýo*, que significa cerrarse, cerrar los ojos, callar. Como casi siempre acontece, el misterio de la palabra nos

⁹ Cfr. BOUYER, L.: "Misticism. An essay on the history of the word". In *Understanding mysticism*. Ed. Richard Woods. Doubleday, 1980. pp. 42-55.

¹⁰ JOHNSTON, W.: *El ojo interior del amor*. p.13.

¹¹ "Esta incomunicación y aislamiento debía parecerles a los iniciados en los misterios un privilegio gracioso y singularísimo. Pero todo esto cambió completamente. A los misterios fueron admitidos no sólo ciudadanos de Atenas, sino griegos de todas las ciudades y estirpes, sin distinción de nacionalidades y de linajes, lo mismo hombres y mujeres, (e incluso niños, esclavos y heteras, que estaban excluidos, por ejemplo, de las Termoforias, la fiesta de las mujeres atenienses a Démeter)". ROHDE, E.: *Psique*. Ed. Labor. Barcelona, 1973. Vol. I, p.272.

ayuda a correr los velos del sentido en estos primeros atisbos de comprensión del fenómeno místico.

De aquí en más, la impronta etimológica acompañará, al menos en Occidente, todo el despliegue de la palabra 'misticismo' desde la arcaica Grecia hasta nuestros días. El 'cerrar los ojos' al mundo, a todas las cosas externas, se constituyó así en el primer significado profundo de la 'misticidad'. Podríamos adelantar aquí un pequeño espacio hermenéutico diciendo que el ser místico, tanto para la religión y filosofía griegas cuanto para la tradición cristiana, consistió eminentemente en una actitud de búsqueda sapiencial y salvífica: cerrar los ojos del cuerpo y abrir el ojo interior del alma para poder elevarse hasta el Uno, el dios pagano, el Dios revelado, etc. y alcanzar mediante esa pretendida unión el ancestral acuerdo entre el saber y el salvar¹². Ampliando un poco más nuestro itinerario comprensivo, por cierto cargado aún de vaguedad, va esta tentativa de definición de la palabra mística - ya incorporada al vocabulario teológico y filosófico habitual - que recogemos del fenomenólogo de la religión Juan Martín Velasco: "Así, pues, con la palabra 'mística' nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, frutivas, 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"¹³.

Etimológicamente hablando, podemos colegir que la especial raigambre de la experiencia mística puede ser rastreada en toda su extensión desde estas primerísimas muestras de búsqueda espiritual, en la que, por diversos medios y modos, el hombre de todos los tiempos ha querido encontrarse a sí mismo, y en ese largo camino no sólo fue forjando la propia interioridad y el camino de la subjetividad que hoy nos parece más que patente, sino también descubriendo a lo Otro divino que lo habita, lo fundamenta y lo salva. Veamos cómo.

1.2. Fuentes místicas griegas

Preludiando la actitud mística del 'cerrar los ojos', existió la actitud teogónica y cosmogónica de la apertura generatriz por la cual los primeros poetas de la

¹² La pérdida relación y acuerdo entre el saber y el salvar ha sido tratada por mí en el artículo "En la búsqueda de sí mismo. Conversión, salvación y filosofía". In *La idea de la nueva humanidad desde América*. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2003. pp.149-158.

¹³ MARTÍN VELASCO, J.: *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Ed. Trotta. Madrid, 1999. p.23.

helenidad, Hesíodo y Homero, vertieron en moldes lingüísticos remotas tradiciones orales que hablaban del parto de la finitud. “Ante todo existió el caos”, dice Hesíodo, o bien, “primero tuvo origen el caos”¹⁴, significando el origen de los seres desde la escisión inicial de lo uno sin fracturas. Si convenimos en que la palabra caos se relaciona con el verbo griego *jaino*¹⁵ - abrirse una herida, abrir la boca, bostezar - podríamos aventurar que, desde esta hesiódica visión - afín a todas las grandes teogonías -, en el principio fue el bostezo generativo, el nacimiento de los seres por obra de la división primordial. Como el mito lo relata, la tierra, el cielo, el tiempo, los dioses, los hombres, son los productos de esa primigenia fragmentación a-mística, en tanto dual, prodigante aunque no donante (pues no hay creación), abierta pero no relacional (pues no hay un Dios persona), en definitiva, pletórica de finitud sufriente.

Pero tal división entitativa, también implicó el sentimiento y la noción de distancia, de lejanía, de culpa. Es la conciencia prístina de la finitud que comienza a asomarse tímidamente en la aurora de los tiempos. Antes del amanecer místico, dioses y hombres cohabitaban el espacio de lo profundamente lejano, impersonal, y allí comienza la añoranza nostálgica de la unidad perdida, empáticamente intuida como cercanía en lo que alguna vez fue in-diviso. Erwin Rohde, en su célebre *Psique*, da cuenta de esta realidad, traducida al formato de la religión griega:

“Un profundo abismo se abre entre el mundo de los dioses y el de los hombres y la divinidad se basa precisamente en esa diferencia (...). Derogar este abismo, hacer que la intimidad del hombre, su ‘espíritu’ perteneciese al reino de los dioses, por la misma naturaleza de las cosas, y lo mismo que un ser de naturaleza divina participase de la vida inmortal - se adivinan al instante las profundas consecuencias de esta idea -, esto hubiera chocado con todos los principios de la religión griega”¹⁶.

Sin embargo, imbuido el hombre griego de esa añoranza luminosa de la unidad entre lo divino y lo humano, supo presentir la naturaleza divina de su alma y su consecuente inmortalidad¹⁷, supo intuir ese faltante de su propio acervo vital que le es esencial pero no siempre claramente presencial. En el mismo sentido van

¹⁴ *Teogonía*, p.99. In HESÍODO: *Los trabajos y los días. La teogonía. El escudo de Heracles*. Ed. Iberia. Barcelona, 1972.

¹⁵ Sin duda, el verbo *jaino* está emparentado con *jáos* que significa ‘apertura ancha’, ‘sisma’, ‘abismo’, ‘caos’, etc.

¹⁶ ROHDE, E.: op. cit., Vol II. pp.304-305.

¹⁷ La creencia en la divinidad del alma, que traía aparejada la de su inmortalidad, fue el germen primero que impulsó no sólo el desarrollo del misticismo, sino también la doctrina filosófica sobre la inmortalidad del alma, atemperada ya sin escrúpulos sobre ese suelo nutricional - místico y religioso - adecuadamente labrado. Cfr. ROHDE, E.: op.cit., Vol.II. p.327.

estas expresiones del profesor Carlos Díaz cargadas de la nostalgia del místico en el decir del filósofo: “¿Cómo no añorar aquello otro que por ser Totalmente Otro habrá de restañar y de reinstaurar lo que le falta al ser humano en cuanto que ‘parcialmente éste’ aquella existencialidad totalmente otra que respondería del todo a la estructura de la subjetividad?”¹⁸.

Buscando su propia salvación, la persistencia en lo eterno de su recién inaugurada subjetividad, pudo aquel hombre fraguar con paso titubeante los primerísimos moldes del movimiento místico, instaurando así una segunda religión que iría creciendo soterrada pero firmemente a la sombra de la oficial. Bien le cabe su denominación de ‘movimiento’ pues las religiones místicas - de clarísima base mística - aparecen en aquella Grecia como una especie de movida contestataria contra la agobiante rigidez y fatalismo de la religión oficial, tan lejana al cariz salvífico. Aquel politeísmo era el alma de la religión griega, todo estaba lleno de dioses, todo aquello resultaba ser un ‘campo teológico’, como lo aseveraba la célebre expresión de Heráclito: ‘todo está lleno de almas y de demonios’¹⁹. “Esta presencia de lo divino en todo se mantendrá incluso cuando el politeísmo griego vaya agotándose y dando entrada a perspectivas de corte más monoteísta, como se ve en el célebre himno de Cleantes (331-23 a.C.) a Zeus”²⁰. Paradójicamente los dioses están cerca de los hombres pero a su vez también infinitamente lejos, confinados en su mundo de regiones olímpicas, siempre en disputa entre ellos y con los mismos hombres-héroes que se les enfrentan en una eterna rivalidad.

Pero mucho antes de agotarse este modelo que por distintos motivos no colmaba las expectativas del griego va introduciéndose un nuevo formato de relación humano-divina cincelado desde las claves de la experiencia mística. Fueron así los cultos a Diónysos y Orfeo junto a los misterios eleusinos los que legaron para la espiritualidad de Occidente un nuevo modelo de religiosidad. La mística surgió entonces como una imperiosa respuesta humana a la inquietante necesidad de comunicación y unión entre el hombre y lo divino, logrando con ello el salvoconducto a la vida eterna, el aval de salvación.

1.2.1. Tras la senda de Diónysos

¹⁸ DÍAZ, C.: *Soy amado, luego existo*. Vol I. *Yo y tú*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1999. p.34.

¹⁹ Cfr. DIÓGENES LAERCIO: *Vida de los filósofos más ilustres*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1950. Vol.III, p.47.

²⁰ DÍAZ, C.: *Manual de Historia de las Religiones*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1999. p.336.

El tempranísimo y exaltado culto a Diónysos (siglos V y IV a.C.) suministró el primer germen a la creencia en la inmortalidad y divinidad del alma, creencia que se constituyó en matriz religiosa de todo el movimiento místico griego. “Este pensamiento - señala Rohde - actúa con su influencia sobre algunas escuelas filosóficas, y a través de estas escuelas, ofrece como enseñanza al mundo de oriente y occidente, y a todo lo largo de los siglos, el verdadero concepto de mística: la unión esencial, la comunicación por vía religiosa del espíritu del hombre con el espíritu divino, y la naturaleza divina y la vida eterna del alma”²¹. Esta unión esencial se lograba mediante ritos religiosos consistentes en danzas solemnes, donde los danzantes caen en éxtasis, en un estado orgiástico de excitación que conmociona su ser entero, suprimiendo de momento las leyes de la vida psíquica normal. Este estado les produce la liberación del alma de las ataduras del cuerpo y los pone en comunicación con la divinidad. “Ahora están cerca, dentro del dios, en un estado *de entusiasmo*; los que se encuentran en tal estado son *énthoi*”²², viven y están en el interior del dios; en su yo limitado sienten y gozan la plenitud de una fuerza vital infinita”²³. La bacanal o dionisiaca terminaba en desenfreno total: el alma no sólo se llenaba de *en-tusiasmo*, sino que salía de sí en *éx-stasis*, deviniendo *mántica* - porque posee capacidad adivinatoria - y padeciendo el producto de su buscado desequilibrio (*manía*)²⁴.

Es importante señalar que el culto dionisiaco, originario de Tracia, pasó a Grecia propagándose rápidamente, aunque no sin encontrar resistencia, como es de suponer. Sin embargo, para aquellos hombres y mujeres resultó irresistible y fascinante el entusiasmo delirante que envolvía a los seguidores del culto. Es así que, con el paso del tiempo, se produce en Delfos, centro del culto apolíneo, una curiosa alianza. Aclimatado ya el culto de Diónysos en Grecia, se une al culto de Apolo, su divino hermano, confirmándose en un modo cultual la unión de estos dos dioses opuestos cuyos caracteres contradictorios, pero a la vez unidos, tomaría de la religión helena la filosofía de todos los tiempos como las caras emblemáticas de la realidad: lo apolíneo y lo dionisiaco, en cuyas diferencias no corresponde ahondar aquí, pero que rápidamente pueden ser sintetizadas apelando a la oposición entre lo bello racional consciente (Apolo) y lo vital extático subconsciente

²¹ ROHDE, E.: op. cit., Vol. II, p.305.

²² Vale aquí tener en cuenta que la raíz de *enthousiasmós*, entusiasmo, inspiración divina, es la misma que la de *enithoi*, que significa literalmente “en dios”, los inspirados por el furor divino.

²³ ROHDE, E.: op.cit., Vol. II, p.315.

²⁴ “Cómo sería aquéllo que - según sabemos - Penteo, rey de Tebas, murió despedazado por su madre y su hermana tras haberse opuesto a la celebración de las fiestas orgiásticas; por lo mismo, Dyónisos convirtió en murciélago a la virtuosa matrona tebana Alcitoé, y castigó a Orfeo, el fiel amante de Eurídice, a bajar a los infiernos para salvarla robándosela a Plutón y devolviéndola a la vida”. DÍAZ, C.: *Manual de Historia de las Religiones*. p.360.

(Diónysos). Ambos dioses, emblemática síntesis del alma helénica, compartían las ofrendas en las fiestas trietéricas y sus imágenes ocupaban los frontones del templo de Delfos²⁵. Aún cuando esta fusión condujo a la moderación del culto dionisiaco, se mantuvo cierta tendencia al desenfreno extático como prueba irrefutable de la introducción definitiva en Grecia de la gran corriente mística.

1.2.2. El legado órfico

Otra fuente histórica de particular importancia para el tema que nos ocupa es el orfismo - ya difundido en el siglo VI a.C. -, movimiento probablemente originado en Medio Oriente cuyo carácter oscilaba entre lo religioso y lo pseudo-filosófico. Los órficos aparecen en los pueblos de la Hélade como comunidades culturales cerradas unidas en torno a determinadas creencias y rituales. "La secta de los órficos había llegado a establecer una doctrina orgánica y bien delimitada. En esto se aparta lo mismo de la religión de la ciudad que de las otras asociaciones de culto de aquella época"²⁶. Aunque el mismísimo Aristóteles dudaba de la autenticidad de los escritos órficos²⁷, no cabe duda que tanto los pitagóricos como Platón se hicieron eco de sus creencias efectuando la trasposición filosófica correspondiente.

Como bien sabemos, la antropología dualista, de influencia decisiva en la filosofía y su idea de hombre hasta el día de hoy, remonta su origen a las creencias órficas basadas en el mito que describe el alumbramiento dual de los hombres: el elemento divino procede de Diónysos-Zagreus, hijo de Zeus, en tanto el principio maligno deriva de la naturaleza de los Titanes, que habían devorado a Diónysos, y de cuyas cenizas renacen los seres humanos. Éstos deben liberarse del componente titánico - el cuerpo - para retornar a lo divino del elemento dionisiaco - el alma. Siguiendo el contenido esencial del mito, se evidencia con claridad el más que vivencial componente místico del orfismo: la experiencia de la muerte y la resurrección, basada en el origen dual del hombre, y su agónica necesidad de retorno a la divinidad. A modo ilustrativo, citamos un breve trozo del *Himno a Primigenio* atribuido a los poetas órficos que supieron verter en sugestivas metáforas el mítico origen del dualismo antropológico y su precedente raíz mística:

²⁵ Cfr. ROHDE, E.: op. cit., Vol.II, p.340.

²⁶ Ibid., Vol.II, p.374.

²⁷ Cfr. *De anima*, I 5, 410 b25-30.

“Invoco a Primigenio de dual naturaleza, grande, errante por los espacios celestes, nacido de un huevo, adornado de áureas alas, que muge como un buey, origen de los bienaventurados y de los hombres mortales, semilla inolvidable, honrado con muchos sacrificios, Ericepeo.

Indecible, que silbas a escondidas, retoño resplandeciente, que la sombría tiniebla de los ojos disipaste, porque por todas partes revoloteas con la fuerza de tus alas, por lo que te llamo Fanes, soberano Príapo y Antauges de ojos vivos. Mas, bienaventurado, prudentísimo y prolífico, preséntate gozoso al ritual sagrado y multiforme para contento de sus oficiantes”²⁸.

Ahondando un poco más en su sentido, la esencia del orfismo - definitivamente mística y salvífica - puede ser explicada sintéticamente desde este esclarecedor texto de Salvador Pániker: “El contexto mitológico del misterio órfico es, pues, el de la muerte y la resurrección; y la finalidad de los iniciados es asegurar su inmortalidad a través de un camino ascendente de liberación. Partiendo de la idea de pecado original y del cuerpo como prisión impura del alma, se introduce así el mecanismo de la transmigración, y un complicado ritual de purificación donde la salvación se encuentra en una identificación sacramental con el dios salvador”²⁹. La introducción de esta idea de culpa inicial, presente en la espiritualidad griega ya desde el origen con Homero y Hesíodo y luego con los poetas gnómicos y órficos, y los trágicos como Esquilo, confirma que la perturbación del orden cósmico, tanto desde el sujeto que comete falta cuanto desde la especie humana que carga con el estigma de ‘haber nacido’, constituyó una de las más claras señales de la necesidad de reconciliación y de restitución que abonó en la misma medida el terreno de la ética y el de la mística³⁰.

De este modo, de la mano de la noción de culpa originaria, que en el orfismo es el pecado original de los Titanes transmitido a toda la descendencia humana, hace también su ingreso a la historia de la espiritualidad occidental - por la vía griega - la ascética (*áskesis*) o camino de purificación y conversión, como el principio fundamental de la ‘vida órfica’, cuyo punto culminante, la suma de toda moral, es la entrega mística del hombre a la divinidad. La mística aparece así en el orfismo ligada estrechamente a la ascética, entendida como un proceso de sucesivas purificaciones buscado por el mismo sujeto, en las que el alma se va liberando de todo aquello que obstaculiza su unión con lo divino. Leemos en *Psique*: “El alma viene de dios y tiende hacia él, ni nada tiene que hacer en la

²⁸ “Himno a Primigenio” citado por ZOLLA, E.: *Los místicos de Occidente I*, Ed. Paidós. Barcelona, 2000. p.128.

²⁹ PANIKER, S.: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1992. p.26.

³⁰ Cfr. MONDOLFO, R.: *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Ed. Eudeba. Buenos Aires, 1962. pp.16-18.

tierra...”³¹. Y más adelante: “El cuerpo mortal era su muerte. Ahora es libre, ya no sucumbirá a la muerte, vivirá con un dios eternamente porque procede de la divinidad y su naturaleza es divina”³².

La correlativa lectura ética que necesariamente se impone aquí da por supuesto que todos los ritos purificadores en la antigua Grecia se referían a los pecados o males de la colectividad que debían ser subsanados para evitar el castigo de los dioses. Es evidente que están vigentes ya en este enfoque los primeros síntomas de madurez con que el griego vivía la tensión entre responsabilidad y destino. Pero la culpa no se presenta como mera exterioridad de temor al castigo, sino como auténtica perturbación interior. “Condena puramente íntima, que exige una redención interior, es decir una resistencia activa de la voluntad, un esfuerzo constante para purificarse y liberarse de la tremenda maldición consecuente al pecado original”³³.

Podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que el principal legado del orfismo fue el nacimiento de una nueva experiencia religiosa, la práctica ascética encaminada a la purificación y al encuentro místico, donde la creencia en la inmortalidad y transmigración del alma condujo a una clara conciencia del sentido de solidaridad (*philía*) cósmica que trasciende el grupo hacia la humanidad toda y la totalidad de lo vivo, pergeñando así - a partir de estas revolucionarias ideas de transmigración y purificación - una original vía de recuperación de lo entitativo. En su cumbre humana, cuando el hombre busca recuperar para sí la no-dualidad primitiva, esto que ya es búsqueda salvífica aparece como clave filosófica virtualmente denotativa del elemento místico.

1.2.3. La no tan misteriosa Eleusis

Cuando oímos hablar de los ‘misterios eleusinos’, referidos a los cuales del mismísimo Platón se dice haber sido ‘iniciado’, creemos estar ante el misterio de los misterios de la Grecia antigua. Pero tal ‘misteriosidad’ no parece haber sido tan relevante, al menos en el sentido estricto de la búsqueda mística que es la vía que pretendemos desandar aquí. Sin embargo, esta afirmación en la que concluye sin rodeos Rohde acusaría también sus bemoles. Despejemos el asunto.

³¹ ROHDE, E.: op. cit. Vol.II, p.383.

³² Ibid., p.386.

³³ MONDOLFO, R.: op. cit. p.34.

Enraizados en la antiquísima tradición homérica³⁴, los así llamados ‘misterios’ que florecieron en la ciudad de Eleusis supieron canalizar a través del culto religioso lo que aquella poesía proclamaba: el deseo de todo hombre de una existencia plena y gozosa en ‘el país del más allá’, desde la insita esperanza humana en la inmortalidad del alma y la felicidad eviterna. Era la diosa dual Demeter y Perséfone (o Kore, hija) la que prometía a los fieles que participaban de estas ceremonias sagradas, al menos la suerte de ser salvos de ‘la oscuridad lóbrega del Hades’. El ‘misterio’ de esta divinidad dual³⁵ tiene su procedencia en el mito que relata el rapto de Kore, hija de Zeus y Demeter, por Hades en acuerdo con Zeus, su propio padre. El sufrimiento de la madre la inhibe de su actividad fecundadora, constituyendo su vía dolorosa el *leit motiv* de los misterios eleusinos, cuyas enseñanzas iniciáticas les son legadas a los hombres como camino de salvación.

Todas las religiones místicas estaban impregnadas de la dialéctica coimplicante vida-muerte, por la cual el iniciado debía sufrir en carne propia la experiencia arquetípica del dios o diosa, reviviendo íntegramente su muerte y resurrección. “En el caso de Perséfone (en Eleusis), la diosa entra viva en el reino de los muertos para convertirse, por hierogamia, en su reina; pero la doncella que hay en ella también muere para resucitar. El dios que muere y resucita rescata a la humanidad, guiándola hacia la inmortalidad por la oscura vía de los grados iniciáticos. La Diosa (...) es la señora de la vida y de la muerte; muerte y vida se reconcilian en la diosa madre-hija. Entonces el iniciado eleusino es ‘*epoptes*’, ‘el que ha visto’; y ha sido salvado”³⁶.

Este ‘ver’ se tornaba así en el misterio por excelencia. En realidad, tal visión secreta era lo celosamente guardado y oculto a los extraños en todas las asociaciones de culto griegas. Los iniciados debían preservar el secreto de sus ceremonias, lo cual se cumplía rigurosamente. Pero no por una especie de fidelidad religiosa irrestricta sino, simple y graciosamente, porque no había nada que comunicar³⁷. “El misterio era una acción dramática, o, más bien, una pantomima religiosa acompañada de canciones sacras y fórmulas solemnes (...) Nada de esto

³⁴ En su *Himno a Demeter* (siglo VII a.C.) Homero da cuenta de los orígenes del culto y la realización de los sagrados misterios. *Himno a Demeter*, p.271 ss.

³⁵ “Es probable que esta escisión entre Madre e Hija, al margen de otros valores añadidos, signifique un paso adelante en la antropomorfización (¿racionalización?) del tema más arcaico de la diosa madre-virgen”. Algunas interpretaciones hablan de Demeter y Kore como “dos personas y un solo dios” anticipándose así de una manera más que primitiva la idea cristiana del Dios Trinitario. Cfr. HERNÁNDEZ CATALA, V.: *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*. Ed. BAC. Madrid, 1972. pp.26-27.

³⁶ *Ibid.*, op. cit. p.206.

³⁷ Cfr. ROHDE, E.: op.cit., Vol.I, p.274.

parecía tener importancia en sí mismo”³⁸. Narrar o representar las peripecias de algún dios era lo más frecuente del culto griego. Pero el elemento que hacía especialísimo a los misterios eleusinos era el asegurar la esperanza en una inmortalidad feliz a sus iniciados; “al resto de los mortales no les espera más que males infinitos”³⁹.

Por una parte, aceptamos la opinión de Rohde: que lo místico como tal no era un hecho que de suyo conmoviera fácilmente al hombre griego y menos que tal suposición de misterio-secreto fuera la llave dorada que lo condujera a la felicidad futura. En una palabra, que el griego no era tan ingenuo como para dejarse engañar por absurdas ‘nebulosas interpretativas’ que atentaban contra la claridad lógica tan bien apreciada por ellos. Consideramos, de todas maneras, que tal generalización olvida las diferencias que, obviamente, debieron existir entre el pueblo con escasa educación y la élite culta o filosófica. Pero, desde el estricto punto de vista del ingrediente místico, nos parece que se caería en un simplismo exagerado al reducir todo lo místico a un burdo manto de simulación cultural. Pues, ¿quién podría definir con objetividad el umbral preciso en que cada subjetividad vivencia el hecho religioso separando lo meramente ‘pantomímico’ de lo realmente místico?

Por lo tanto, si hemos de rescatar las fuentes místicas griegas en orden a la dilucidación del misticismo tal cual históricamente se desarrolló en Occidente, hemos de tener sumo cuidado en respetar la índole específica de cada manifestación cultural. En el caso eleusino se asocia indistintamente lo místico, propio de todo culto religioso, con lo secreto que no debía ser comunicado. Tal confusión abona el terreno para restar seriedad al clarísimo elemento místico que inhiere el culto eleusino. Es el mismo Rohde quien destaca, contradiciéndose, la raigambre mística del culto manifiesta, sobre todo, en el riquísimo simbolismo de la simiente, personificada en Perséfone, que debe morir para nacer y dar nueva vida. Análogamente, el alma humana, desde la más pura tradición mística, debe morir, dejar de ser, vaciarse, para luego renacer en vida plétórica de Dios. No es otra la esencia de la dialéctica nada-todo, todo-nada, que comparten tanto la vía mística como la filosófica en deliciosa afinidad de contenidos, aunque salvando las sutiles distancias de cada desarrollo, místico o filosófico respectivamente. Será ésta, sin duda, una de las claves interpretativas que con mayor insistencia recorreremos pues ella, entre otras, nos permitirá llevar a buen puerto la incierta nave que une ambas tierras, la de la filosofía y la de la mística.

³⁸ Ibid., p.274.

³⁹ Ibid., p.275.

Empero, estas fuentes místicas griegas, fuerte preámbulo en la historia de la mística penetrado de exuberante encanto y acompasada acogida filosófica, poco hubieran aportado al posterior impulso místico de la espiritualidad occidental sin la originalísima y personalísima impronta de las fuentes bíblicas, de cuya amalgama deriva toda su inagotable riqueza y singularidad.

1.3. Fuentes bíblicas

Así como no dudamos en afirmar que sin las revolucionarias 'ideas reveladas' por la gran tradición bíblica no hubiera habido filosofía medieval y menos moderna - piénsese tan sólo en las innúmeras aportaciones que trajeron consigo las nociones de posibilidad, *creatio ex nihilo*, historia, libertad, persona, etc. -, así también sin ellas no hubiera cabido el misticismo tal cual tuvo lugar en la historia de Occidente y tal cual lo calibramos en la actualidad. Fue justamente la palabra revelada en las Sagradas Escrituras la que imprimió su cuño personal (con todas las implicancias que la expresión 'personal' conlleva) a la 'misticidad' occidental. El componente judeo-cristiano no sólo debe ser reconocido como el gran 'estigma', para muchos negativo, que marcó el derrotero de la cultura de Occidente, sino como la fortísima piedra angular, la fuente primera, escándalo y locura, que hasta el día de hoy convoca y provoca las más fuertes pasiones en pro y en contra del misticismo, entendido, desde una lectura muy inicial, como el punto culminante del hecho religioso, allí donde la fe se torna precisamente vivencia fundante de la religiosidad. Pero vayamos paso a paso probando estos asertos.

En primer lugar, cabe aclarar a qué llamamos 'fuentes bíblicas', haciendo nuestra la palabra de Carlos Díaz: "La Biblia es la Palabra divina revelada por Dios mismo a los hombres, que la escriben con palabras humanas a lo largo de los siglos. 'Revelada' por Dios no quiere decir escrita directamente por Dios (sólo el Islam afirma que su libro, el Corán, esté dictado directamente por Dios); decir 'revelado' o 'inspirado' por Dios no es sin embargo decir poco para los judíos, ya que Dios mismo está detrás de la enseñanza divina que al fin escriben los hombres con letras humanas"⁴⁰. Es así que la Biblia (plural del griego *biblion*, libro) tanto para los judíos como para los cristianos constituye la fuente de donde mana la palabra de Dios. Nótese que, sobre todo para la religión judía, lo 'escrito' adquiere

⁴⁰ DÍAZ, C.: *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. p.225.

un rango absoluto en que la palabra revelada es sinónimo de la verdad, que salva místicamente y obliga moralmente.

En segundo lugar, las fuentes bíblicas deben ser estudiadas como verdadera matriz de vida mística, por cuanto es recién aquí donde podemos hablar con suma propiedad de una auténtica relación mística entre el hombre y su Dios. Es el mismísimo Dios quien se revela al hombre en tono personal llamándolo e interpeándolo, esperando una respuesta de su parte y forjando un vínculo tan fuerte con él - alianza - que perdura con el paso de los siglos, a pesar del paso arrollador de la libertad humana que acepta o rechaza su palabra, su alianza. Sólo desde este augural momento conviven en diálogo permanente el 'sí' de Dios con el 'sí' del hombre, cuyo 'no' es también 'sí', es afirmación de la negación. Sólo desde aquí el 'sí' humano suena, adquiriendo resonancia, en el mismo registro sonoro que el 'sí' divino.

1.3.1. El desierto, campo fértil de vida mística

Si lo geográfico no es de suyo determinante, sí ayuda a 'crear' experiencia mística. Aquella geografía entre Mesopotamia y Egipto que los israelitas llamaron 'la tierra prometida', Canaán, era codiciada por su fertilidad, expresando en la esperanza que posibilita el deseo - la tierra que es promesa - el claro contraste con el árido desierto que había sido su lugar por excelencia. Recuérdese tan sólo ese escenario de cuarenta años de éxodo del pueblo hebreo atravesando el desierto luego de la salida de Egipto. Soledad, dolor, desprendimiento, son algunas de las experiencias que "el vasto y terrible desierto"⁴¹ fue acumulando en aquellos hombres forjándoles el ánimo propicio para que el Dios único se les revelara. Análogamente, como venimos anticipando, en toda experiencia mística auténtica es necesario pasar por el propio desierto interior, por la *kénosis* espiritual (vacío) para que el hecho místico pueda consumarse. Ese estado desértico del alma es condición para que la voz silenciosa de Dios se haga presente, uniendo en reciprocidad amorosa el *fiat* humano con el *fiat* divino y consumando "el encuentro del amor descendiente de Dios y del amor ascendiente del hombre"⁴². La relación del hombre con su Dios es ya una relación entre personas:

⁴¹ Dt 1, 19.

⁴² EVDOKIMOV, P.: *El amor loco de Dios*. Ed. Narcea. Madrid, 1990. p.29.

“Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo”⁴³.

Es el desierto el lugar elegido por Dios para revelarse al hombre. Allí acontece la primera gran experiencia mística del judaísmo que luego se profundizará enfáticamente, y desde sus propios rasgos, con el cristianismo. Pero no se trató de cualquier relevación. “Algo más estremecedor sucedió en el Sinaí. ‘Dios habló’. Habló con Moisés cara a cara, como un hombre suele hablar con su amigo; y desde aquel momento se inició una notable amistad entre Yahvé y la familia humana. Desde entonces hasta hoy ‘el Dios invisible, por la abundancia de su caridad, habla a los hombres como a amigos y entre ellos habita’ (...)”⁴⁴. La novedad absoluta que esta primera teofanía supone es nada menos que la inauguración de la relación dialogante entre Dios y la humanidad, no vista con anterioridad en religión alguna, en donde claramente se ‘pasa’ - aunque ello no implique un hecho posterior en la cronología de las religiones - del impersonalismo de las religiones paganas al personalismo de las religiones judía, cristiana y musulmana en donde el Dios-Persona, en cierta forma, se ‘abaja’ para entablar diálogo con los hombres⁴⁵.

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento Dios habla en el desierto. Cuando Jesús se retira a orar, también lo hace desde la soledad del Getsemaní o de las montañas de Galilea. Pero el desierto físico remite al desierto simbólico. Hay desierto, hay ‘espacio’ para la experiencia mística, para la relación Dios-hombre, en cualquier lugar donde se ora o se escucha la palabra de Dios. Saltando siglos, hoy también hay desierto: en las grandes urbes, en las cárceles, en los hospitales, en la pobreza, en el sufrimiento, en el vacío de los corazones sedientos de amor. Enfrentados a la aridez del desierto contemporáneo, o bien se espera y ha lugar la mística, o bien se desespera y ha lugar el nihilismo.

Por eso, el desierto verdadero, el simbólico, el lugar de la pura nada, es paradójicamente el campo fértil para el florecimiento de la vida mística. No en vano la tradición bíblica, seguida fuertemente por los anacoretas y eremitas de la primera cristiandad, supo resaltar este simbolismo que de ahora en más acompañará por siempre la vivencia de los grandes místicos. “El desierto conduce a una experiencia cósmica, a una experiencia kenótica, vaciadora; conduce a la *nada, nada, nada* de

⁴³ Ap 3, 20.

⁴⁴ JOHNSTON, W.: *El ciervo vulnerado. El misticismo cristiano hoy*. Ed. Paulinas. Madrid, 1986. p.12.

⁴⁵ Cfr. DÍAZ, C.: *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. pp.220-235.

esos místicos apofáticos que insisten en que se conoce más sobre lo que Dios no es que sobre lo que es”⁴⁶.

Las fuentes bíblicas no hacen más que confirmar en cada una de sus líneas lo hasta aquí dicho. Como afirma Elémire Zolla, eminente estudioso de temas místicos, “los dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, y con ellos los Hechos y las Epístolas, son textos sagrados, y resucitan en cada experiencia mística, en la cual viven en cuanto reviven; son en cuanto niegan su ‘no ser’. De ellos parten las experiencias místicas que en ellos encuentran apoyo, confirmación, explicación. Una antología es imposible, pues todas las Escrituras son materia inflamable, pretextos del místico”⁴⁷.

Conscientes de esta limitación, hemos escogido a algunos personajes y libros bíblicos que, a nuestro entender, marcaron a fuego el posterior ‘cuerpo’ del misticismo occidental. He aquí nuestra acotada lectura de ellos.

1.3.2. Abraham, no sólo el ‘caballero de la fe’

“Porque fue grande por su persona quien se amó a sí mismo; y quien amó a otro fue grande dándose; pero fue el más grande de todos quien amó a Dios. Los grandes hombres serán célebres en la historia; pero cada cual fue grande según el objeto de su *esperanza*: uno fue grande en la que atiende a lo posible; otro en la de las cosas eternas; pero el más grande de todos fue quien esperó lo imposible”⁴⁸.

Abraham fue ese hombre, el por siempre reconocido ‘padre de la fe’, aquel que testimonió el milagro de la fe a partir del ‘movimiento infinito de la resignación’. Un moderno como Sören Kierkegaard lo vio en todo su alcance: “Se ha resignado infinitamente a todo para recobrarlo todo en virtud del absurdo”⁴⁹. Pero este ‘caballero de la fe’, el que creyó y esperó lo imposible, puede asimismo ser investido como ‘caballero del amor’, pionero del misticismo judeo-cristiano, punto crucial en donde se sella para siempre el lazo indisoluble entre el camino de la fe y el camino del amor. Abraham fue ese hombre, principiante y doctor eximio a la vez, que legó para la humanidad ese inédito modo de vivir y plasmar la fe religiosa, del que, sin embargo, nadie está excluido y al que todos están convocados: la fe como milagro, paradoja del absurdo a la que sólo se accede desde el amor, desde el todo

⁴⁶ JOHNSTON, W.: *El ciervo vulnerado*. p.13.

⁴⁷ ZOLLA, E.: op. cit., p.245.

⁴⁸ KIERKEGAARD, S.: *Temor y temblor*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1991. p.19.

⁴⁹ *Ibid.*, p.44.

humano vivido como pasión. Mas la fe, en tanto pasión, no es otra cosa que mística en estado puro.

“Y hubo hombres grandes por sus energías, saber, esperanza o amor; pero Abraham fue el más grande de todos: grande por la energía cuya fuerza es debilidad, por el saber cuyo secreto es locura; por la esperanza cuya forma es demencia; por el amor que es odio de sí mismo”⁵⁰. Lo paradójico dialécticamente mostrado y vivido inhiere la figura de Abraham mostrando en plenitud la complejidad de la fe y lo sublime de su amor que comporta - como lo advierten lúcidamente estos textos del pensador danés - una ‘suspensión teológica de la moral’⁵¹, un paréntesis de la racionalidad - propia del estadio ético - para dar el ‘salto’ infinito hacia el plano inconmensurable de la fe. Cuestiones éstas harto problemáticas, las de los esponsales o divorcio entre la razón y la fe, tratadas (o trabadas) en cuanto filósofo o teólogo que se precie de tal, pero que no sería pertinente desanudar ahora.

Sí nos interesa resaltar la especialísima raigambre del misticismo de Abraham, afincado en la particular *Weltanschauung* del pueblo hebreo, si se nos permite una extrapolación histórica. Esta ‘visión del mundo’ hunde sus raíces en la revolucionaria noción de *creatio ex nihilo*, escándalo mayúsculo para la filosofía y sempiterno desafío para la ciencia, sostenida en el relato del Génesis y alcanzando su clímax teofánico en la creación de la primera pareja humana. “Pero lo sorprendente es que tal creación no es un mero acto de voluntad de Dios para exteriorizar su omnipotencia y contemplar su propia gloria, sino una Alianza o pacto entre su divina voluntad creadora y las humanas voluntades creadas, entre Dios y el hombre: es un Dios que crea al hombre por amor y le quiere libre y amorosamente entregado a Él (...). Es el Dios todopoderoso quien se alía con la humana creatura, sin que la divina voluntad anule a la humana, sin la predestinación de una necesidad ciega”⁵². Ni necesidad, ni predestinación, sino pura libertad en misteriosa connivencia con el destino eterno que sólo ‘ve’ la mirada de Dios, son algunos de los profundos caracteres de esa novísima *imago Dei* en que consiste la creatura humana y que instaura una inédita comprensión teomórfica del *homo sapiens*, tan sólo borrosamente intuida por el pensamiento griego, mas no sabida ni creída por él, ni menos incorporada a su acervo sapiencial. Si el hombre es libre, Yahvé apela a su respuesta, llamándolo, proponiéndole un pacto de amor y fidelidad e inaugurando, a partir de la palabra (*dabar*), el diálogo

⁵⁰ Ibid., p.20.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, pp.60-76.

⁵² DÍAZ, C.: *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. p.230.

eterno entre el hombre y Dios. Diálogo, alianza, fidelidad, amor, son los nuevos códigos amicales que es necesario descifrar para comprender los móviles profundos que sostienen la cosmovisión veterotestamentaria, poniendo así los cimientos inamovibles sobre los que se habrá de erigir el *corpus mysticus* de Occidente.

Así Abraham, junto con Noé y Elías, fueron los primeros hombres - arquetipos de *homo religiosus* - en responder con su vida toda a la llamada convocante del amor de Dios. La sutil y misteriosa dialéctica entre la palabra y el silencio divinos que supo 'oír' el hombre bíblico desde su inalienable libertad constituye el umbral de la 'misticidad', ese horizonte de acogida entre dos amores, uno ascendente, el humano, y otro descendente, el divino.

Luego de aquel memorable camino a Moria, en que Abraham probó desde el silencio de tres días interminables su respuesta a la palabra de Dios, quedó grabada en el presente eterno de la humanidad la posibilidad de lo imposible de toda fe religiosa, posibilitante, a su vez, del verdadero hecho místico. En suma, nos place sintetizar con este sugestivo texto de Carlos Díaz lo que filosóficamente hemos querido decir de nuestro 'caballero de la fe y el amor': "Abraham, situado en el límite humano, linda por arriba con la experiencia de lo inefable, raya por abajo con el silencio que no puede comunicar a los demás hombres, vive tendido como un arco entre lo infinito y el cero con tensión apocalíptica fiada radicalmente en el Absoluto insondable, y por eso mismo aparece como el irrepetible, la excepción, el único, el insumiso a legalidad, el que experimenta a la par la alegría del 'sí' y la tristeza de lo inasible"⁵³.

A este prelude místico que supo ejecutar la maestría singular de Abraham, le siguió la plenificación sinfónica del hecho místico judío en la señera y espectacular figura de Moisés.

1.3.3. Moisés el elegido

Moisés, el hombre que conduce a los israelitas hacia la liberación de Egipto⁵⁴ y el hombre que protagoniza la gran Alianza entre Dios y su pueblo⁵⁵, es también el hombre que encarna la primera y espectacular experiencia propiamente mística del judaísmo. Él es el privilegiado a quien Dios le revela 'el nombre

⁵³ DÍAZ, C.: *Nihilismo y Estética. Filosofía de fin de milenio*. Ed. Cíncel. Madrid, 1987. p.34.

⁵⁴ Ex 1-15.

⁵⁵ Ex 19-40.

incomunicable de Yahvé⁵⁶ mediante una vivencia abrumadora de su amorosa presencia. Dios se hace presente al hombre en tangible patencia. “Dijo Dios a Moisés: ‘Yo soy el que soy’. Y añadió: ‘Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros’.... Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación”⁵⁷.

Pero Dios no sólo se revela como presencia revelando su nombre sino que llama al hombre por su nombre. Es presencia dialogante, es fuego que abrasa pero no destruye, es calor que da vida eterna. Desde la zarza, llama a Moisés por su nombre, “¡Moisés, Moisés!”⁵⁸, demostrándole que Él lo ha elegido y lo ama de una manera única. He aquí un nuevo modo de misticismo claramente enraizado en los referentes personales emanados del ‘ver’, ‘oír’, ‘tocar’, ‘hablar’ a Dios. Son los modos de una presencia tan radicalmente personal que sólo pueden decodificarse desde esa esplendente fe monoteísta en una Persona divina que no espera a que el hombre lo busque, sino que Él mismo toma la iniciativa de invitarlo al banquete divino de su amor. Amor que es conocimiento y conocimiento que es amor. “Es el conocimiento que el Aquinate llama ‘conocimiento por connaturalidad’: Es una sabiduría maravillosamente sublime. Es sabiduría mística. Comparar el conocimiento que viene de la ciencia con el conocimiento que viene del amor es como comparar la luz de una vela con la luz del sol. Sin embargo ambos conocimientos son necesarios”⁵⁹.

No es otra la esencia de toda la exquisita sabiduría mística occidental que arranca con bríos renovados de este particular modo de concebir el ‘encuentro’ Dios-hombre, categoría novísima que, como veremos más adelante, abre la posibilidad de una hermenéutica filosófica del hecho místico y, por análoga razón, del mismo hecho religioso. Ya desde el relato del Éxodo, se asoma la posibilidad de ese encuentro, simbólicamente sugerido pero, ante todo, experiencialmente vivido.

⁵⁶ Vale aquí citar este largo texto de Carlos Díaz que aclara con fundamento el alcance filológico y semántico de esta expresión: “La Biblia hebrea designa el nombre de Dios con cuatro consonantes, el tetragrama JHWH, pero los judíos dejaron de pronunciar este nombre por respeto en los últimos siglos precristianos, por lo que lo sustituyeron por ‘Adonai’ (Señor). A las cuatro consonantes adjuntan entonces las vocales de Adonai, de forma que los teólogos medievales (y los testigos de Jehová hoy) leyeron erróneamente ‘Jehová’ en lugar de Yahvé. En la zarza ardiendo, Dios se presenta ante Moisés con estas palabras; “‘ehyeh `aser `ehyeh”. El verbo ‘hyh’ puede ocasionalmente significar ‘ser’ (por ende puede traducirse estáticamente por ‘sum qui sum’, soy el que soy, y por ende como ‘Ipsum esse’, el Ser mismo), pero en la mayoría de los casos significa ‘existir, acontecer, suceder’. Y, puesto que esa forma vale asimismo en hebreo para presente y futuro, puede traducirse dinámicamente como ‘voy siendo el que voy siendo’, o como ‘existo como el que estoy aquí’, o como ‘aquí estaré con vosotros, dirigiendo, ayudando, confortando, liberando’”. DÍAZ, C.: *Manual de Historia de las Religiones*. p.388.

⁵⁷ Ex 3, 14-15.

⁵⁸ Ex 3, 4.

⁵⁹ JOHNSTON, W.: *El ciervo vulnerado*. p.31.

“De modo que todo el que tenía que consultar a Yahvé salía hacia la Tienda del Encuentro (...). Y una vez entrado Moisés en la tienda, bajaba la columna de nube y se detenía a la puerta de la Tienda (...) Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo”⁶⁰.

Zarza, columna de fuego, nube, tienda del encuentro, nombre innombrable de Dios, fueron los diamantes en bruto que la historia de Moisés regaló a los siglos venideros para ser pulidos con destreza por los grandes maestros místicos, aunque de suyo cumplieran ya con la *conditio sine qua non* para ser considerados índices de auténtica ‘misticidad’. No en vano desde Gregorio de Nisa, Orígenes, Dionisio Areopagita y Agustín hasta el anónimo autor de la *Nube del no saber* y el mismo Tomás de Aquino, vieron en Moisés el modelo de la oración mística. Ellos interpretaron la nube del éxodo como “símbolo de aquella oscuridad supraconceptual en la cual el místico necesariamente entra”⁶¹. Asimismo, no nos resulta difícil corroborar la más fiel analogía entre la exterior ‘columna de fuego’ que guía de noche al pueblo de Moisés, y la interior ‘llama de amor viva’ que inflama la noche mística de san Juan de la Cruz. Es el fuego amoroso que guía al místico desde el desierto de su vida finita al oasis donde mora el Tú divino, único capaz de calmar la sed de infinito del tú humano.

“¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma el más profundo centro!”⁶²

En la línea del sentido expuesto, temas místicos por excelencia - y ciertamente controvertidos - tales como ‘el ver a Dios cara a cara’⁶³ o ‘el ver a Dios en la oscuridad’ según la exquisita y fecunda doctrina de san Gregorio de Nisa⁶⁴, ya se encuentran preformados en el místico Moisés. Oigamos a Gregorio en su *Vida de Moisés*:

⁶⁰ Ex 33,7-11.

⁶¹ *El ciervo vulnerado*. p.32.

⁶² SAN JUAN DE LA CRUZ: *Llama de amor viva*. Obras Completas. Ed. Apostolado de la Prensa. Madrid, 1966. 8ª edic. p.821.

⁶³ “Dijo Jahvé: ‘Escuchad mis palabras: Si hay entre vosotros un profeta en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños. No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa; boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahvé’” Nm 12, 6-8.

⁶⁴ La así llamada ‘doctrina de la oscuridad’ de Gregorio de Nisa, vertida fundamentalmente en su obra *Vida de Moisés*, puede ser sintéticamente expresada diciendo que “la gloria de Dios es una luz tan deslumbradora y ofuscante que, cuando nos acercamos a Dios, nuestras facultades, deslumbradas, incapaces de soportar la luz, se hunden en la más radical oscuridad. Así como el murciélago queda cegado por la intensa luz del sol, así nosotros quedamos cegados por la intensa luz de Dios”. JOHNSTON, W.: *El ciervo vulnerado*. pp.38-39.

“Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que Él conduzca, eso es ver a Dios. (...) Por esta razón, Moisés no mira ahora a Dios de frente, sino que mira lo que está detrás de Él. Pues quien mira de frente no vivirá, como atestigua la palabra divina (...). Ves cuán importante es aprender a seguir a Dios: aquel que ha aprendido a colocarse a la espalda de Dios, tras aquellas altas ascensiones y las terribles y maravillosas teofanías, ya casi en la consumación de su vida, apenas se estima digno de esta gracia (...)”⁶⁵.

De igual modo, cuestiones de exégesis bíblica tales como si Moisés ‘vio’ o no verdaderamente a Dios⁶⁶ pasan para nosotros a un segundo plano, desde el mismo momento en que la más firme tradición mística (y teológica) se ocupara tan abundantemente de ello impregnando su fuerza misteriosa a toda la ulterior corriente del misticismo apofático⁶⁷ y, por ende, a su coimplicante teología negativa.

El filósofo judío Martín Buber, respetando y rescatando la más bella tradición dialógica y amical entre el hombre y su Dios - mas no por ello menos apofática y misteriosa -, que hunde sus raíces en la bíblica experiencia de Moisés, que es también la de su pueblo, nos ha regalado a nosotros, hombres atribulados de la hora actual, ésta su vigente palabra sobrecogedora: “Generaciones de hombres han depositado la carga de sus vidas angustiadas sobre esta palabra - Dios - y la han abatido hasta dar con ella por tierra: ahora yace en el polvo y soporta todas esas cargas. Las razas humanas la han despedazado con sus facciones religiosas; han matado por ella y han muerto por ella, y ostenta las huellas de sus dedos y de su sangre. ¿Dónde podría encontrar otra palabra como ésta para describir lo más elevado? (...) Pero cuando la locura y el engaño vuelven al polvo, cuando los hombres se encuentran frente a Él en la más solitaria oscuridad, y ya no dicen ‘Él, Él’, sino que suspiran ‘Tú’, gritan ‘Tú’, todos ellos la misma palabra, y cuando agregan ‘Dios’, ¿no es acaso al verdadero Dios al que imploran, al único Dios viviente? ¿No es Él acaso quien les oye? Y sólo por este motivo ¿no es la palabra ‘Dios’ la palabra de la súplica, la palabra convertida en *nombre* consagrado en todos los idiomas humanos para todos los tiempos?”⁶⁸

Basten estas bellas líneas cargadas de tinta mística y filosófica para acercarnos, luego de algunos milenios, a la monumental heredad de sabiduría

⁶⁵ SAN GREGORIO DE NISA: *De vita Moisis*, II, 252-255.

⁶⁶ “Yo haré pasar delante de ti toda mi belleza y pronunciaré ante ti el nombre de Yahvé (...). Pero mi faz no puedes verla. No puede verme hombre alguno y vivir”. *Ex* 33,19-20.

⁶⁷ Si bien es éste un importante tema que se desarrollará más adelante, vale aquí aclarar que la ‘mística apofática’ toma su nombre del verbo griego *apófemi*, que significa ‘contradecir, negar, negarse’. De ahí el sustantivo *apófasis*, negación, que en lenguaje teológico designa el proceso ‘apofático’ de negación y desconocimiento adorante inseparables de la ascesis y la oración.

⁶⁸ BUBER, M.: *Eclipse de Dios. Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1993. p.33.

mística que Moisés legara a sus descendientes judíos... pero también a los que no lo fueron ni lo pueden ser.

1.3.4. Perlas místicas

Conscientes de no poder agotar aquí la riqueza suma que rezuman las páginas veterotestamentarias en orden a reseñar las fuentes bíblicas del misticismo en Occidente, escogemos estas 'perlas místicas' cuya silente elocuencia nos exime de todo comentario.

(Clamor)

“¿Hasta cuándo Yahvé, me olvidarás? ¿Por siempre?
¿Hasta cuándo me ocultarás tu rostro?
¿Hasta cuándo tendré congojas en mi alma,
en mi corazón angustia, día y noche?
¿Hasta cuándo triunfará sobre mí mi enemigo?”⁶⁹

(Sed)

“Dios, tú mi Dios, yo te busco,
sed de ti tiene mi alma,
en pos de ti languidece mi carne,
cual tierra seca, agotada, sin agua.
.....

Quando pienso en ti sobre mi lecho,
en ti medito en mis vigiliass,
porque tú eres mi socorro,
y yo exulto a la sombra de tus alas;
Mi alma se aprieta contra ti,
tu diestra me sostiene”⁷⁰.

(Dios vivo)

“Como jadea la cierva,
tras las corrientes de agua,
así jadea mi alma,
en pos de ti, mi Dios.

Tiene mi alma sed de Dios,
del Dios vivo;
¿cuándo podré ir a ver
la faz de Dios?
.....

⁶⁹ *Sal* 13, 2-3.

⁷⁰ *Sal* 63, 2-9.

Abismo que llama al abismo,
en el fragor de tus cataratas,
todas tus olas y tus crestas
han pasado sobre mí.
.....

¿Por qué, alma mía, desfalleces
y te agitas por mí?
Espera en Dios: aún le alabaré,
¡salvación de mi rostro y mi Dios!”⁷¹

(Amado y amada)

“Mi amado es para mí, y yo soy para mi amado:
él pastorea entre los lirios.
Antes que sople la brisa del día
y se huyan las sombras,
vuelve, sé semejante,
amado mío, a una gacela
o a un joven cervatillo
por los montes de Béter”⁷².

“Mi amado ha bajado a su huerto,
a las eras de balsameras,
a apacentar en los huertos,
y recoger lirios.
Yo soy para mi amado y mi amado es para mí:
él pastorea entre los lirios”⁷³.

(Amor)

“Ponme cual sello sobre tu corazón,
como un sello en tu brazo.
Porque es fuerte el amor como la Muerte,
implacable como el šeol la pasión.
Saetas de fuego, sus saetas,
una llama de Yahvé.
Grandes aguas no pueden apagar el amor,
ni los ríos anegarlo...”⁷⁴

¿Lo habíamos dicho? No hay mística sin amor y, quizás, tampoco amor sin una cierta mística. Es por ello que no sólo los poetas le han cantado al amor. Han sido propiamente los místicos quienes, inspirados en las más altas cotas del amor humano, han vertido sus ‘ansias de amor’ a Dios en la más deliciosa - y quizás también la más osada y desafiante - analogía literaria e icónica jamás pensada. Y fue justamente el *Cantar de los cantares*, el más excelso cántico al amor jamás

⁷¹ *Sal* 42-43, 2-12.

⁷² *Ct* 2, 16-17.

⁷³ *Ct* 6, 2-3.

⁷⁴ *Ct* 8, 6-7.

cantado, el libro bíblico que desató las más fuertes pasiones - a favor y en contra - acerca de las opiniones sobre la verdadera esencia de la relación amorosa entre el hombre y su Dios.

Orígenes de Alejandría (185-254 d.C.) con su *Comentario al Cantar de los Cantares*, considerada la primera gran obra del misticismo cristiano, fue quien supo trasponer este canto de amor a la unión de la persona humana con la Persona divina, el Verbo de Dios. Quien se ha acercado a las estrofas del *Cantar* podrá imaginar todos los apuros lingüísticos por los que Orígenes debió pasar para convencer a sus contemporáneos de que su contenido no era un elogio al amor carnal sino que esos encendidos sentidos corporales a que alude el poema bíblico debían entenderse desde “esos sentidos interiores del hombre espiritual”⁷⁵. Toda la literatura mística posterior quedará impregnada por esta psicología de los ‘sentidos interiores’, sin los cuales parecería imposible *prima facie* explicar los vericuetos del hecho místico. Pero no es éste nuestro tema aquí. La controversia sobre la cualidad erótica del amor místico, conlleva de suyo muchísimos aspectos que aún no hemos desarrollado, pero que, de momento, pueden sortearse rescatando la analogía icónica⁷⁶ entre el texto sagrado y los ulteriores textos místicos. Por lo demás, no habría contradicción en analogar lo erótico a lo sagrado, siempre y cuando se entienda el término ‘erótico’ en su sentido prístino, es decir, ‘relativo al amor’⁷⁷, siendo ‘eros’ la variante amorosa que incluye el ‘componente pasional’, ya en el amor humano de pareja ya en el amor místico. Así los medievales, sobre todo Bernardo de Claraval, Ruysbroeck, Richard Rolle y el autor de *La nube del no saber*, como sin duda los carmelitas españoles del siglo XVI, no dudaron en usar los términos ‘matrimonio entre Dios y el alma’, ‘divinos esponsales’ o el dúo

⁷⁵ *Commentary*, p.79, citado por JOHNSTON, W. en su *Teología Mística. La ciencia del amor*. Ed. Herder. Barcelona, 1997. p.30.

⁷⁶ La ‘analogía icónica’, que muy apretadamente puede ser descripta como el ‘modelo de interpretación del acto interpretativo que se usa para descifrar un signo icónico o analógico’, será asimismo una de las claves hermenéuticas que nos permitirá elucidar más adelante las relaciones limítrofes entre la mística y la filosofía. Nos remitimos para este tema a la obra de BEUCHOT, M.: *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*. Ed. Caparrós. Colección Esprit. Madrid, 1999.

⁷⁷ Si bien los ‘nombres del amor’ son incontables en todos los idiomas - quizás sea el término con mayor cantidad de sinónimos - cabría aclarar en nuestro contexto que, aunque el cristianismo ha distinguido claramente la ‘caritas’ humana, en que el hombre revela su querer, del ‘ágape’ divino en que el amor de Dios se muestra y expande desinteresadamente a los hombres, la mística nunca dejó de emplear el término ‘eros’ y sus derivados, pues sólo un cierto erotismo sublimado se ajusta a la ‘pasión’ con que el místico busca su anhelada unión con la Fuente eterna. Asimismo, siguiendo la exquisita tradición mística del cristianismo oriental, añadimos que el ‘manikós eros’ (amor loco) de Dios expresa la máxima tensión del ‘ágape’ divino que se vierte a los hombres desde su más absoluta mendicidad y en espera de la respuesta de la libertad humana. Para una extensa comprensión de algunas de estas nociones (sobre todo ‘caritas’ y ‘ágape’) se puede consultar la ya clásica obra de NYGREN, A.: *Érôs et Ágape. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations*. Ed. Aubier. París, 1952.

'esposo-esposa' para designar la esencia de la relación mística. Percibir el amor como el centro y núcleo de la mística cristiana - teología del amor - fue el mayor de los méritos que se pueden atribuir al adelantado Orígenes en este campo⁷⁸. Sólo desde el amor - un *propium* del misticismo, diría Aristóteles - logramos descifrar la enigmática esencia de la vida mística. Sirva este pequeño adelanto para insinuar las virtualidades hermenéuticas que esconde esta singular clave áurea del hecho místico, el amor.

En suma, nuestras 'perlas místicas' tan sólo han pretendido mostrar en poética síntesis ese magnífico legado de misticidad naciente emergida de las páginas del Antiguo Testamento, que sirvieron de surco abierto para el Nuevo, camino de crecimiento y madurez, de dolor y esperanza, que en conjunción armónica con su propia historia sumará nuevos significados al ya de suyo hipercomplejo hecho místico.

1.3.5. Presencia mística del Nuevo Testamento

Así como la lectura mística del Antiguo Testamento halla su centro en aquel Dios de Israel, Jehová, que se revela y revela su nombre a los hombres buscando un diálogo amoroso con su pueblo que culminará en Alianza gloriosa y eterna, el Nuevo Testamento provoca un salto singular hacia la figura de Jesús de Nazareth y su misterio. "Díceles él: 'Y vosotros ¿quién decís que soy yo?' Simón Pedro contestó: 'Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo'"⁷⁹. Pero el misterio de Jesús no es otro que el misterio de la cruz, donde se condensa todo el dolor y todo el pecado - el mal - de este mundo. El dolor del pobre, del oprimido, del perturbado, del enfermo, del encarcelado... El pecado del hambre, la injusticia, la guerra, el odio, la desesperanza, la huida de Dios... Tu dolor y mi dolor, tu pecado y mi pecado, tu misterio y el mío. "El cristiano no deja de sufrir cuando le llega el dolor, pero lo sufre asumiendo con un corazón totalmente distinto ese dolor; se sufre 'desde' la dimensión resucitada y resucitadora que ha abierto el Hijo en la cruz, por amor al Padre y a nosotros. Es justamente esa experiencia la que invita al cristiano a acompañar al otro que ahora sufre 'desde' la cruz"⁸⁰.

La novedad absoluta de un Dios que se hominiza-humaniza (se hace *homo*, *humus*, *humilis*), que se 'abaja' en la persona de Jesús, verdadero Dios y verdadero

⁷⁸ Cfr. JOHNSTON, W.: *Teología mística. La ciencia del amor*. pp.29-31.

⁷⁹ Mt 16, 16.

⁸⁰ DÍAZ, C.: *Manual de historia de las religiones*. p.459.

hombre, conlleva la 'existencialidad' de la palabra vertida en el Nuevo Testamento. Jesús es la Palabra divina que se hace existencia humana para salvar al existente humano del pecado y de la muerte. Palabra de Dios que se entreteje con su silencio místico. Por eso la cruz es presencia plenificadora del Verbo encarnado, pero también silencio, ausencia y vacío. Todo y nada a la vez en misteriosa sinfonía. Nada más místico. "Entrar en el misterio de Cristo es entrar en la nube del no saber, donde uno encuentra al Padre en la oscuridad y le habla como habla con un amigo. Entrar en el misterio de Cristo es entrar en la Trinidad, donde, identificados con Jesús y llenos del Espíritu, somos uno con el Padre"⁸¹. Cuando Jesús exclama '¡Abba!, ¡Padre!' incita al hombre a penetrar en el misterio de Dios Padre a través de su propio misterio: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre"⁸². Es el propio Jesús quien enseña con su vida y su muerte a llevar a cabo la experiencia mística ya anticipada con fuerza en los profetas veterotestamentarios.

Maestro de vida y maestro de mística, el Hijo ha vertido en moldes nuevos la siempre latente raigambre mística de la naturaleza humana, que impulsa al hombre desde el alba de los tiempos a buscar la experiencia primordial que consuma la *religatio* (re-ligación, religión) con el Padre, su Fuente eterna. Con su vida y con su muerte hecha magisterio, es Jesús la figura que encarna al místico por antonomasia en el Nuevo Testamento. Mas, ¿cómo podemos afirmar la condición mística del mismísimo Hijo de Dios?, ¿no es acaso el misticismo la respuesta viva a la añoranza humana de su divina incompletitud, de su desfondamiento sufriente, del reconocimiento de la propia nada? Pues precisamente en Jesús, todo Dios y todo hombre, y desde la inasible perplejidad de su misterio, se consuma en armónica tensión el *maximus* de humanidad con el *maximus* de divinidad. Dicho more silogístico: la condición de 'misticidad' es un *propium* del ser humano (aserto, por el momento, a priori e hipotético que despejaremos oportunamente), Jesús es verdaderamente humano, por tanto Jesús es verdaderamente místico. Pero siendo su humanidad la plenificación (*maximus*) de lo humano, consumará (llevar algo al *summum*) también el *maximus* de 'misticidad'. Leemos a san Pablo en su Epístola a los Filipenses:

"Tened entre vosotros los mismos sentimientos de Cristo: El cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta

⁸¹ JOHNSTON, W.: *El ciervo vulnerado*. p.22.

⁸² *Jn* 14, 9.

la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre”⁸³.

Jesús, al ‘despojarse de sí mismo’, se vació absolutamente dándose por amor, se hizo nada desde el máximo despojo de la humana finitud, la muerte. Mas no cualquier muerte sino la peor, la más humillante para un judío que es rechazado por los suyos, la que vació hasta su última gota de sangre, la muerte de cruz. “Su nada total está simbolizada en la cruz”⁸⁴. Así, desde su magisterio místico, el Hijo del Padre enseña a los hijos de Dios a vaciarse hasta quedar ante la propia nada, tal cual Él lo hizo en la cruz. No hay mayor enunciado místico universalmente compartido por todas las religiones que éste: ‘hacerse nada para llegar al todo’. Desde esa universalidad que emana de la singularidad del mensaje cristiano, nos complace traer aquí estos conocidos versos de san Juan de la Cruz, que suenan en idéntico registro:

“Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada”⁸⁵.

Pero no sólo la cruz fue el lugar de la nada y del vacío absoluto. Toda la vida de Jesús es un canto al abandono místico que prepara la total inhabitación del Dios Trinitario en el centro de su naturaleza humana. Vacarse para llenarse, morir para resucitar, no ser para ser. “En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere da mucho fruto”⁸⁶. La dialéctica eterna del todo y de la nada impone su mística presencia en la lectura profunda, línea por línea, del Nuevo Testamento. ¡Qué sublime sabiduría superadora de todo tiempo y contexto! No dejamos de remarcar el hilo rojo que sostiene nuestra propuesta: desde Heráclito a Hegel, desde Jesús a Buda, lo místico inficiona toda verdadera *sapientia*, desde la racional-filosófica hasta la salvífica-religiosa.

La nada que anonada constituye la experiencia mística que acompaña silenciosamente todo el itinerario de Jesús en las formas del rechazo y el abandono: “estaba en el mundo y el mundo no le conocía, descendió hasta los suyos y los suyos no le recibieron. No hubo un sitio para él en la posada; las gentes

⁸³ Flp 2,5-9.

⁸⁴ JOHNSTON, W.: *Teología mística*. p.177.

⁸⁵ *Subida al Monte Carmelo*, I, 13. 11.

⁸⁶ Jn 12, 24.

eligieron a un Barrabás que gritaba: 'Crucificadle'. Los discípulos huyeron y le abandonaron"⁸⁷. Su vida toda fue una verdadera experiencia kenótica, de vaciamiento absoluto y humillación, pero que cobra todo su sentido en la experiencia plenificadora de la resurrección, la nueva esperanza que acoge a la humanidad. Cuando el Hijo, antes de morir, grita: "Eloí, Eloí, ¿lema se bactani" ("Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?")⁸⁸, ¿qué otro significado místico más poderoso que la expresión del máximo vacío ante la inminencia del todo en la presencia del Padre? Una vez más, mística y misterio en maridaje eterno.

Mas, si nos quedáramos con la dialéctica universal todo-nada, nada-todo, no habríamos calado hondo - ni siquiera rozado - en la especialísima aportación del mensaje cristiano, que es ante todo una *lectio* salvífica superadora de la muerte cuyo vivo estandarte es el amor. Nada mejor y nada tan bellamente dicho por Miguel de Unamuno en su poema excelso, *El Cristo de Velázquez*:

“ ¡Se consumó!, gritaste con rugido
cual de mil cataratas, voz de trueno
como la de un ejército en combate
-Tú a muerte con la Muerte-; y tu alarido,
de Alejandría espiritual, la nueva
soberbia Jericó de los paganos,
la de palmeras del saber helénico,
derrocó las murallas, y de Roma
las poternas te abrió. Siguióse místico
silencio sin linderos, cual si el aire
contigo hubiese muerto, y nueva música
surgió, sin son terreno, en las entrañas
del cielo aborrascado por el luto
de tu pasión. Y del madero triste
de tu cruz en el arpa, como cuerdas
con tendones y músculos tendidos
al tormento, tus miembros exhalaban,
al toque del amor - amor sin freno -,
la canción triunfadora de la vida.
¡Se consumó! ¡Por fin, murió la Muerte!”⁸⁹

No habría habido muerte de cruz sin el más grande amor, amor infinito, 'sin freno', por el que el Verbo de Dios se entrega por completo a sus hermanos de humanidad. "El eros divino - dice san Macario - ha hecho descender a Dios sobre la

⁸⁷ JOHNSTON, W.: *Teología mística*. p.177.

⁸⁸ *Mc* 15, 34.

⁸⁹ UNAMUNO, M. DE: *El Cristo de Velázquez*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1967, 4ª edic. II, 2, pp.68-69.

tierra, le ha forzado a dejar su cima de silencio⁹⁰. Hemos dicho que no hay mística verdadera sin amor, sin eros. Rescatando la más bella tradición del cristianismo de Oriente, agregamos: el *manikós eros* divino - el amor loco de Dios -, sin posesión egocéntrica, intensidad del ágape, es el que funda el deseo místico que se consume en la figura del Cristo histórico, donde Dios y el hombre se miran cara a cara y se reconocen como abrazados en un solo amor total⁹¹.

Pablo de Tarso, otro místico consumado, obedeció a la interpelación de Jesús desde aquel memorable acontecimiento en su camino a Damasco, obedeció-respondió al amor que el Cristo le proponía. Seguramente él y los demás personajes místicos de la Sagradas Escrituras fueron elegidos por Dios pero bajo la estricta expectación de su respuesta libre y amorosa. Nunca el amor, y menos el divino, puede ser impuesto. Leemos en su Epístola a los Gálatas: “y no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí”⁹². Es éste el acontecimiento místico por excelencia entre Dios y el alma: amar y ser amado. Nada más grande.

No podríamos concluir con justicia este apartado sobre la presencia neotestamentaria de lo místico, sin referirnos brevísimamente al invaluable aporte del evangelista Juan, quien, por decirlo así, es el que iza el estandarte del amor hasta su cima más alta. “Dios es amor”⁹³ es la sentencia que expresa en la más perfecta síntesis lo que Juan ‘sabe’ sobre el misterio del amor, que es el misterio de Cristo, su encarnación, muerte y resurrección. “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna”⁹⁴. Diremos con los grandes místicos que el origen del misticismo cristiano no es el amor del hombre a Jesús, sino el misterio de su gran amor por nosotros. Por su amor, los humanos “seremos semejantes a él”⁹⁵, dice Juan. Tal semejanza, que funda la categoría clave, teómorica y geocéntrica, de la *imago Dei*⁹⁶, el reflejo divino en el hombre, se conjuga, diciéndolo aristotélicamente y a

⁹⁰ *Hom.*, XXVI, 1.

⁹¹ Cfr. EVDOKIMOV, P.: op. cit., p.38.

⁹² *Gal* 2,20.

⁹³ *1 Jn* 4, 16.

⁹⁴ *Jn* 3, 16.

⁹⁵ *1 Jn* 3, 2.

⁹⁶ Cfr. *Gn* 1, 26-27. La acendrada doctrina de la semejanza, filosóficamente intuida por Platón y Aristóteles y afianzada luego desde la urdimbre teológica, puede resumirse en este magistral texto de Tomás de Aquino que rescata la totalidad de lo creado, y por ende a la creatura humana, como en tensión hacia la imagen de Dios: “Se dice que el agente es fin del efecto en cuanto que éste tiende a asemejarse a él; por eso, *la forma del que engendra es el fin de la generación*. Pero Dios es de tal modo fin de las cosas, que es también su primer agente. Según esto, todas intentan, como último fin, el asemejarse a Dios” (*Summa contra gentiles*. 3, XIX). Ya refiriéndose al hombre en relación a Dios

nuestro riesgo, como causas formal y final (*eidos y télos*) de la naturaleza mística de la persona humana. Es la fuerza transformante de esa semejanza la que imprime su carácter específico al hecho místico. Semejanza fundada en el máximo 'atributo' del amor "que comporta la gracia de una cierta visión de Dios, crepuscular, que transforma en su imagen; hace pues, creer, conocer, unirse y metamorfosearse en imagen y en parecido"⁹⁷.

Como síntesis expresiva de lo dicho en estas líneas, nos place citar este lúcido texto del teólogo español Juan Luis Ruiz de la Peña: "el Nuevo Testamento sostiene que esa sospecha añorante de un Dios, amigo del hombre hasta el punto de identificarse con él, era la verdad de Dios y del hombre. Que no hay otra verdad más veraz que ésta. Que el 'seréis como dioses' es una promesa realizable, no por la serpiente, pero sí por Dios. Que Dios le cumple al hombre tal palabra al encarnarse en Jesús. Y que, en fin, el hombre no se aliena divinizándose, porque es Dios quien se ha alienado, por amor, humanándose"⁹⁸.

Por algo se dice de Juan, el discípulo amado de Jesús, que con su vuelo místico - recuérdese el simbolismo aludido del 'águila de san Juan' - interpretó en plenitud los recónditos lugares del misterio del amor, allí donde vida y muerte, todo y nada, se conjugan en la co-presencia mística entre el hombre y Dios. El Nuevo Testamento, dicho desde la palabra poética de otro Juan, el de la Cruz, es la presencia viva de Jesús, el ciervo vulnerado, alienado y herido por amor a los hombres:

"Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma,
al aire de tu vuelo, y fresco toma"⁹⁹.

y al Hijo en relación al Padre dice: "Imagen, propiamente, es lo que procede a semejanza de otro, y, en cambio, aquello a cuya semejanza procede, con propiedad se llama modelo e impropriamente imagen. (...) La imagen de un ser puede hallarse en otro de dos maneras: de una, cuando se halla en un ser la misma naturaleza específica, y así es como se halla la imagen del rey en su hijo; y de otra, en un ser de naturaleza distinta, como la imagen del rey en la moneda. Pues bien, según el primer modo, el Hijo es imagen del Padre, mientras que el hombre se llama imagen de Dios conforme al segundo. De aquí que, para expresar la imperfección de la imagen en el hombre, no sólo se dice que es imagen, sino que es *a imagen*, para designar un cierto movimiento que tiende a la perfección" (*Summa Theologica*, I, q.35, a.1-2).

⁹⁷ EVDOKIMOV, P.: op.cit., p.40.

⁹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, J.: *Muerte, esperanza y salvación*. Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona. Salamanca, 2004. p.115.

⁹⁹ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico espiritual*, 13.

I. 2. CUANDO EL ÁGUILA DE SAN JUAN POSÓ SUS ALAS SOBRE EL BÚHO DE MINERVA

Aves y símbolos hay por doquier, pero sólo estos, el águila joánica y el búho de Minerva han dejado tras sus vuelos el rastro icónico más poderoso para representar dos visiones de mundo tan aparentemente disímiles y contrastantes como las de la mística y la filosofía. Mas sus vuelos, algo erráticos, nos sorprenden en el eco de los tiempos cuando, por alguna misteriosa argucia - ¿de la razón? -, son obligados al encuentro fortuito - ¿quién lo puede saber? - que abre nuevos linderos para el avance certero de la gran impronta mística de Occidente. Y anticipándose a esa hora, el *logos*, encaramado entre ambos vuelos, aparece en escena con un libreto tan extenso como pletórico de sentido que aún ahora, en los albores del tercer milenio, no ha podido ser desplazado por otra fuerza más arrolladora, incluida la mismísima nada arrolladora del nihilismo.

2.1. El *logos* a escena: dos vuelos desde la confianza

Mientras se operaba la coexistencia temporal, mas no espacial, de aquellos magníficos relatos religiosos, el politeísta griego y el monoteísta bíblico, ambos cargados de tinta mística y salvífica, se filtraba por los poros de aquella exquisita piel del pueblo griego, el deslumbrante relato del *logos*, preeminentemente palabra y consecuentemente razón. ¡Qué no se ha dicho de él que podamos predicar sin repicar reiterativamente la siempre idéntica, aunque no monocorde, cantinela!

Su subida a escena despejó el horizonte para que la palabra filosófica lo elevara, de ahora en más, al pedestal de la máxima confianza. Porque no nos engañemos: religión y filosofía se cobijan, en tanto dignísimos constructos humanos, en el templo ancestral de la confianza. Así como no hay religión sin fe, grado sumo de la confianza, tampoco hay filosofía sin confianza¹⁰⁰ (de *con-fido*,

¹⁰⁰ Valgan aquí estas aclaraciones de Carlos Díaz sobre el término confianza: “Los diccionarios olvidan, en primer lugar, que de fe (fides) procede *confidens*, *confidente* o *confiante*, y también *difiducia* o *desconfianza*, pues la confianza pide fe (es decir fidelidad), es una forma de fe; si falta la fe, falta también la confianza. Los filósofos clásicos también lo entendieron así al denominar a la fe que entraña confianza ‘virtud teologal’, en tanto que se orienta hacia Dios, a partir de la cual (junto

confiar, creer con fe), a pesar de las desconfianzas modernas y posmodernas fundadas respectivamente en la duda epistemológica (hecha crítica-crítica *et alia*) y en la sospecha 'logológica'¹⁰¹ (hecha nihilismo *et alia*). Destrabemos este acertijo: sin entrar en el intrincado problema de la confianza o de la fe como virtudes (teologales o no), convengamos en que la confianza es una forma de fe: sin ésta no se da aquélla. Sin confianza fundadora de intersubjetividad, “¿cómo dar razón compartida de eso que no se ve, cómo alcanzar algún tipo de fe común a la humanidad, similar a la seguridad que compartimos cuando aseguramos que dos más dos son cuatro en nuestro espacio euclídeo y tridimensional?”¹⁰² Por eso fe y confianza van de la mano, no sólo en los terrenos estrictamente religioso y vital sino también en los racionalísimos campos de la ciencia y la filosofía. Mientras la religión es la suprema expresión de la fe (y por tanto de la confianza) en algo o alguien divinos, transpersonal o personal, la ciencia y la filosofía dan testimonio de la confianza elemental en la racionalidad *naturaliter humana*. De lo contrario, ¿en qué otro recóndito resquicio actitudinal de la subjetividad, más atrás de la misma condición racional que también debe fundarse, se fundarían sin confundirse las pretendidas certezas y/o verdades, filosóficas o científicas, provisionales o no, falsables o no? El tema da para muchísimo más, pero no es ésta aquí nuestra urgencia.

Llevado este planteo al relato matricial de la filosofía, sostenemos junto con Salvador Paniker que “la relevancia histórica de los griegos está en que decidieron confiar en el *logos*, en el lenguaje, en la inteligibilidad, en la posibilidad de reunir (*legein*) lo disperso”¹⁰³. ¡Confiar en el *logos*! He aquí el acto de fe fundamental que permitió al pueblo griego la trasposición de la confianza mítico-místico-religiosa a la confianza racional-filosófica. Será éste un gradual y ascendente camino en donde se afianzará la posibilidad de ir distinguiendo religión de filosofía, *mythos* de *logos*, en un proceso paulatino de autodiferenciación en el que la filosofía será la protagonista estelar de la puesta en escena del *logos*. Como lo ha dicho taxativamente Werner Jaeger, “debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo

con la esperanza y el amor), explican luego las demás virtudes-gozne o 'cardinales': sin las teologales, ninguna virtud humana podría llegar a merecer el título de cardinal, central, axial o confiable”. *Amor confiado*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Sinergia. Madrid, 2002. p.49.

¹⁰¹ Para la interpretación de la llamada 'filosofía de la sospecha' que hunde sus raíces en la crisis o caída de la noción de conciencia -inserta a su vez en la más amplia crisis 'logológica' o crisis de la razón- y en consonancia con la consensuada aparición del inconsciente en sus varias teorías, véase RICOEUR, P.: *El conflicto de las interpretaciones*. Vol. I, *Hermenéutica y Psicoanálisis*. Ed. La Aurora. Buenos Aires, 1984.

¹⁰² DÍAZ, C.: *Amor confiado*. p.52.

¹⁰³ PANIKER, S.: op. cit., p.79.

implícita en los mitos”¹⁰⁴. Pero, a pesar de ello, o quizás gracias a ello, el empuje místico que anida en la urdimbre profunda del alma griega - y también en su hijo dilecto, el *logos* - seguirá presionando intentando reunir lo separado, intentando volver, a través de los primeros balbuceos del pensar, al origen no-dual, no-fragmentado del todo, cósmico y metafísico a la vez.

En otro escenario, el hebreo, también el *logos* hizo acto de presencia, aunque desde una ligadura existencial y salvífica absolutamente diferente. Pues bien, así como el *logos* helénico se abre hacia la exterioridad de lo real objetivo, buscando alcanzar el origen - *arkhé* - que lo explique desde sus causas - *aitía* - y lo haga patente ostensivamente en la polaridad pre-crítica sujeto-objeto que desvela la noción de *alétheia*, el “*logos* hebreo inte-lige (lee la interioridad de) lo real desde la presencia de Yahvé, cuyo principio de actuación es la *hesed* (benevolencia) y la *emet* (fidelidad), principio reunificador y explicativo de la heterogénea experiencia humana”¹⁰⁵. La mirada objetivadora de la pareja sujeto-objeto, típica de la racionalidad griega, contrasta con la mirada subjetivadora, mas no subjetivista, de la pareja sujeto-sujeto, rostro a rostro, pregnante de la racionalidad hebrea. Mientras el *logos* helénico era desvelado en la presencia cuasi objetual del ser, en tanto patencia de lo real, el *logos* hebreo era revelado por la presencia personal del Dios único, creador de lo real y amigo de los hombres. Arriesgamos esta opinión: la ausencia o presencia del ‘quien’ revelante o desvelante imprime la diferencia abismal entre el *logos* griego y la *hesed we’emet* (amor y fidelidad) hebrea. Es por ello que el contenido de ambos *logoi* difiere profundamente, aunque, desde el punto de vista de sus respectivas representaciones de mundo, hayan ejercido funciones correlativas. La Palabra de Dios - *logos* hebreo - expresada y revelada ‘personalmente’ nada tiene que ver con una instancia suprema de racionalidad more griego o ilustrado, sino con esa inédita estructura dialogante llamado-respuesta, amor-fidelidad, que ensambló su razón vital, razón cálida desde la cual “el cosmos queda transido e incorporado por este diálogo y adquiere en él su sentido. Cuando decae esta tensión dialogante, se torna el caos”¹⁰⁶.

Desde otra confianza y por imperio de la impelencia vital humana exigida de respuestas últimas, el griego debió - por ausencia de la Presencia - suplir, haciendo de la propia convicción místico-religiosa una conveniente conversión, el glorioso ‘quien’ amoroso por el mendicante ‘qué’ ontológico. ¡Cuánto más arduo habrá sido confiar en un ‘qué’ interpelante y frío que confiar en un ‘quien’ respondente y cálido!

¹⁰⁴ JAEGER, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Ed. FCE. México, 1980. p.151.

¹⁰⁵ DÍAZ, C.: *Apología de la fe inteligente*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1998. p.71.

¹⁰⁶ BARRETO, J.: *Para una antropología bíblica: Anotaciones sobre el ámbito del ‘Logos’*, citado por Carlos Díaz en *Apología de la fe inteligente*. p.74.

Luego, el tiempo y la costumbre hicieron lo demás... Por ello, si nos paramos en el horizonte del *logos*, ambos vuelos desde la confianza redundaron en la absoluta irreductibilidad de las respectivas respuestas o fidelidades humanas de aquellos pueblos, aunque más tarde la historia se encargara de destrabar su encuentro.

Y desde la ineluctable confianza en el *logos* helénico, echará a volar en vuelo de penumbras el menesteroso y mendicante búho de Minerva, icono filosófico con temple de eternidad. Su soberbia advenirá mucho después.

2.2. La Filosofía se escribió en griego, pero bajo el estigma de lo místico

Mucha tinta ha corrido en los libros de filosofía intentando interpretar en toda su riqueza el fenómeno descollante de la filosofía griega. No es nuestra intención aquí sacar de la galera ninguna interpretación novedosa, sino simplemente poner de relieve la veta mística que inhiere estos tempranísimos retoños de la razón, veta que, desde una lectura arqueológica al modo como lo propusiera Michel Foucault¹⁰⁷, se mostraría como la recóndita estructura inconsciente - onto-lógico-lingüística - que la penetra sutilmente, lo cual no significa en modo alguno invalidar su desarrollo consciente, ni menos restar valor al imponderable ingrediente de libertad - entendida entre los griegos en sus dos acepciones: *enkráteia* (libertad como dominio de sí) o *eleuthería* (libertad político-jurídica)¹⁰⁸ - que en cuanto pensadores, poetas y dramaturgos les embargaba. Así como los mitos constituyeron verdaderos estímulos para el ejercicio del *logos* y, más aún, hoy no se discute la vigencia relevante de lo mítico dentro del discurso filosófico griego, de la misma manera un cierto componente de 'misticidad' impulsó a la especulación a aquellos primeros sabios a los que Aristóteles llamó *physikoi*. Ellos fueron los que instauraron la noción de ser como presencia (*ousía* o *parousía*) y la idea de verdad como *alétheia*, el ser como patencia develada. "Antes de que las relaciones lógicas emancipadas comiencen a enmarañar todo, el ser no es un concepto sino una

¹⁰⁷ Adoptamos la perspectiva de la lectura arqueológica foucaultiana desde la absoluta libertad que nos confiere el habernos acercado a la obra de Michel Foucault en su complejidad pero para rescatar tan sólo algunos de sus valiosos aspectos metodológicos, lo cual no supone para nosotros comprometernos con su relativismo metafísico de la no-metafísica (ontología genealógica), ni menos aún con su nihilizante estructura de circularidad pesimista 'muerte de Dios-muerte del hombre'. Para el método arqueológico se pueden consultar sus obras: *L'Arquologie du savoir*. Ed. Gallimard. Paris, 1969, y *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo Veintiuno. México, 1990.

¹⁰⁸ Para una comprensión de esta dupla de conceptos entre las que el griego pensaba y vivía la libertad, puede consultarse el preciso artículo de Judith Botti, "Libertad y solidaridad" in *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*. Año VI, Nros. 4-7. Ed. SAF, Córdoba, 1992. pp.69-81.

presencia. Una presencia que mantiene todo su vigor ambivalente. Lo que sale a la luz ama ocultarse, viene a decir Heráclito. Comprender una cosa es también no comprenderla. El ser es tanto luz como oscuridad, tanto esencia como enigma¹⁰⁹. En la misma dirección había apuntado Heidegger cuando mostraba la necesidad de volver la mirada del pensar hacia la comprensión del ser como presencia¹¹⁰.

Todo ambivalencia, todo presencia, manifestación pendular de los contrarios, cuya tensión bipolar mostraba en unísona voz la complejidad de lo real y el libre fluir de lo enigmático. Lo divino - *tò theîon* - indicaba justamente esta instancia desconocida que se pretendía develar, de modo que el *ápeiron* de Anaximandro o el *nôus* de Anaxágoras fueron las primeras proto-categorías creadas para referirse al fundamento o al ser. Todavía late la ingenuidad pre-conceptual, todavía es promesa el simbolismo frío y especulativo de la filosofía venidera; lo real, lo vivo, aún no ha sido apresado por lo simbólico, que en cierta forma lo ahoga impidiéndole mostrarse como prístina presencia. Aún sigue latiendo el impulso místico - tan bien asimilado en aquellas religiones místicas - que busca elevarse sobre lo entitativo y abrazar lo uno sin mediación simbólica. Pero veámoslo plasmado en dos ejemplos extremos: la ingenuidad pre-lógica de Anaximandro y la madurez onto-lógica de Aristóteles.

Nada más elocuente que la sentencia de Anaximandro (610-547 a.d.C.) para constatar en el primer texto filosófico de Occidente que se conserva, también la primera trasposición al discurso filosófico del discurso netamente místico con clarísimos componentes órficos. Recordamos con placer este fragmento rescatado por Simplicio:

“Ahí, de donde deriva la generación de los seres, también se cumple su disolución, de acuerdo a una ley necesaria (*tó khreón*), pues ellos deben expiar recíprocamente la culpa (*tísis*) y la pena de la injusticia (*adikía*) en el orden del tiempo”¹¹¹.

Sean cuales sean las interpretaciones posibles - que las ha habido quizás en demasía - es innegable que su contenido apunta a la mística relación dialéctica entre lo infinito y lo finito, (versión analógica del dúo todo-nada), siendo éste, el individuo, una arbitrariedad, una injusticia que deberá ser expiada, y su liberación

¹⁰⁹ PANIKER, S.: op. cit., p.37.

¹¹⁰ “El ente se concibe, en cuanto a su ser, como ‘presencia’, es decir se le comprende con respecto a un determinado modo del tiempo, el ‘presente’. (...) El *légein* mismo, o bien el *noein* - la simple percepción de algo ‘ante los ojos’, que ya Parménides había tomado por hilo conductor de la interpretación del ser -, tiene la estructura temporaria del puro ‘hacer presente’ algo”. HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*, § 6.

¹¹¹ SIMPLICIO: *Física*, 24, 13.

un retorno al origen, a su fuente generativa, donde finalmente se disuelve. He aquí una primera fenomenología - dicha en lengua griega - del 'pecado original' de la finitud, aquel sentimiento tan caro a la gran tradición mística y especialmente órfica. Ahora bien, cabría preguntarse por el carácter profano o sagrado de ese 'ahí' que muchos han interpretado como el infinito o lo indefinido (que no son lo mismo en castellano, a pesar que se expresen con igual vocablo en griego: *to ápeiron*). Al respecto, vale esta aclaración de Xavier Zubiri relativa a su alcance en este rico texto: "Esta palabra ha tenido muchas traducciones; de suyo es 'indefinido' y en manos de la filosofía occidental a veces el *ápeiron* se ha entendido como un infinito, lo cual es un absurdo que nunca pasó por la cabeza de Anaximandro. El principio es un *ápeiron*, un indefinido (...). ¿Acaso porque ese *arkhé* primero, de donde proceden todas las cosas, precisamente porque las cosas proceden de él, no es ninguna de las cosas que proceden, sino algo distinto, algo que queda indefinido?"¹¹² De todas maneras, y sin pretender objetar a Zubiri, si lo indefinido, sin límites, es ese 'algo distinto', queda abierta la posibilidad de que aluda también a lo in-finito, sin fin, cuyo opuesto serán las cosas, *péras*, lo perfectamente limitado y finito. Aunque Aristóteles no dudara en calificar al *ápeiron* de divino - *to theíon* -, desde luego no se refería a un dios antropomórfico ni menos personal pues, "cuando los griegos hablaban de *theós* se refieren más a un predicado que a un sustantivo. Si un cristiano dice 'Dios es amor', un griego invierte la oración: 'el amor es *theós*'. La amistad es *theós*. Y, en general, *theós* es cuanto sobrepasa al hombre"¹¹³. Y sobrepasa al hombre todo aquello que se hunde en el abismo del misterio trans-lógico, todo aquello que se traduce lingüística y vivencialmente en presentimiento y añoranza de religación eterna.

No habremos entendido nada del alma griega si no admitimos como su realidad más pura que ella se constituyó desde una comunidad religiosa-mítica-poética-política en la cual necesariamente se hallaban inmersos los pensadores pre-socráticos y por la cual su discurso se insertaba dentro de la 'proferición' mítica, que indicaba "aquella disyunción entre la palabra-*mythos* y la palabra-*logos*"¹¹⁴, disyunción absolutamente incardinada en lo vital que, dicho esquemáticamente, podría sintetizarse en esta sugestiva afirmación de Carlos Disandro: "la perspicuidad del mito griego (incluso como relato mítico) provoca la perspicuidad del *logos* (incluso como inteligencia metafísica); (...) es ahora la natura misma objeto de una contemplación que comienza en el clarooscuro de un *múein* filosófico

¹¹² ZUBIRI, X.: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Ed. Alianza. Madrid, 1995. pp.42-43.

¹¹³ PANIKER, S.: op. cit., p.50.

¹¹⁴ DISANDRO, C.: *Tránsito del mythos al logos*. Fundación Decus. La Plata, 2000. p.40.

para concluir en el sistema platónico-aristotélico-plotiniano¹¹⁵. Pero ese verbo tan particular, el *múein* - cerrar la boca, callar -, es la clave de bóveda que nos permite ligar desde el subsuelo del lenguaje a la actitud mítica y mística con la filosófica. ¿Cómo no leer en ese eterno fragmento de Anaximandro la actitud reverencial y restituyente que el sentimiento de la finitud imprime ante el presentimiento del origen infinito-indefinido, tan cara a la tradición místico-religiosa tal cual lo hemos señalado? ¿Cómo no advertir también en él ese arcaico impulso tanático como deseo innatamente humano de retornar a la fuente originaria - desde la agresividad y la muerte -, que fuera magistralmente rescatado por Freud en su teoría de Eros y Thanatos?¹¹⁶ Impulso tanático de muerte o impulso místico de amor - no mera erótica libidinal -, dos lecturas posibles hechas desde dos horizontes contrapuestos: el pesimista y destructivo de la desesperanza nihilista y el optimista y confiado de la esperanza eterna. Empero, urge reconocer que ambas actitudes vitales difícilmente se den en estado puro en nuestra frágil y vacilante humanidad, ni tampoco en el ámbito del discurso, por lo cual urge igualmente diagnosticar adecuadamente para procurar sanar esa brecha sangrante abierta en el clamor de la finitud.

Anaximandro, en definitiva, intuye el misterio esencial, la dialéctica bipolar de finito-infinito, de ente-ser, de nada-todo, una de las notas inmemoriales que rescata la filosofía desde el subsuelo inconsciente de la mística que habita el ancestral reino de la palabra. 'Donde fue el origen allí es necesario volver'. Mandato fundamental e inexorable, desde cuya lectura nada nos impide inferir que el estigma de lo místico también inhabita la palabra filosófica. Mas todo estigma gusta ocultarse tras el inconsciente de la palabra al tiempo que tiende a dejar su rastro cultural y existencial, simbólico e icónico, rastro que sólo desde una atenta conciencia arqueológica y hermenéutica logrará emerger hacia la luz.

Sin olvidarnos del oscuro Heráclito, ni del eléata Parménides, ni del ejemplar Sócrates, ni menos del místico Platón, creemos tanto más significativo recordar a su discípulo, el sistemático Aristóteles, como referente culminante no sólo de la especulación filosófica griega sino de la certidumbre absoluta de quien,

¹¹⁵ Ibid., p.40.

¹¹⁶ Para este apasionante tema nos parece absolutamente pertinente el tratamiento que realiza Paul Ricoeur del mismo en *Hermenéutica y Psicoanálisis*, cuando pormenoriza las fatales consecuencias que para nuestra cultura en general y para las relaciones humanas en particular ha tenido la vigencia de los impulsos tanático y erótico, a partir de una prolija hermenéutica de las obras de Freud, sobre todo en *Más allá del principio del placer y Malestar en la civilización*. (Cfr. *El conflicto de las interpretaciones*, Vol. I, pp.31-39). Asimismo, es digna de citarse la obra de Herbert Marcuse, *Eros y civilización* (Ed. Sudamericana-Planeta. Buenos Aires, 1985) cargada de reveladores matices 'aggiornados' sobre las temáticas emergentes de la cultura contemporánea en relación a estos temas. Obsta decir que no compartimos su enfoque materialista y reduccionista de la condición humana, aunque rescatemos sus aportes originales ligados a la comprensión de la estructura profundamente superficial y nihilizante de nuestra sociedad de consumo.

paradójicamente, ya no descalifica a aquello que se resiste al intelecto. Él fue sin lugar a dudas el gran racionalizador y organizador del *logos* helénico, pero también el que toma conciencia de los límites de lo inteligible. En su titánico esfuerzo por aplicar los códigos de la inteligibilidad a lo individual, a la materia, al individuo concreto, sin afán de diluirlo en lo universal, el Estagirita tropieza siempre con esos límites y reconoce que la absoluta racionalización de lo finito no es posible, que lo real in-diviso incluye ciertos elementos irreducibles a los parámetros lógico-racionales. Así como Anaximandro fue el filósofo de lo infinito, Aristóteles lo fue de la finitud, de la negatividad inmersa en lo real, del no-ser relativo al devenir de lo finito. Fue el filósofo que buscó afanosamente el 'qué es' (*ti tó ov*) de lo que es y encontró la idea de limitación (*péras*), la idea del principio (*arjé*), la idea del ensamblaje armónico (*táxis*), la idea de la sustancia (*ousía*), la idea de la mismidad del ser y la analogía del ente, la idea de que lo esencial es forma (*eidos*), etc., etc.¹¹⁷ Pero todo ello pensado desde la actitud de quien no sólo rinde culto a la palabra-*logos* sino también a la palabra-*mythos*, experiencia vital e histórica que esculpe su filosofía con humores de finitud. En tal sentido va esta ponderable opinión de Werner Jaeger en su *Aristóteles*: "Hasta en sus tratados parte habitualmente de la manera general de ver o de las opiniones de los grandes hombres. Trata de combinar el conocimiento racional y puramente filosófico con el núcleo de verdad que yace escondido en tales fuentes. (...) Prestando oído no simplemente a su propia razón, sino también a lo creído históricamente, a la experiencia colectiva de los hombres o a las ideas de personajes célebres, no tanto descansa Aristóteles perezosamente en la opinión general, cuanto despliega una profunda comprensión de las limitaciones de todo argumento meramente intelectual sobre semejantes materias"¹¹⁸.

Desde esa lectura profunda, tan sólo admiración pueden causarnos estas líneas de la *Metafísica*, donde el Aristóteles 'filómito' se expresa así: "Nos ha sido entregado por los antiguos desde la más remota antigüedad en el esquema de una historia, de un mito, algo que ha sobrevivido a la posteridad, a saber: que las primeras substancias son dioses y que lo divino envuelve a toda la naturaleza. (...) Creemos, a lo que parece, que las artes divinas y la filosofía han sido muchas veces encontradas y muchas veces perdidas (...). Estas opiniones, sin embargo, han flotado como restos en el naufragio de la sabiduría antigua, hasta nuestros días"¹¹⁹. Esa sabiduría antigua tantas veces perdida y tantas veces encontrada no

¹¹⁷ Cfr. ZUBIRI, X.: op. cit., p.50.

¹¹⁸ JAEGER, W.: *Aristóteles*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1946. pp.61-62.

¹¹⁹ *Metafísica*, Λ 1074 b 1 ss.

es otra cosa que el estigma mítico-místico tan profundamente latente en el subsuelo de todos los tiempos, el de Aristóteles y el nuestro propio, pero, por ello mismo, tan sacralmente encarnado en el eviterno *homo religiosus*. ¿Será que sólo las mentes iluminadas como la del Estagirita advierten esta verdad tan insoslayable como perdida y pisoteada por los posteriores innúmeros enceguecidos por la soberbia de la razón, así como por los nihilizantes acólitos del profeta Zarathustra?

Queriéndonos acercar al núcleo de misticidad que salpica el *corpus aristotelicum*, no podemos obviar la helénica controversia sobre la esencia del alma humana, donde Aristóteles se muestra, una vez más, comprometido o, al menos, subyugado por la condición divina de la misma, aunque ésta sólo alcance a abarcar un aspecto de ella. Sin duda ha sido éste uno de los problemas más fascinantes y discutidos de su filosofía, pues allí se pone de manifiesto ese magnífico carácter ambiguo de lo real que cabalga entre la palabra-*logos* y la palabra-*mythos*, heredado por cierto de su maestro Platón¹²⁰. Mas su grado sumo se consume en el alma humana. Entendida y definida el alma de lo vivo en general como “primer acto del cuerpo natural que tiene vida en potencia”¹²¹, cobra toda su complejidad cuando se trata de la humana. Además de los principios vitales elementales que la constituyen, alma nutritiva y alma sensitiva, cualifica y dignifica la esencia del hombre el alma intelectual o entendimiento (*noûs*) cuya existencia implica dos momentos: el inseparable de la corporalidad que asume las almas inferiores (entendimiento pasivo) y el separable de las afecciones del cuerpo al que califica propiamente de *noûs* (entendimiento activo). Ha dicho Aristóteles en el famoso y controvertido Libro Tercero de su *Perí Psikhé*: “Y este entendimiento es separable (*joristós*), impasible y no mixto, ya que por su naturaleza está en acto. (...) Pero el entendimiento activo (*noûs katà dýnamin*) no es tal que ahora entiende, y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno”¹²². Esta sugestiva cita es una de las tantas de esta obra extraordinaria de madurez en donde Aristóteles nos confirma su creencia en el componente supra-racional, divino, de la naturaleza del hombre, su núcleo esencial. Ese qué divino recuerda a la doctrina del ‘Nous que entra desde fuera’ plasmada en el famoso libro Λ de la *Metafísica*, compatible

¹²⁰ No olvidemos que en el *Eudemo* el Aristóteles aún platonizante sigue las ideas del Fedón acerca de la esencia del alma, hasta en la tesis de su inmortalidad. Tampoco olvidemos que esta idea surgió de la religión órfica con toda la carga mística y catártica que ella implicaba. “En esto no hay especulación; es el sentimiento ético y religioso de la independencia e indestructibilidad de la esencia del alma. En Platón se soldaron estas dos corrientes en una visible unidad. Esta unidad estaba basada, sin embargo, no en un real parentesco de sus elementos, sino en la maravillosa combinación de claridad racional y férvido anhelo religioso que era el alma de Platón”. JAEGER, W.: *Aristóteles*. pp.64-65.

¹²¹ *De anima*, 412 a.

¹²² *De anima*, 430 a.

absolutamente con este “algo de más divino e impasible”¹²³ que habita en el entendimiento humano y sería separable e independiente del cuerpo. De aquí la inevitable controversia medieval sobre el tema de la inmortalidad del *noûs*, lo cual implicaría de suyo la incredulidad en la inmortalidad del ‘alma entera’, o, dicho en términos cristianos y modernos, en la inmortalidad personal. Constatando lo dicho leemos en el *Protréptico*: “El hombre no tiene nada de divino o de sagrado, excepto la única cosa que merece la pena, cuanto hay en nosotros de *Noûs* y razón. Esto es lo único de cuanto tenemos que parece inmortal y divino”¹²⁴.

Si bien la intención final de Aristóteles fue comprender ontológicamente al alma del hombre concreto como un principio individual indisolublemente unido a un cuerpo como forma que determina una materia específica y ya apta para recibirla - lo que luego será la *individua substantia* que conformará la base metafísica para la formulación boeciana de la definición de persona -, no podía olvidar sus raíces platónicas: el *noûs* contempla y aprehende en las intuiciones intelectuales las verdades eternas¹²⁵. Mediante la distinción entre *psikhé* y *noûs* no hacía más que confirmar la antigua doctrina teológica. Es que el genio de la racionalidad griega no deja de dejarnos perplejos con esta temática tan discutida por la historia de la filosofía, justamente por hallarse inserta en esa instancia mítico-religiosa que constituye el ápice de ‘misticidad’ con que concluye sugestivamente muchas de sus aparentemente inconclusas conclusiones. ¿No será que aún nos resistimos a admitir, por nuestros cerrados esquemas mentales, lo más genuino del espíritu griego, la razón vital de su existencia, esto es, que su filosofía era sustentada, antes que nada, por un componente salvífico elemental, que buscaba dar ‘razones’ a las cuestiones más enigmáticas de la finitud humana y cósmica? Pero lo salvífico va inexorablemente ligado a lo místico, pues compete a la esencia de lo místico la aspiración del hombre a ser salvo. ¿Para qué la mística si ella no fuera camino de salvación destinado al encuentro con el Otro divino que funda la existencia del hombre y por ende la salva rescatándola del sinsentido y la nada? Otra relación crucial para nuestro abordaje que desarrollaremos oportunamente. Occidente, pues, concibió y gestó la filosofía pero la escribió en moldes griegos, moldes acuñados bajo la impronta de sendas palabras generatrices, *mythos* y *logos*, que en aquella prístina epifanía difícilmente dejaran de coimplicarse.

¹²³ *De anima*, 408 b.

¹²⁴ *Protréptico*, frg. 61.

¹²⁵ Cabe aquí aclarar que el *noûs* del *De anima* comporta la ya claramente insinuada doctrina de los dos entendimientos, pasivo o *pathetikós* y activo o *katá dynamin* siendo éste, el activo, el *noûs*, el principio intelectual capaz de intuir o ‘ver’ las esencias universales. Cfr. *De anima*, 430 a.

2.3. *Mythos* y *logos*, custodios de la palabra

Son éstas dos palabras que a su vez denotan dos modos, distintos pero complementarios, de entender el alcance profundo del término ‘palabra’. *Mythos* y *logos* advienen al lenguaje, y por tanto al pensar, como los custodios de la palabra, aunque luego la historia del pensamiento, urdida desde el cruce de caminos de la religión, la ciencia y la filosofía, se encargara de burlar esa custodia hasta la pérdida casi total de dicho tutelaje, hoy desgarrado en múltiples jirones, distorsionados y distorsionantes de aquella primerísima y raigal hermenéutica. Si en Homero, Hesíodo, Parménides y Platón *mythos* (del verbo griego *mytheomai*, decir) significó principalmente palabra¹²⁶, es asimismo válida la significación derivada de su otra vertiente etimológica, deviniente de la misma raíz del verbo *múein*, al que hemos aludido reiteradamente. Recordemos que el *múein* implica el cerrar los ojos o la boca ante la contemplación de algo no claramente penetrable por la mirada humana. Añadiendo el ‘abrir’ que enfatiza lo dicho, aclara Disandro que “abrir y cerrar los ojos, el *muein* helénico, implica pues una cierta experiencia de esa realidad, que comporta, progresivamente, una cierta posesión de lo que la realidad sea”¹²⁷. De ahí que lo etimológico nos lleva a constatar la íntima vinculación entre *mythos*, *mysterion* y *mystikos*, emergentes de la raíz griega *mu*-¹²⁸, tres palabras cruciales cuyo despejo constituye una de las andaduras de nuestra tesis. Las tres remiten a lo que se oculta, pero para ser revelado. Es por ello el mito la región de la ambivalencia elemental, el ámbito de la presencia ocultante-revelante. Mas ¿cómo conciliar ambos significados: el textual del término ‘palabra’ con su trasfondo etimológico? Habría que convenir, al menos provisionalmente, que el *mythos* es palabra o un modo de la palabra humana, en tanto vínculo entre una realidad que envuelve al hombre proferente imponiéndosele y el acto de contemplación de la misma en un ‘abrir y cerrar los ojos o la mente’.

Empero no olvidemos que en ese proferir mítico, el hombre dice, relata o proclama aquellas realidades que acontecieron en el origen de los tiempos; cuenta una historia sagrada que equivale al revelar lo velado en un misterio, pues sus personajes son dioses o héroes civilizadores. Recordando las ya clásicas palabras de Mircea Eliade, “el mito es, pues, la historia de lo acontecido *in illo tempore*, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del Tiempo. ‘Decir’ un mito consiste en proclamar lo que acaeció *ab origine*. Una vez ‘dicho’, es

¹²⁶ Cfr. DISANDRO, C.: op. cit., pp.23-26.

¹²⁷ Ibid., p.24.

¹²⁸ También en lengua indogermánica, *mouth* y *Mund* remiten a la raíz *mu*-.

decir, 'revelado', el mito pasa a ser verdad apodíctica: fundamenta la verdad absoluta"¹²⁹. Y esa verdad es absoluta (*ab-solutus*, suelto de todo condicionamiento) porque se basa en la confianza (*cum fidei*), también absoluta, que el pensar mítico funda. El mito es así la proto-respuesta humana ante la presencia del misterio insondable de lo Otro presentido, del cosmos y de sí mismo, cuyo correlato antropológico es la natural y estructural condición religiosa-religante del hombre. "El lenguaje mítico coloca así al hombre frente al arcano, le abre perspectivas que lo liberan de la inmanencia, le presenta 'realidades' ideales o actualidades transcendentales - de significación e importancia vitales - que exceden el ámbito de su mundo natural. ¡Tantos mitos llenos de belleza calan en las profundidades - o alturas - a las cuales no alcanza la *ratio* y sus estructuras conceptuales!"¹³⁰

Mas la *ratio* no es el *logos*, como veremos, a pesar de ser ella su equivalente latino ya degradado en su sentido. También la palabra *logos* - casi lo mismo que la palabra mito - carga sobre sus espaldas los al menos veinticinco siglos de su pesada herencia. ¿Cómo recuperar su sentido eterno? ¿Cómo dejarnos interpelar hoy - tardomodernos sospechantes y decepcionados de toda racionalidad o, por lo contrario, modernos en exceso por hacer de la logo-latría un fundamentalismo más - por aquel *logos*-palabra primordial que convivía sin tapujos con el *mythos*-palabra en exquisito contrapunto? ¿Quién hubiera sospechado en aquel olímpico reinado del divino *logos* su hoy ya viejo extravío? Si desde el oscuro Heráclito - precedido ciertamente por el hesiódico y mitológico Prometeo - portó el *logos* la estirpe del fuego, ¿cómo no intuir su trama sutil, armonía de contrarios, calor abrasador que todo lo pervade?

Pues bien, decir *logos* entrañó para los helenos no sólo su nítido sentido etimológico de palabra, lo proferido - de *légein*, decir, hablar, proferir -, sino específicamente un acto de selección de lo proferido en tanto y en cuanto "lo que la palabra profiere, por lo común está tomado de una corriente anímica o psíquica muy compleja. No todo lo que se incluya en esa corriente está expresado en el lenguaje: la *palabra* sería el resultado de una selección en tal contexto"¹³¹. Ahora bien, en tal selección radicaría para nosotros la paradójica complejidad del *logos* pues por ella la misma archipalabra - *logos* - contiene, según la intensidad de la función lógica expresada, tanto la *ratio* como el mito, tanto el concepto como el símbolo. Esto no es blasfemar contra la razón, sino todo lo contrario: reverenciar y

¹²⁹ ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Guadarrama. Barcelona, 1979. pp.84-85.

¹³⁰ WAGNER DE REYNA, A.: *La poca fe*. Ed. ISPEC. Lima, 1993. pp.62-63.

¹³¹ DISANDRO, C.: op. cit., p. 26.

respetar su sentido original, aquél en el cual, al modo del fuego, se cobija la referencia esencial a ambas instancias cognoscitivas, no contradictorias ni antagónicas sino, en todo caso, contrarias y complementarias¹³², línea sutil que separa mito de *ratio* pero que comporta la cualificación del mismísimo eje del pensar, nada menos que el *logos*. “En su prístino sentido: comunicación; siempre a la vez lo uno y lo otro, razón y mito. Por ello el extremarse hacia uno de los contrarios - la racionalidad absoluta y el mito irracional - lleva al desvarío, al fracaso apofántico, a la implosión del comunicar”¹³³.

No creemos desvariar afirmando la convicción profunda de que si en la historia del *logos* hubo tránsito - ya excediéndonos del reducto griego -, no fue precisamente del mito al *logos*, que lo contiene, sino del mito a su ridiculización irracional y del *logos* a su racionalización reductiva o a su mitologización destructiva. Y todo ello debido, no al gran olvido del ser que denunciaba Heidegger, sino al olvido nefasto de la función primigenia del *logos*, la *apóphansis*¹³⁴ que denota el ‘hacer aparecer algo así como es’, función del *logos* como habla que ha explicado Aristóteles llamándola *apophaineszai*¹³⁵. El *logos* no sólo demuestra (atributo específico de la *ratio*) sino que muestra, ostenta, ofrece muestras de aquello que transmite por una cierta homogeneidad con lo mostrado, por participar en su esencia. Tal participación fundada en la famosa doctrina de la semejanza es lo que Platón llamó *méthexis*: coincidencia del símbolo con lo simbolizado, de la cosa con la idea¹³⁶. Así las palabras, al igual que las parábolas (de *para-ballein*, tirar al lado) que proceden por semejanza: no para dar en el blanco exacto sino apuntando a lo cercano, a lo semejante, que descubre aproximativamente el sentido de lo que expresan o simbolizan. De ahí también la metáfora que, a través de la imagen que sugiere, se vale de la aproximación por semejanza. Del mismo modo proceden los mitos y fábulas que asimilan (gracias al símil) la realidad que no puede ser subsumida en un concepto. ¡Qué sería del lenguaje si intentáramos hablar sin metáforas! Un absurdo que contradiría la naturaleza menos cuestionable

¹³² Esta prístina visión del *logos*, que está en concordancia indudable con nuestra *estructura mentis* y es muy anterior a la moderna reconstrucción reduccionista de la racionalidad, vuelve a ser retomada por Miguel de Unamuno, pensador que impulsa una dura crítica contra la ‘razón racionante’. Véanse en especial estas obras: UNAMUNO, M. DE: *En torno al casticismo*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1964; y *Del sentimiento trágico de la vida*. op. cit.

¹³³ WAGNER DE REYNA, A.: op. cit., p.59.

¹³⁴ De *apofaino*, hacer ver, mostrar, exhibir, explicarse, darse a conocer.

¹³⁵ Cfr. *De interpretatione*, caps. 1-6. Digna de leerse es esta aclaración de Heidegger: “El *logos* permite ver algo (*phaineszai*), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla o a los que hablan unos con otros. El habla ‘permite ver’ *apó...*, partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (*apóphansis*), si es genuina, debe sacarse *lo que se habla de* aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del *logos* como *apóphansis*”. *El Ser y el Tiempo*. § 7, B.

¹³⁶ Cfr. *Banquete*, XXIX, 211 b; *Fedón*, XLIX, 100; *Parménides*, VI, 132.

de la mente humana, a saber: que ella es tanto lógica y epistemológica, cuanto mítica, poética y profética.

Baste recordar aquí, a simple modo de ejemplo, la simbiótica relación que establece Platón entre mito y *logos*, al punto tal que muchas veces el relato mítico aparece como un '*logos*' que impregna de sentido y persuasión aquello que se quiere expresar¹³⁷. Así, en el último párrafo de la República, luego de haber presentado en imágenes míticas al destino que aguarda a las almas después de la muerte y de haber bebido del río del olvido, el Leteo, Platón exhorta a asentir el mito y seguirlo:

“Y es así, Glaucón, como no se perdió ese mito y se salvó del olvido, y si le damos crédito puede salvarnos a nosotros mismos, porque pasaremos felizmente el río del Leteo y no mancillaremos nuestra alma. Por lo tanto, si me prestas fe, reconociendo que el alma es inmortal y capaz de todos los males como de todos los bienes, marcharemos siempre por el camino que conduce a lo alto”¹³⁸.

El mito persuade, compromete, colabora con el *logos* aproximando al oyente al sentido vertido en la verdad de-velada (*a-létheia*), mostrándosela como semejanza y urgiéndolo por ello a prestarle su fe, a confiar (*pisteúein*) en él. Es menester, pues, situar al mito en la órbita universal del sentido que co-labora con el *logos*, con la racionalidad entendida en sentido amplio, porque colocarse fuera del círculo de la justificación argumentativa o la conceptualización estricta, no equivale a salirse de la razón. Como ha dicho con acierto José María Mardones, “no es el pensamiento discursivo el modo del sentido, sino el metafórico, evocativo, narrativo donde la alusión, la parábola, la paradoja tienen un puesto privilegiado. Las cuestiones totalizantes y radicales exigen el uso del símbolo vinculado al *logos*”¹³⁹.

Aunque por distintas geografías y aires, *mythos* y *logos* han seducido siempre al hombre de manera intermitente y lo seguirán haciendo, pues ellos habitan - y por ende también configuran - las estructuras más recónditas de la conciencia humana. Así las cosas, más que un tránsito de uno en el otro, es necesario ver en esta pareja dialéctica un mutuo transitar, transitivo y transigente a la vez, que hunde sus raíces en la historia humana buscando 'dar sentido', 'dar razones' de aquello insondable que, quizás, para mostrarse en plenitud sólo pida más vida, más confianza, más razón cordial, más racionalidad cálida. Hubo

¹³⁷ Nos remitimos para este tema al interesante artículo “Mito y persuasión en Platón” de Ramón Cornavaca, in *Phrónesis*, Año I, Nros. 1-2. Ed. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, 1984. pp.61-67.

¹³⁸ *Rep.* 10, 621b 8ss.

¹³⁹ MARDONES, J. M.: *El retorno del mito*. Ed. Síntesis. Madrid, 2000. p.90.

entonces, en aquel cruce de fronteras entre Atenas y Jerusalén, que agapeizar el *logos*¹⁴⁰ griego convirtiéndolo en *Logos* cristiano.

2.4. La Revelación. Hacia la mística del *Logos* agapeizado

¡Agapeizar el *logos*! Un *Logos* transido de amor: tal fue el resultado de la Revelación en orden a la singular historia de la racionalidad. Desde Moisés hasta San Juan Bautista, coronada en todo su esplendor por la encarnación del Verbo en la figura de Jesús, la Revelación subsume la epifanía de la Palabra divina como plena comunicación de ser, como aquel *logos* que es *hesed-emet* (como hemos señalado *ut supra*), donante de confianza y fidelidad inenarrables hacia el hombre. Es el *logos* hecho *ágape*, puro amor desinteresado, amor gratuito de Dios que se integra y concreta en el *mysterium fidei*¹⁴¹. “En la Revelación, obra de Amor divino, es comunicada la verdad - ser - del *Logos* divino como Palabra, que por la Encarnación asume la contingencia humana en la Persona de Cristo. Por esta acción comunicativa, inefable y polimórfica, de Dios, el misterio, conservando su recatada intimidad, deja de ser ‘secreto’; lo ‘reservado’ es develado (revelado); lo esotérico se vuelve exotérico, público, y con ello penetramos en Su ámbito: el *mysterium fidei* nos acoge en la comunicación de Dios”¹⁴².

“Cerca de ti está la Palabra, en tu boca y en tu corazón...”¹⁴³

Es el *Logos* amoroso y esperanzado, Dios-Persona, que conmueve al hombre en su integridad, en sus más íntimos repliegues espirituales, estableciendo con él una relación personal, dialogante, amical: es pura inundación de Amor. El

¹⁴⁰ Seguimos aquí los innovadores desarrollos de Carlos Díaz en su apuesta filosófica por una ‘razón cálida’ vertida en toda su obra, pero especialmente nos remitimos a *Apología de la fe inteligente* (Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998), *De la razón dialógica a la razón profética* (Ed. Madre Tierra, Móstoles, 1991) y *Filosofía de la razón cálida* (Ed. Mounier Argentina, Córdoba, 2005).

¹⁴¹ Cabe aquí preguntarnos: ¿acaso el ‘*ágape*’ no fue griego, aquel máximo amor narrado por Platón en su famoso *Banquete*? Habría mucho que decir al respecto, pero, como respuesta certera y acotada a nuestros fines, van estas reflexiones del teólogo Louis Bouyer: “Es, desde luego, exacto que el ‘amor de Dios’ que la humanidad sin Cristo pudo conocer, en la antigua Grecia principalmente, por alto que se eleve, sigue siendo un amor hecho de deseo y, por tanto, un amor del hombre a Dios, y no de Dios a sus criaturas. Y, sobre todo, nada más cierto que el hecho de que el ‘amor de Dios’ de que habla el Nuevo Testamento es, por el contrario, el amor con que Dios ama, con que ama Él a todos los seres, a todas las criaturas y hasta los pecadores más indignos: amor hecho no de deseo, sino de generosidad, amor creador y salvador, amor que da su vida hasta morir en la cruz”. (*Introducción a la vida espiritual. Manual de teología ascética y mística*. Ed. Herder. Barcelona, 1964. p.337.)

¹⁴² WAGNER DE REYNA, A.: op. cit., pp.66-67.

¹⁴³ Rm 10, 8.

amor, comunicando y dialogando en la Palabra, trasciende el mero horizonte del mito transformándolo en misterio, en acontecimiento único, rebasando con ello tanto las fronteras de la inmanencia mítica como la perplejidad a-cordial de la racionalidad fría. El misterio es así revelado, mas no para pasar a ser un mero objeto intencional de la intelección numinosa sino para ser vivido, amado y sufrido. Lo más egregio del mito debe morir, anonadarse, ahogarse, para dar paso a su *plus ultra*, la revelación, suprema realización de su sentido. “El mito se quema al sublimarse en la fe”¹⁴⁴.

Muy lejos de nuestro propósito el analogar este anonadarse del mito con el famoso programa desmitologizador propuesto por el teólogo Rudolf Bultmann que, vale recordar aquí, supuso una interpretación de los textos sagrados que disuelve en una hermenéutica existencial las doctrinas básicas del cristianismo (encarnación, muerte, resurrección, segunda venida de Cristo, etc.). Su conclusión final es que el mito en que aparece envuelto el evangelio nos presenta una versión desfigurada y manipulada de Jesús. Razón por la cual sólo hay que rescatar del mito su *kerigma*, palabra divina transmitida al hombre, que éste aceptará con tal de que sea desmitologizada¹⁴⁵. Al respecto opina José María Mardones: “La pretensión y esfuerzo no dejaron de producir buenos frutos de teología y formulación ‘existencial’. Pero - hoy somos más conscientes de este hecho -, se sustituyó una interpretación con un trasfondo mítico por otro. La desmitologización siempre produce una remitologización. (...) Pero también crece la convicción de no poder evitar la referencia simbólica y la formulación narrativa de unos contenidos que, si se pretenden expresar mediante la explicación ‘logo-lógica’, o de la ‘lógica científica’, son sencillamente liquidados”¹⁴⁶. En el mismo rumbo van estas acertadas palabras de Carlos Díaz sobre el desmitificar remitificador: “al parecer, ahora todo ha de ser reputado mito, y el desmitificante que sustituya al desmitificado será a su vez desmitificado por un nuevo mito presto a ser desmitificado; todo espera el turno de su venidera desmitificación, y lo único que se

¹⁴⁴ WAGNER DE REYNA, A.: op. cit., p.67.

¹⁴⁵ Desde una perspectiva de exégesis bíblica y sin pretender restarle relevancia a la revolución teológica que implicó la hermenéutica de Bultmann -la *formgeschichtliche Methode*-, vale para nuestro acotado propósito este texto de Pierre Grelot: “La crítica permite comprender en qué condiciones se operó la mitificación primitiva del mensaje, pero no puede suplir en el exegeta la decisión de fe por la que él reconoce en este mensaje la palabra misma de Dios. Habiendo entrado él mismo en la fe, puede luego realizar conjuntamente una interpretación existencial de la Escritura que haga patente su mensaje desmitificado, y una interpretación cristiana de la existencia humana, comprendida ahora ya en la perspectiva de la salvación anunciada”. GRELOT, P.: *La Biblia, palabra de Dios*. Ed. Herder. Barcelona, 1968. p.275.

¹⁴⁶ MARDONES, J. M.: op. cit., pp.158-159.

mitifica y remitifica mientras tanto son las industrias del desmitificar-remitificar mismo”¹⁴⁷.

¿A dónde conducirá este incesante e intermitente girar sobre sí mismo del mito si no se sublima a sí mismo dialécticamente, anonadándose primero ante la fe, y superándose luego en la mística, el verdadero camino del amor divino? Pues no sólo “necesitamos de la evocación, la sugerencia, el sentido totalizante, coimplicativo”¹⁴⁸ que colma el mito, sino también, y fundamentalmente, estamos vocados a la vivencia mística que plenifica y eleva nuestro mero trascender ontológico en auténtico encuentro con el Dios vivo. Aunque reiterativos, vale redargüir aquí que la gran corriente mística cristiana va más allá del simbolismo de un discurso que busca apresar la curiosidad del hecho místico, porque ella desborda el horizonte mítico-simbólico fundamentando una relación de encuentro personal entre Dios y el hombre en donde, para los místicos, se produce verdaderamente la unión entre lo conocido/amado y lo cognoscente/amante. “Ambas funciones devienen recíprocas (el cognoscente por ser amante es también amado, y por lo tanto conocido), y Dios queda involucrado - en la intimidad y conciencia del creyente - en el comercio lógico y amoroso que obra la Revelación aceptada. La unidad - en cuanto puede haberla entre lo Absoluto y lo contingente - rompe así todos los cauces humanos”¹⁴⁹.

Es la mística del *Logos* agapeizado y personalizado que entabla una vinculación ‘vívida’ entre el *Tú* divino, el Cristo que es *Logos* encarnado, y los innumerables *tú* humanos que le responden en libertad y desde la fe - por eso son ‘fieles’ - y le co-responden en el amor - por eso están llamados a ser ‘místicos’. Desde esta vivencia del *Logos* agapeizado y desde este horizonte de confluencias entre ambas místicas, la griega y la cristiana, surgen en los primeros siglos de la cristiandad las figuras de la mística occidental que marcaron a fuego el derrotero que el águila de San Juan propició, en vuelo itinerante y accidentado, hasta nuestros días. Vayamos, pues, a la primera de ellas, a Dionisio Areopagita, sin cuya impronta de mística hecha teología difícilmente el Occidente cristiano hubiera sido el mismo.

2.5. Dionisio Areopagita: un místico cristiano con aires de helenidad

¹⁴⁷ DÍAZ, C.: *Como Dios manda*. Ed. Imdosoc. México, 1996. p.106.

¹⁴⁸ MARDONES, J. M.: op. cit. p.159.

¹⁴⁹ WAGNER DE REYNA, A.: op. cit. p.68.

Para aquellos primeros Padres de la Iglesia, la helenidad se respiraba en el aire. El mundo de la cultura grecorromana en su riqueza y complejidad empapaba cuanta palabra pudiera decirse desde el hontanar cristiano. ¿Cómo hubiera podido el *Logos* revelado evitar el *logos* develado y aposentado en el decir representativo y conceptual de aquella realidad epocal? Al igual que Pablo de Tarso que supo incardinar la buena nueva del Evangelio polemizando con los sabios de la época y filósofos helénicos post-aristotélicos, muestra de lo cual fue su célebre Discurso ante el Aerópago (*Hch* 17), también Dionisio, pseudo o no¹⁵⁰, tuvo que habérselas con su innegable raíz neoplatónica en compenetración con la mismísima tradición patrística. ¡Y cuál no sería su punto de confluencia sino el acendrado acervo místico que le llega por Plotino y ensalza con la tinta de las Sagradas Escrituras! Casi no hay en Occidente tratado tan corto y con tal larga influencia como su *Teología Mística*, que así comienza:

“Trinidad supraesencial,
Sumo Dios,
Suprema Bondad,
guardián de la sabiduría divina de los cristianos,
condúcenos a la más desconocida, la más luminosa,
la más alta cumbre de las Escrituras místicas;
allí están ocultos, bajo las tinieblas más que luminosas
del silencio que revela los secretos¹⁵¹,
los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología,
que resplandecientes desbordan su abundante luz
en medio de las más negras tinieblas
y en ese lugar totalmente intangible e invisible
inundan de hermosísimos fulgores
a las mentes deslumbradas”¹⁵².

Es ésta una obra de guía espiritual - como tantas de aquella primera espiritualidad cristiana - en donde Dionisio instruye a su discípulo Timoteo sobre cómo entrar en el vacío, la nada, el silencio para alcanzar a Dios, el misterio de los

¹⁵⁰ Ha escrito al respecto Hans Urs von Balthasar, sin lugar a dudas uno de los mayores teólogos del siglo XX: “¿Fue Dionisio un falsario? ¿Y se le perjudica en algo mostrando que no fue el converso y alumno de Pablo, ni tuvo relación epistolar con el apóstol Juan, con Tito y Policarpo, ni asistió a la muerte de María, ni envió sus escritos a Timoteo, ni fue testigo del oscurecimiento solar en Heliópolis de Egipto, cuando la muerte de Cristo? ¿Se le enseña algo nuevo a este monje sirio de alrededor del año 500, demostrándole que no es el converso del discurso del Areópago del año 50? ¿O es que no se despliega todo el fenómeno a otro nivel? (...) ¿Acaso hubiera podido decir más de lo que dijo su obra?” (*Gloria. Una estética teológica*. Ed. Encuentro, Madrid, 1986. Vol.II, pp.149-150). A cuyo respecto comenta Carlos Díaz: “En realidad ¿qué importa la parafernalia del *pseudo* y de los pseudónimos, cuando - como en el caso de Kierkegaard - lo que vale es lo profundo, la rica y fresca corriente subterránea que aflora permanentemente?” *Entre Atenas y Jerusalén*, p.63.

¹⁵¹ Cfr. *Ex* 20, 21; *Dt* 4, 11; 5, 22; 2 *Sam* 22,10; *Re* 8, 12,53; 2 *Crón* 6, 1; *Sal* 17, 10; 96, 2; *Sir* 45, 5.

¹⁵² *Mystica Theologia*. C.1. *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Ed. BAC. Madrid, 1990.

misterios que supera a cuanto podamos conocer. Juiciosamente se conjugan en este texto lo apofático - de *apófemi*, negar - y lo catafático - de *katáfemi*, afirmar -, pues si bien el 'Sumo Dios' aparece como el insondable y el inefable, al mismo tiempo se sabe por la fe que alude al Dios trinitario que da la gracia para viajar en la vida. Saber y no saber, ensamble perfecto de la vía mística que penetra en lo insondable a través del ya aludido vacío del no saber. Asimismo, en Dionisio se equilibra magistralmente la *Teología Mística*, apofática y negativa, con sus otras obras, *Los nombres de Dios* y *La jerarquía celestial* en especial, de carácter eminentemente catafático y afirmativo. No todo en él es oscuridad, sino que su enfoque está cuidadosamente pensado y compensado por la luz de lo litúrgico, escritural y eclesial. "Mientras que el marco es neoplatónico y existe la posibilidad de que fuera discípulo de Proclo, nunca cita explícitamente ninguna fuente pagana (aunque leyendo entre líneas se pueden encontrar alusiones al *Timeo* y al *Simposio* de Platón y a los neoplatónicos), y en su opinión los griegos no eran maestros autorizados"¹⁵³. Sirva este texto para mostrar que teólogos de la calidad de Louis Bouyer han insistido hasta el cansancio en la originalidad de la mística cristiana prenotada por Dionisio arguyendo que de ninguna manera aparece ésta como un elemento importado del neoplatonismo¹⁵⁴. La disputa contra la teología mística, la 'lepra pagana' que había contaminado al cristianismo, llevó a actitudes extremas como el considerar particularmente 'perniciosas' las obras de Dionisio Aeropagita. ¿No fue acaso el mismo Lutero quien lo atacó diciendo que sus libros eran pura 'cháchara', peste que 'plotiniza más que cristianiza'?¹⁵⁵ ¿No era Dionisio, decían, un neoplatónico enmascarado de cristiano que distorsionaba el verdadero espíritu bíblico introduciendo un éxtasis propio de las religiones místicas griegas?¹⁵⁶ Por lo demás, en nuestro estudio de las fuentes bíblicas hemos puesto suficientemente de relieve la absoluta independencia y originalidad de su regio trasfondo místico. Lo

¹⁵³ JOHNSTON, W.: *Teología Mística*. p.48.

¹⁵⁴ Información precisa sobre esta cuestión puede verse en la obra de BOUYER, L.: *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. Dominic O'Meara, State University of New York Press. Albany, 1982.

¹⁵⁵ No deja de asombrarnos la similitud de contenidos entre los escritos místicos dionisianos y los neoplotinianos, un ejemplo de lo cual es este místico texto de Plotino, padre del neoplatonismo, que nos place traer aquí: "Por si alguno no ha alcanzado ese espectáculo, si su alma no se ha percatado del esplendor de allá ni ha experimentado ni recibido esa especie de experiencia amorosa, resultante de la visión, del amante reposando en el amado, porque recibió, sí, una luz verdadera y revistió de luz toda su alma gracias a un mayor acercamiento, pero todavía estaba muy cargado de cosas que obstaculizaban la contemplación como para mantenerse en la cima y ha llegado a la cima no a solas, sino llevando consigo algo que lo separa de aquél o porque todavía no ha sido reducido a unidad..." (*Enéadas*, VI, 9,4) ¿No será que en verdad la disputa es estéril toda vez que comprobamos que ambos lenguajes místicos beben de un mismo manantial, que es la natural - o sobrenatural - apetencia de lo divino en que se baña el *homo religiosus*, más allá de las particularidades de cada religión mas no por ello disolviéndolas?

¹⁵⁶ Cfr. JOHNSTON, W.: *Teología Mística. La ciencia del amor*. pp.43-44.

cual no obsta para reconocer que el vuelo heleno hizo de las suyas, no sólo en Dionisio sino en la Escuela Alejandrina, con Clemente y Orígenes a la cabeza, y en la escuela de Oriente con los grandes maestros de contemplación como fueron Evagrio, Gregorio de Nisa, Diadoco de Ponto, Gregorio Nacianceno, etc.

En la misma línea argumentativa van estas palabras de Von Balthasar elogiando la cristiandad de Dionisio pero a su vez reconociendo su enclave en la supratemporalidad del lenguaje místico:

“La ahistoricidad consciente de la teología dionisiana en un pensador tan hondamente creyente, que afirma además beber su saber en la Escritura, representa un problema en apariencia y, en realidad, una intención clara y formal de no seguir con el pensamiento la historia bíblica de la salvación, y de contemplar más bien desde la *theoria* atemporal la efusión substancialmente atemporal y sólo limitadamente temporal del Dios eternamente bueno o, como Dionisio no se cansa de repetir, de celebrarla. (...) Para ser verdadera, la palabra dirigida al exterior tiene que incluir la paz divina. En otros términos, la liturgia teológica debe ser esencialmente contemplativa. El fin de la liturgia sacramental consiste en la actuación espiritual de lo que se celebra en símbolos, *ut quae sollemni celebramus officio, purificatae mentis intelligentia consequamur*, pero la intuición espiritual es ‘más oculta y unitiva y transformadora’. Por tanto, la teología ha de evitar la pretensión de explicar las cosas hasta el infinito, para no perder la simetría con la palabra exclusiva, justo como Dionisio se preocupa - en sus tratados breves - de la simetría de la expresión y de respetar en silencio lo escondido de Dios que nos sobrepasa”¹⁵⁷.

Es justamente ‘lo escondido de Dios que nos sobrepasa’ lo que lleva a Dionisio a ‘inventar’ de algún modo el modelo de viaje místico que signará el decurso del misticismo en Occidente y a inaugurar un modo de hacer teología propiamente mística por medio de la *apófasis* y el silencio, que no hacen más que reconocer la limitación infinita de la palabra humana, por ser ella eminentemente ‘afable’, cordial con la realidad finita, frente a lo ‘inefable’ que porta el misterio infinito del Dios-Persona. Por ello y en definitiva, todo conocimiento de Dios resulta ser *synkatábasis*, abajamiento, concesión. En la misma línea de la palabra apofática de Dionisio y en la misma estela inaugural que abre camino al estilo literario de los grandes místicos, va este *Himno* de Gregorio Nacianceno que nos place traer a la memoria:

“¡Más allá de todo! ¿Cómo podría yo alabarte de otro modo?
¿Cómo podrá enaltecerte una palabra,
si tú eres indecible en toda palabra?
¿Cómo podrá abarcarte una inteligencia,
si tú eres inaprehensible a toda inteligencia?

¹⁵⁷ VON BALTHASAR, H.U.: *Gloria*, II, p.154 y pp. 172-173.

Innombrado tú solo: pues creaste toda denominación.
 Desconocido tú solo: pues tú creaste toda inteligencia.
 Todo, lo que habla y lo que no puede hablar, te alaba.
 Todo, lo que entiende y lo que no puede entender, te honra.
 Pues las peticiones comunes, los ayos comunes todos,
 se dirigen a ti. A ti te implora todo.
 Viendo tus signos ¡todo te canta un himno silencioso!
 En ti solo permanece todo, hacia ti confluye todo. (...)
 Tú eres la meta de todo, y uno, y todo, y nadie,
 no siendo uno, ni todo.
 ¿Cómo te llamaré, único innombrado?
 ¿Qué inteligencia celestial llega hasta ti,
 velado tras las nubes? ¡Seme propicio!
 ¡Más allá de todo! ¿Cómo podré alabarte de otra manera?"¹⁵⁸

Así pues, para entrar en sintonía con esta misma inefabilidad, Dionisio instruye a su discípulo Timoteo a renunciar a todo pensamiento, a toda razón, a toda palabra, para penetrar en la oscuridad divina de la suprema sabiduría. No es otro el principio del abandono místico. Sigamos ahora escuchando a Dionisio:

“En efecto, si te enajenas puramente de ti mismo y de todas las cosas con enajenación libre y absoluta, habiendo dejado todo y libre de todo serás elevado hasta el rayo supraesencial de las divinas tinieblas”¹⁵⁹.

“Y solamente entonces se ve libre de esas cosas vistas y también de las que ven, y penetra en las tinieblas realmente misteriosas del no-saber, y allí cierra los ojos a todas las percepciones cognitivas y se abisma en lo totalmente incomprensible e invisible, abandonando por completo en el que está más allá de todo y es de nadie, ni de sí mismo ni de otro, pero renunciando a todo conocimiento, queda unido en la parte más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible y por el hecho de no conocer nada, entiende por encima de toda inteligencia”¹⁶⁰.

Es el éxtasis de la unión entre el hombre y Dios que se produce tras el despojo de lo otro y de sí mismo y que pasará a la tradición mística cristiana como uno de los momentos centrales de la vía ascendente y contemplativa. Momento clave para la comprensión del hecho místico, pero al mismo tiempo lleno de controversias. Según el desconocido autor de *La nube del no saber*, que traduce al inglés y comenta a Dionisio, nada entenderíamos de él sin la perspectiva del amor, del místico enamorado de Dios. El contemplativo lo deja todo por amor o, mejor aún, por la sabiduría que es amor y el amor que es sabiduría. En definitiva, Dionisio no hace más que confirmar y trasuntar desde el recién inaugurado horizonte greco-

¹⁵⁸ *Himno*. Citado por Carlos Díaz en *Preguntarse por Dios es razonable. (Ensayo de Teodicea)*. Ed. Encuentro. Madrid, 1989. p.188.

¹⁵⁹ *Mystica Theologia*, C. 1.

¹⁶⁰ *Ibid.*, C. 2.

judeo-cristiano toda la riqueza mística emanada de ambas fuentes. Comentando a Pablo de Tarso, refleja Dionisio en este vibrante texto de *Los nombres de Dios* el caudal de su amor arrebatado:

“Por eso, el gran Pablo, arrebatado por su encendido amor a Dios y preso de poder extático, dijo estas palabras inspiradas: ‘Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí’. Pablo estaba realmente enamorado, pues, como él dice, salía de sí mismo por estar en Dios. No contaba más con su propia vida, sino con la de Aquel de quien estaba enamorado”¹⁶¹.

Fue así como la mística posterior interpretó el éxtasis dionisiano pero de la mano del contexto del *Cantar de los Cantares*, éxtasis que encuentra su punto culminante en los esponsales espirituales entre el alma y Dios. Mas no se le pasó por alto a Dionisio esta sabia advertencia a Timoteo: “Vela para que nada de esto llegue a oídos de los que no están preparados”¹⁶². Pues, ciertamente, los grandes maestros de espiritualidad bien sabían que este ascenso en el abandono progresivo de todo, hasta de todo consuelo sensible y espiritual, no era apto para todos o, al menos, para todos en cualquier momento. Es más, si se nos permite un aviso adelantado, los peligros que conlleva una *kénosis* prematura fueron ya cantados en delicioso tenor en el poema místico por excelencia, el *Cantar de los Cantares*:

“No turbéis ni interrumpáis el sueño de mi amada antes de que ella quiera”¹⁶³.

Sumada a la exhuberancia con que Dionisio compone la vía del amor místico, hallamos en él la clave regia con que la mística hecha relato filosófico recorrerá los siglos venideros. ¿Puede Dios ser pensado o al menos nombrado? ¿Qué se puede decir de Él que no vierta en moldes antropomórficos todo su infranqueable misterio? Pues - Dionisio *dixit* - “es cosa sabida que los teólogos acostumbran a referirse a Dios con términos negativos para evitar darle el sentido limitado del lenguaje ordinario. (...) Al que tiene muchos motivos y nombres de alabanza le llama Inefable y Sin Nombre. Al que está presente a todas las cosas y en todas ellas se encuentra, de modo que pueda ser conocido a través de ellas, le llama el Inaccesible e ‘Insondable’. De este modo se dice también que el santo Apóstol (refiriéndose a Pablo) alaba a Dios por su ‘Locura’. Parece absurdo y

¹⁶¹ *Los nombres de Dios*, IV, 13.

¹⁶² *Mystica Theologia*, C. 2.

¹⁶³ *Ct* 3, 5.

extraño, pero nos enseña con eso la verdad inefable, superior a toda razón”¹⁶⁴. Toda esta rica y apofática terminología - inefable, sin nombre, inaccesible e insondable - no hace más que afirmar la sintonía con que la teología mística intenta rozar el misterio, la locura, lo absurdo, lo inasible de la divinidad, volcándose así en la mudez de la palabra. Porque si los conceptos enmudecen ante el amor humano, cuanto más ante el amor divino. Y en esto acuerdan filósofos y teólogos, ¡al menos en algo! ¿No dijo Ludwig Wittgenstein, el vienés mimado de la filosofía, que “de lo que no se puede hablar es necesario callar”¹⁶⁵? Y unas líneas antes, “lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico”¹⁶⁶.

El hombre conoce a Dios pero por un acto de amor, no por la evidencia racional. Como afirmó Dionisio desde su imperecedera andadura mística, el hombre imita a Dios en su más alto nombre¹⁶⁷, pero no accede a Él por inflación de argumentos. Ante el Dios Amor quedamos sumidos en el abismo de lo inexpresable. Sólo el lenguaje del amor puede colmar ese abismo. En la palabra irremplazable de Jean-Luc Marion: “A Dios no le alcanza más que quien en sí mismo barrena todo lo que no le conviene al amor; Dios, que no se da como Amor más que por amor, no puede alcanzarse más que en tanto se le recibe por amor; y recibirle por amor sólo le resulta posible a aquel que se da a él. Darse al amor, no darse a la evidencia”¹⁶⁸. Habrá pues que teologizar sin racionalizar, agapeizar sin desmitificar. ¡Singular reto nos impone el querer abrazar a Dios!

No es otra la herencia recibida de Dionisio Areopagita: una teología del amor hecha modelo de experiencia humana y mística que hundirá sus raíces en el suelo nutricio de los grandes maestros místicos de Occidente. Desde *La nube del no saber*, al maestro Eckhart, a san Juan de la Cruz, a Edith Stein, se lee en todos ellos su huella indeleble, aun cuando sus enseñanzas fueran purificadas, corregidas, ampliadas. Sin Dionisio, imposible concebir nuestro propio itinerario místico y más, imposible rehacer nuestro desvalido y agonizante decir filosófico ante Dios.

¹⁶⁴ *Los nombres de Dios*, VII, 1.

¹⁶⁵ *Tractatus*, 7.

¹⁶⁶ *Tractatus*, 6. 522.

¹⁶⁷ Cfr. *Los nombres de Dios*, XIII, 3.

¹⁶⁸ MARION, J. L.: *Prolegómenos a la Caridad*. Ed. Caparrós. Madrid, 1993. p.78.

I. 3. RACIONALIDAD Y MISTICISMO

3.1. Una historia conocida:

tras el *logos* derrotado, la mística bajo eclipse

Aquel maridaje cultural entre judíos y gentiles, hebreos y griegos, abrió el gran proceso histórico del diálogo y la inculturización. ¿No estamos precisamente hoy viviendo una réplica de aquel singular proceso? ¿No somos reiterativos, salvando el abismo de siglos, en nuestra búsqueda de lugares comunes en donde comulgar ideas, creencias y utopías? ¿No estamos hoy embarcados - al menos en las serias intenciones de muchos intelectuales - en la 'gran' búsqueda del 'gran' consenso sobre los grandes temas de la humanidad? Creemos que sí pero también que no hay recidivas inocentes en la historia, al menos desde el altar del olimpo filosófico. Culpas o causas las hubo y las hay, como se quiera mirar, por eso no admitamos la ceguera justificadora. ¿Sabremos decir por qué estamos donde estamos, es decir in-ciertos, tanto en el estadio de la racionalidad como en el de la fe? ¿Por qué tras mil años - siglos V a.C. al V d.C. aproximadamente - de convivencia armónica entre filosofía y espiritualidad, al ocaso del *logos* le sigue un adormecer de la mística que anticipa cual profecía viva al gran eclipse moderno de Dios? Y lo crucial, ¿por qué en plena posmodernidad, decapitados los macro-relatos metafísicos y religiosos, y bajo qué legalidad sigue la filosofía incursionando - por cierto con timidez y como quien pide permiso - en los ámbitos donde confluyen lo antropológico, lo místico y lo religioso?¹⁶⁹

Pues bien, subamos al tren de la historia de los filósofos y repasemos sus signos archiconocidos: los medievales con su eterna disputa *fides-ratio* aunque siempre bajo la supremacía del Dios-Persona fundamentante; los modernos poniendo a la razón en el banquillo de los acusados (empiristas) y al mismo tiempo en su trono triunfal (racionalistas), con un Dios garante de la verdad primero (Descartes) y de la moral después (Kant); finalmente secularizado (Hegel), destronado (Comte), asesinado (Nietzsche) y desmitificado (Marx) por el más acérrimo positivismo y el más desnortado nihilismo y todo ello en medio de una

¹⁶⁹ Un panorama de lo cual se vierte en MARDONES, J. M.: *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1999.

razón bajo sospecha, razón de la des-razón posmoderna que conduce al más puro des-concierto y des-acierto. Nos quedamos, en fin, desfondados, sin fundamento que nos funde y sin sentido al que acogernos. Sin Dios y sin razón, sin fundamento y sin sentido. He aquí el estado 'filosófico' de la cuestión, tal como lo reseñara Martin Heidegger en su célebre opúsculo *La frase de Nietzsche: "Dios a muerto"*, tan vigente hoy, o quizás más, como hace tantas décadas atrás. "La tierra como morada del hombre se ha desencadenado de su sol. El dominio de lo suprasensible existente en sí ya no está sobre el hombre como luz decisiva. Todo el horizonte se ha borrado. El todo de lo existente como tal, el mar, ha sido bebido por el hombre. Pues el hombre se ha sublevado en la yoidad del *ego cogito*. (...) Lo existente es absorbido, como objetivo, en la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no tiene luz propia"¹⁷⁰.

Hagamos entonces nuestra propia relectura: el horizonte, esto es, la historia de Dios, del fundamento, del sentido, del ser, ya no cabe duda, corre paralela a la historia del *logos*. Como lo expresara Max Scheler en su tiempo, repitiendo la lúcida certeza de Nietzsche, "es la 'razón' humana como función parcial (más tarde como 'criatura') del *divino logos* (la) que posee la fuerza de las ideas y (la) que produce constantemente el mundo y su ordenamiento"¹⁷¹. Es ésta la pauta de enlace que sujetó durante siglos a la razón en un fundamento divino, sea éste cual fuere, el motor inmóvil de Aristóteles, el Dios-Persona cristiano de Tomás de Aquino o el espíritu absoluto de Hegel. Empero, si la racionalidad post-hegeliana, ya tras clarísimo preámbulo de autonomía y desvinculada de sus fuentes¹⁷², huye despavorida de su filiación divina es porque tal huida se gestó mucho antes, en los trasfondos de la espiritualidad medieval, donde teología y filosofía hicieron estragos del impulso místico, desgarrando al *logos* primero y eclipsando a Dios mucho después. Fue así cómo dos poderosos factores sirvieron de punto de fuga para producir tal desmesurada huida. El uno se acuesta en los resquicios teóricos del *logos* aunque vitalizados por la historia misma, el otro en la historia de las prácticas de la espiritualidad humana aunque vertidas en moldes categoriales por filósofos y teólogos.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, M.: "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto". In *Caminos del bosque*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1960. p 216.

¹⁷¹ SCHELER, M.: *La idea del hombre y la historia*. Ed. La Pléyade. Buenos Aires, 1978. p. 26.

¹⁷² Cfr. TAYLOR, CH.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Ed. Paidós. Barcelona, 1996, principalmente capítulos 8 y 9, en donde explana Taylor con rigor su aserto de la 'razón desvinculada' de sus fuentes como prototípica de la racionalidad e identidad modernas.

3.1.1. Y el *logos* tenía razón

¿Por qué consideramos lícito hablar de un ‘*logos* derrotado’? Simplemente porque su reinado se sostuvo mientras el filósofo respetó su forma primigenia, su unidad positiva y fundante, abarcadora del concepto y del mito, tal como lo hemos desarrollado más arriba¹⁷³. Mientras subsistió ese equilibrio sutil entre lo lógico del *logos* y su contracara mítica, ningún enemigo pudo amenazar su imperio. Mientras la palabra-*logos* cobijó y resguardó a la palabra-*mythos*, aquella primera racionalidad pudo dar cuenta de lo que es dable demostrar y argumentar (dimensión del concepto) y también de lo que es apto sólo para ser mostrado por vía de la semejanza, de la parábola, de la metáfora, del símbolo (dimensión del mito). Cuando uno de los extremos del péndulo se sale de su eje, cuando el eje del pensar deja de comunicar dialécticamente ambos contrarios, mito y razón, el *logos* cae derrotado, herido de muerte. ¿No había comprendido acaso el meditante Heidegger que el pensar perdió su cauce al retirarse de su morada, el lenguaje, el *logos*, la casa del ser? “Pero - escribió en *Carta sobre el humanismo* - ¿qué acontece con la mediación relativa al ser mismo, esto es: con el pensar que piensa la verdad del ser? Sólo este pensar toca la original esencia del *logos* (...) Pensar contra la Lógica no significa quebrar lanzas en favor de lo ilógico, sino solamente esto: repensar el *logos* y su esencia tal cual apareció en la temprana edad del pensar”¹⁷⁴. Larguísimo sería exponer aquí los modos en que el *logos* fuera perdiendo su esencia original, primero en manos de la lógica aristotélica, luego de la ratio medieval y por último de la moderna razón procedimental urdida desde el subjetivismo del *ego cogito* cartesiano. Hoy asistimos al espectáculo de la razón multisémica, a la multipluralidad de sentidos, y por ende in-significantes, en que aquel *logos* primigenio se halla desgarrado; de ahí la abundancia de ‘razones’: analítica, dialéctica, práctica, lógica, instrumental, estructural, procedimental, etc.¹⁷⁵ Y todo ello enmarañado desde el plexo antropológico que desde los griegos a nuestros días intenta comprender la estructura profunda de las facultades humanas¹⁷⁶: ¿cómo separar la historia del *logos* de la historia del *homo*, la historia

¹⁷³ Véase *ut supra* 2.3. “Mythos y logos, custodios de la palabra”.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Ed. del 80. Buenos Aires, 1984. p. 103.

¹⁷⁵ Cfr. DÍAZ, C.: *De la razón dialógica a la razón profética*. Ed. Madre Tierra. Madrid, 1991. pp. 21-22.

¹⁷⁶ En tal sentido, sería muy acertado rastrear el itinerario de las voces *logos-noûs*, *ratio-intellectus*, *razón-entendimiento*, siendo que a partir de Kant se invierte el orden de las facultades pasando la razón a regular y regir al entendimiento, cuando en los griegos y medievales el *nous* y el *intellectus* (traducido luego como entendimiento) intuía e inteligía las esencias universales elaborando el *conceptum* mientras que la *ratio* sólo argumentaba, es decir, era subsidiaria del *intellectus*.

de la racionalidad de la historia de la conciencia de sí? Dicho more kantiano, el intento sería ciego y hasta vacío si no abarcara las condiciones de posibilidad del hecho cognitivo y por tanto la génesis epistemológica de la racionalidad humana.

Si el hombre ilustrado supo confiar en la mera razón rechazando el mito como fuente de verdad, el hombre del siglo XXI vive su desconcierto ante ese *logos* descarrilado, que peca o bien por exceso de racionalidad desbocándose en el fundamentalismo de la razón y sus múltiples variantes, o bien por exceso de mitificación y mistificación desbordada en el desvarío del fundamentalismo religioso¹⁷⁷, y todo esto conforme al horizonte devastador del nihilismo estallado en su máxima perversidad por aquella mítica y siniestra caja de Pandora reciclada en la actual, aunque sin esperanza en el fondo. Por ello “urge restaurar lo mítico en su dignidad lógica, asumir aquella forma virginal del *logos*, que no induce ni deduce, sino que ve, que en vez de discurrir advierte; que sabe - porque saborea - por participación”¹⁷⁸. Pero restaurar no es repetir ingenuamente. Restaurar lo mítico es restaurar aquel *logos* derrotado habiendo pasado por el campo de batalla de la modernidad, con sus aciertos y desaciertos; es reconciliar Atenas y Jerusalén, es reconocer el fracaso de la razón ilustrada en manos de su último retoño: el nihilismo, en sus mil rostros. ¿Hasta cuándo nos empeñaremos en verlo como única alternativa de vida y de verdad para el nuevo milenio? Sólo rescatando al *logos* agapeizado, superando la *ratio* y apuntando al *conceptum* lograremos reconciliar - uniéndonos al decir propositivo de Carlos Díaz – “la fe de Israel y el espíritu griego, la *Oratio* como expresión de la *ratio*, el pensar (*Denken*) que es a la vez memorial (*Eingedenken*) y oración (*Andenken*)”¹⁷⁹. Se nos impone, en definitiva, si aún creemos en el saber que salva, recrear aquel carácter congregador del *logos* relacional, de ese pensar en donde el *con-ceptum*¹⁸⁰, lo inteligido conjuntamente, dé razones globales inclusivas de lo mítico y lo místico, más cálidas

E igualmente importante sería elucidar el diverso papel que se le asignaba a la *voluntas* dentro del juego cognoscitivo.

¹⁷⁷ Véase al respecto nuestro artículo “Fundamentalismo de la fe versus fundamentalismo de la razón. ¿Retratos del siglo XXI?” In *Acontecimiento*, Nº 77, Año XXI. Ed. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid, 2005. pp.24-28.

¹⁷⁸ WAGNER DE REYNA, A.: *La poca fe*. p.60.

¹⁷⁹ DÍAZ, C.: *En el jardín del Edén*. Ed. San Esteban. Salamanca, 1991. p.119.

¹⁸⁰ “Henos, pues, a la búsqueda del concepto perdido. De todos modos preguntarse por la naturaleza del concepto no cabe desde la razón (*ratio*), pero tampoco fuera de ella, ya que lo mismo se va al irracionalismo por la vía del hiperracionalismo (pues nunca un hiperracionalismo dará razón de la razón) que por la vía del irracionalismo. Por nuestra parte recordamos aquí el concepto en el sentido de la lógica estoica, expresado por tanto según la posición cerrada o abierta de la mano. Concepto lo hay en profundidad, así las cosas, cuando razón y mano trabajan conjuntamente (...). *La cuestión no es el rostro contra el concepto*, sino el concepto que se arrostra conceptual y róstricamente: el concepto como rostro”. DÍAZ, C.: *ibid.*, pp.119-120. Sirva este interesante texto para corroborar lo hasta aquí dicho respecto al *logos* relacional y abierto a las razones cálidas, si se quiere míticas y místicas, tan poco recordadas y valoradas en su inexorable realidad.

que frías, no sólo 'desde' el saber hecho filosofía y ciencia sino también 'para' el salvar hecho mística y religión.

3.1.2. Pero no pudo sostener el *télos salvífico*

Hemos dicho que el camino del *logos* no se puede desentender-de ni entender-sin el camino del fundamento. Pero el camino del fundamento es el camino del mismo hombre en tanto y en cuanto sólo desde él se realiza la interpelación y sólo desde él se despliega la vivencia que responde existencialmente a dicha interpelación. La interpelación que lleva al saber del Dios fundamentante se hace vivencia religiosa y mística que busca el religar(se) para el salvar(se)¹⁸¹, de modo que los caminos del pensar se hacen 'memorial y oración', como acabamos de decir. Por lo cual no sirve poner objeciones al hecho indiscutible de que la experiencia religiosa primordial manifiesta vivencialmente en el hombre las respuestas sobre el origen y sentido de su ser fundamentado¹⁸². Desde las coordenadas judeo-cristianas y, por ende, desde el *logos* agapeizado y cálido, nos convocan al decir las siguientes categorías propuestas por Carlos Díaz, resultantes de la rica hermenéutica del personalismo: hay un vocativo (llamada) divino que deviene en genitivo (respuesta) humano, y también un vocativo humano que deviene en dativo (gracia, don) divino y humano, y por ende Dios y el hombre se muestran como co-donantes y co-respondentes¹⁸³. Y tal experiencia y tal encarnada realidad no expresan más que la pro-tensión existencial de lo humano que busca en la deidad viva, lo que el pensar en su fundamento. Camino inmemorial que sujetó al *logos* a su fuente, al pensar con lo que salva y reconforta, al saber de sí con el saber del otro y de lo Otro. ¿No era acaso para Platón la filosofía 'camino de salvación'¹⁸⁴, saber de lo que salva?

Empero, si la filosofía estuvo transida en la antigüedad por ese irrecusable *télos salvífico*, también ella - unida a la religiosidad que le era connatural - despejó el camino de la espiritualidad occidental desde el trazo de las prácticas humanas encaminadas a enlazar armónicamente el saber de sí con el 'cuidado de sí' y

¹⁸¹ Para una mejor comprensión de las relaciones de perfecta circularidad entre el pensar, el creer y el salvar me remito a mi artículo "Religión, mística y filosofía. Retorno y prospectiva del pensar originario". In *Acontecimiento*, N° 70, Año XX, Ed. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid, 2004. pp.31-35.

¹⁸² Cfr. *ibid.*, p.35.

¹⁸³ Cfr. DÍAZ, C.: *Soy amado, luego existo*. Vol. I *Yo y tú*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1999. pp.103-147.

¹⁸⁴ *Fedro*, 277e., 278b., 279b.

plasmadas casi exclusivamente en la ascética y la mística. Michel Foucault ha demostrado magistralmente en su obra *La hermenéutica del sujeto* de qué manera la antigüedad - griegos, romanos, helenos y primera cristiandad - supo desarrollar una perfecta y armoniosa conjugación entre la reflexión filosófica y la prácticas de la espiritualidad instituidas durante los primeros mil años de búsqueda antropológica y moral. Este recorrido que, según Foucault, se extiende desde el siglo V a.C. al siglo V d.C. constituye el momento histórico en que la inquisición de sí mismo se inscribe en los ámbitos confluyentes del saber de sí y el cuidado de sí, como saberes y prácticas íntimamente ligados al cómo el sujeto antiguo se relacionaba con la verdad y, especialmente, con su verdad¹⁸⁵.

Aquel *gnothi seautón*, la más conocida inscripción del oráculo de Delfos, es el principio que permite poner de manifiesto la imbricación profunda que su mandato, 'conócete a ti mismo', tiene con aquel otro, *epimeleia heautou*, que se traduce como 'inquietud de sí', 'preocupación', 'cuidado', vertida luego en la *cura sui* de los medievales y ciertamente en la contemporánea *Sorge* heideggeriana¹⁸⁶. Reconocida históricamente como la fórmula fundadora del autoconocimiento humano - y por ende de la conciencia - y rectora de la moral y la religiosidad, el *gnothi seautón* aparece como enmarcado en el precepto de la *epimeleia heautou* como aplicación concreta de la norma que reza: 'es preciso que cuides de ti mismo'. Estamos frente a los albores mismos de la espiritualidad milenaria del hombre occidental, aquellos modos y prácticas tendentes a esa conversión de sí encaminada a alcanzar la salvación, aunque en los últimos siglos pre-cristianos y sin noticia de la gran Alianza hebrea con Dios, apuntara sólo el horizonte griego a un salvarse de la nada y, quizás, del castigo eterno, pero anticipando genialmente desde el ejercicio de la verdad intuida lo que luego será parte de la verdad revelada.

Mas, ¿a qué llamamos 'espiritualidad'? Expresada desde la aquilatada palabra de Michel Foucault, ella consiste en "el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las accesos, las

¹⁸⁵ Nos remitimos en parte a nuestro artículo "En la búsqueda de sí mismo. Conversión, salvación y filosofía". In *América y la idea de la nueva humanidad*. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2003. pp.149-158.

¹⁸⁶ Resulta al menos interesante constatar que Heidegger, tras 2.500 años de filosofía post-socrática, en su análisis del 'ser ahí' (*Da-sein*) no hace más que un despliegue fenomenológico-ontológico de la profunda imbricación de estas primerísimas nociones del conocimiento de sí y el cuidado de sí, imbricación o pertenencia que se pueden sintetizar en este sugerente texto: "La conciencia se revela como la vocación de la cura: el vocador es el 'ser ahí' que se angustia, en el 'estado de yecto' ('ser-yacen...'), por su 'poder ser'. Y el invocado es justamente este 'ser ahí', avocado a volverse hacia su más peculiar 'poder ser' (...). La vocación de la conciencia, es decir, ésta misma tiene su posibilidad ontológica en la circunstancia de que el 'ser ahí' es, en el fondo de su ser, cura (*Sorge*)". *El Ser y el Tiempo*. § 57.

renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad”¹⁸⁷. Y el acceso a la verdad es asimismo el cometido del *logos* que en su virginal hechura se tensa en el arco de la verdad, que sabe de lo real, sabe de sí y por ello mismo salva. Pues la verdad allí concebida - *alétheia* - se devela al hombre quitando sus velos, no propiamente en el plano de la *episteme* sino en el de la *praxis* que se ocupa de los *pragmata* humanos, en ese ejercicio cotidiano que ejecuta el hombre sobre sí mismo y que viene precedido por el imperativo también categórico del ‘inquiétate a ti mismo’. Esa “especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia”¹⁸⁸ actúa en el hombre como principio de conversión, como aquella ‘divina insatisfacción’ que nos urge a consumir la relación esencial entre vida y verdad, entre la propia vida y la propia verdad. Fue esta primera espiritualidad la que esculpió en molde milenario la actitud filosófica preponderante, la de un *logos* que supo cobijar los modos diversos de la confianza: no sólo lo lógico y lo mítico en tanto comprensión sino también lo místico en tanto impulso de salvación. Desde Platón, pasando por los cínicos, estoicos y epicúreos, hasta los primeros siglos del cristianismo - Filón de Alejandría, Plotino, Metodio de Olimpo, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Agustín, Dionisio Areopagita y tantos otros - la ascética, en muchos casos antesala de la mística, se tradujo en todo un *corpus* de ideas, representaciones y prácticas que instaló la convivencia armónica entre el *logos* que sabe y la mística que salva; en medio de ambos quedó instalada, pues, la ascética que convierte. Ni el nihilista Foucault pudo eludir en su hermenéutica la vía mística a la que alude elípticamente llamándole la vía de *eros*: “Llamemos a ese movimiento (de conversión), también en este caso de manera muy convencional, y vaya en uno u otro sentido, movimiento del *eros* (amor). (...) *Eros* y *askesis* son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitan al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad”¹⁸⁹.

Se trata de una verdad que ilumina, que transforma, que le da al sujeto la bienaventuranza que lo instala en el camino cierto de la salvación. Pero hete aquí que lo más propio de la espiritualidad es su heteronomía. Sí, justamente porque el postulado básico de la espiritualidad dice que el hombre no es capaz por sí mismo, por un mero acto de conocimiento, de acceder a la verdad, ni que ésta se halle

¹⁸⁷ FOUCAULT, M.: *La hermenéutica del sujeto*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 2002. p.33.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.24.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.34.

fundada en él como sujeto autónomo, giro epistemológico propio de la modernidad. Por lo contrario, “la verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad”¹⁹⁰, debe desplazarse, transformarse, convertirse. En fin, no hay verdad sin conversión como tampoco la hay sin heteronomía - ¡escándalo para la razón moderna! - que es, sin dudarlo, teonomía desde el reconocimiento de lo Otro - *héteros* y *theós* - como fundamento divino del saber y el obrar. Lo cual no impediría pensar la espiritualidad como el ámbito posibilitante de una verdadera autonomía teónoma, reconciliadora del *autós* con el *theós*.

Empero algo tuvo que ocurrir para que este enlace sutil se deshiciera, para que el camino de la espiritualidad quedara trunco. No fue un acontecimiento puntual, ni tampoco un gran cisma. Ocurrió con la espiritualidad, y con ella las pertinentes vías ascéticas y místicas, algo similar a lo que sucede en el cuerpo enfermo: una pérdida paulatina de su vigor, un olvido silencioso, mudo, casi siniestro, de su equilibrio saludable, en que las prácticas de sanación espiritual se hacen cada vez más laxas y las teorías *ad hoc* cada vez más asépticas y racionales. El *télos* salvífico se fue alejando ya sin retorno del sólido anclaje en el *logos* agapeizado, de modo que aquello que era una relación de connaturalidad se convirtió en una fuga sin regreso, fuga sin sinfonía, a-fónica y dis-fónica. El tiempo del fonema, de la palabra - filosofía y teología - huyó del tiempo del deseo de Dios - mística -, mas esa huida estuvo lejos de la inocencia.

3.1.3. ¿A más teología menos mística?

No es necesario volver a cargar las culpas al legendario Renato Descartes, como ocurre casi siempre. Ya demasiadas seguirá purgando en el purgatorio omniacusador de la filosofía. Mucho antes que Descartes nos legara su triunfante *cogito ergo sum* instaurando con él la certeza fundada en la egocéntrica subjetividad, había comenzado la desconexión entre la posibilidad de acceso a la verdad y la necesidad espiritual de transformación personal y conversión de vida. Y la cuña entre ambas instancias la puso ciertamente la teología - reina todopoderosa del saber medieval, reinando incluso sobre su servicial *anchila*, la filosofía - en tanto y en cuanto supuso la trasposición del sujeto que conoce, aunque con la reserva de la fe, al ámbito de la correspondencia con un Dios que lo conoce todo y al que se

¹⁹⁰ Ibid., p.33.

puede conocer racionalmente. Esta afirmación sin duda supone una amplísima gama de matices y consecuencias discursivas en los distintos teólogos del extenso medioevo pero es el aroma que se respira en ese cielo que tiende el puente entre fe y razón: *fides quaerens intellectum*. Por otra parte, no hacemos más que poner de relieve las cualificadas opiniones de común sabor que pasamos a transcribir.

Así Michel Foucault: “Creo que hay que comprender con claridad el gran conflicto que atravesó el cristianismo, desde fines del siglo V (San Agustín, sin duda) hasta el siglo XVII. Durante esos doce siglos, el conflicto no se dio entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la teología. (...) Por lo tanto, la separación no se produjo bruscamente con la aparición de la ciencia moderna. La separación, el apartamiento, fue un proceso lento, cuyo origen y desarrollo hay que ver, más bien, por el lado de la teología”¹⁹¹. Muestra de una opinión basada en el conocimiento pormenorizado del despliegue histórico de las prácticas espirituales en Occidente, pero que no ahonda ni abunda en lo esencial. No más podemos pedir al enfoque arqueológico foucaultiano, habida cuenta que su propio a priori filosófico nihilista-estructuralista parece inhabilitarlo para navegar en aguas más profundas en este terreno.

Sí parece animarse Martin Heidegger: “dentro de la totalidad del mundo vivencial cristiano medieval la escolástica supuso una fuerte amenaza precisamente contra la inmediatez de la vida religiosa, con el consiguiente olvido de la religión a fuerza de teología y dogmas. Y ya en la próxima época del cristianismo ejercieron éstos una influencia de cuño teórico y dogmático sobre las instituciones jurídico-eclesiásticas y sobre los códigos. Un fenómeno como la mística tiene que ser asumido y entendido como contramovimiento elemental”¹⁹². Si bien no es esta afirmación más que una apretada síntesis de un complejísimo problema histórico con graves consecuencias en lo teológico y lo filosófico, ya podemos vislumbrar desde esta perspectiva una clara aproximación al cómo la teología, y con ella un seguro exceso de racionalidad atada al dogma, hizo tambalear el costado vibrante y vivificante de la experiencia mística. Desde la lectura heideggeriana, tampoco hay dudas de que a más teología menos mística.

Para confirmar lo anterior desde el interior de la palabra teológica, leamos al teólogo inglés William Johnston, especialista en temas místicos: “El decadente escolasticismo estaba ocupado con preguntas, silogismos y agudas distinciones (la palabra *distinguo* se oía con frecuencia en las aulas), y pretendía probar al mundo

¹⁹¹ Ibid., pp.40-41.

¹⁹² HEIDEGGER, M.: *Estudios sobre mística medieval*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1997. p.169.

que el sistema era razonable. Abelardo se habría frotado las manos con regocijo, Bernardo habría llorado; los escolásticos estaban intentando no ver nada a través de un cristal oscurecido y contemplar las cosas cara a cara. ¿Dónde estaba el misticismo que había llenado la obra de los padres?”¹⁹³ En el mismo sentido va la opinión del historiador Melquíades Andrés: “La desmoralización eclesial y social, producida por la racionalización de la teología nominalista, las hambres, pestes y otras causas, había diezclado la vida regular de monasterios y conventos. (...) El cisma de Occidente facilitó la relajación. La aumentó el método nominalista de moda en las facultades de teología que derivó en juegos verbales y lógicos. Como consecuencia, la vida cristiana perdió contenido y nervio y se contentó en exceso en actos externos”¹⁹⁴. ¡Hasta tal punto el afán racionalizador de esta teología decadente que condujo al eclipse - aunque parcial - de la mística! ¿No fue éste acaso el punto de inflexión - el umbral arqueológico diría Foucault - en que el Dios de aquella teología deviene poco a poco en el moderno Dios de los filósofos, el triste despojo del Dios verdadero? Un Dios muy creíble y consistente pero sin mística que lo sustente.

Por ello, en relación al resurgimiento de los movimientos místicos en tiempo de San Juan de la Cruz - siglo XVI -, opina con tino la teóloga María Rollán Rollán: “el surgimiento de estos grupos populares, al margen de la ortodoxia - posibilitados por el vacío de una palabra propia - serían los signos justamente del no acceso del tiempo del deseo al tiempo de la palabra. Errar entre el exceso de afecto sin cauces vivos de expresión, y el alejamiento cultural de Dios, exasperado por la persecución y la sospecha de la Inquisición facilitarían el despliegue de lo imaginario frente al atrancamiento de una ley que ya no ejerce su papel de mediación”¹⁹⁵. Arriesgándose en el intrincado terreno del análisis psicológico-existencial, esta teóloga se acerca a las causas profundas del hiato entre teología y mística, acertando en su impresión de que el deseo reprimido de Dios, con su esperado correlato de ausencia de vida mística, estalla en la palabra viva de los maestros místicos de la época que, por ella y a través de ella, reabren el cauce impostergable del amor entre el Tú divino y el tú humano. Ya no nos puede caber duda: el espacio de lo místico verdadero se da precisamente cuando en una cultura se unen a un mismo tiempo y tenor el deseo-amor de lo divino y la palabra que lo expresa y

¹⁹³ JOHNSTON, W.: *Teología mística*. p.71.

¹⁹⁴ ANDRÉS, M.: *Los místicos de la Edad de Oro en España y América*. Ed. BAC. Madrid, 1996. p.14.

¹⁹⁵ ROLLÁN ROLLÁN, M.: *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*. Ed. Comisión Provincial del IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz. Ávila, 1991. p.186.

contiene. Sin palabra, sin *logos*, ¿cómo comulgar con aquel *Logos* que nos ha apalabrado y al cual nos remitimos y respondemos irremisiblemente desde nuestra palabra re-ligada? “Justamente para eso se le ha concedido (al humano) la palabra: para que la noo-logía se torne en él simultáneamente teo-logía en la continuidad per-se-verante (verdadera de por sí) de un mismo *logos*”¹⁹⁶.

Pues bien, así como hemos exonerado a Renato Descartes (al menos en esta cuestión), también habremos de hacer lo propio con Tomás de Aquino. En él se conciliaron en excepcional formato y en idéntica intensidad el ímpetu sistematizador, y por ende racionalizador, del mensaje cristiano con el ímpetu cordial del arrobamiento místico. La leyenda fidedigna habla de su ensimismamiento, del cual despertaba repentinamente para verter en su palabra argumentadora alguna idea revolucionaria o algún corolario de su vivencia mística. Él expresó la síntesis encarnada entre la teología que racionaliza y la teología que medita, entre Pedro Abelardo y Bernardo de Claraval, también insignes iconos medievales que dos siglos antes que el Aquinate - siglo XI - se enfrentaron en aquella histórica contienda entre racionalismo y misticismo que recorrió la filosofía y teología medievales y que aún hoy se muestra irresoluta. Mientras que Abelardo pretendía una base racional para el cristianismo convencido de lo ‘nefasto’ de las paradojas y contradicciones de la fe, Bernardo opinaba que esa actitud le estaba robando su misterio esencial de manos del racionalismo. “Dios (como muy bien habían dicho los Padres griegos) es un misterio más allá de todo concepto y razonamiento. Para llegar a Dios habremos de abandonar toda racionalización y penetrar en un silencio sin palabras, puesto que nadie ha visto jamás a Dios. Por consiguiente, circunscribir a Dios, ponerle en categorías o fórmulas, es degradarle o bordear la blasfemia. Esto es así sobre todo en el caso de la Trinidad, que es el misterio entre los misterios”¹⁹⁷.

Parecía que racionalidad y misticismo nunca se darían la mano, excepción hecha en aquel ‘doctor angélico’ que pensaba a Dios con la mano derecha y con la izquierda lo amaba, llegando a decir de sus propios escritos al fiel Reginaldo en el silencio de sus últimos días: “No puedo. Todo lo que he escrito me parece paja

¹⁹⁶ DÍAZ, C.: *Apología de la fe inteligente*. p.180.

¹⁹⁷ JOHNSTON, W.: *Teología mística*. p.58. Recordamos aquí que Pedro Abelardo elaboró un trabajo teológico sobre la Trinidad que fue condenado por el Concilio de Soissons (1121) y arrojado con ignominia a las llamas. Así y todo Abelardo perseveró en su empeño. El mismo Bernardo de Claraval lo acusó ante el Papa Inocencio II y el Concilio de Siena (1141) lo condenó nuevamente. Cabe preguntarse ¿es este Bernardo el mismo que escribió los alabanzas al amor de Dios y que comentó tan elocuentemente el *Cantar de los Cantares*?

comparado a lo que he visto y me ha sido revelado” (*Non possum, quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi*)¹⁹⁸.

“En los álamos de la orilla
teníamos colgadas nuestras cítaras. (...)
¿Cómo podríamos cantar
un canto de Yahvé
en una tierra extraña?”¹⁹⁹

Al final, el místico triunfó sobre el teólogo, la dimensión apofática, a la que llamó ‘conocimiento por connaturalidad en el amor’, sobre la catafática. Así se nos revela en este develador pasaje de la Suma Teológica:

“En esta vida es mejor conocer que amar las cosas inferiores a nosotros, pero es mejor amar las cosas que son superiores. Respecto de Dios es mejor amarlo que conocerlo, porque el conocimiento hace que las cosas vengan a nosotros y se adapten a nuestra manera de ser; pero el amor, que es la caridad, nos hace salir de nosotros y nos lanza hacia el objeto amado. El que ama se asemeja a la cosa amada; el que conoce adapta la cosa conocida a su propio modo de ser. De suerte que, cuando se trata de cosas inferiores, las elevamos cuando las conocemos, porque les damos nuestro propio modo de ser; pero cuando las amamos nos envilecemos. En cambio, cuando conocemos las cosas superiores, las empequeñecemos cuando se adaptan a nuestra inteligencia; pero, cuando las amamos, nos elevamos hacia ellas. Por eso, en esta vida, es mejor amar a Dios que conocerlo, y por ello es más lo que amamos a Dios por la caridad que lo que lo conocemos por la fe”²⁰⁰.

Así y todo, amor y fe se conjuntan para colaborar con la razón, de modo que sin el místico Tomás difícilmente hubiera habido el gran teólogo de Aquino:

“Si bien en esta vida no conocemos por la revelación de la gracia *lo que es Dios*, y en este sentido nos unimos a Él como a algo desconocido (*et sic ei quasi ignoto coniungamur*), sin embargo, hace que lo conozcamos mejor, porque pone a nuestro alcance más y mejores obras suyas y porque, merced a la revelación, le atribuimos propiedades que la razón no alcanza a conocer, como la de ser uno y trino”²⁰¹.

Pero Tomás no es el tomismo ni tampoco el escolasticismo que - salvando las seguras excepciones - redujeron lastimosamente la riqueza de su doctrina

¹⁹⁸ *Processus canonizationis Neapoli*, n.79, 376 s. y GUILLERMO DE TOCCO: *Hystoria beati Thomae Aquinatis*, cap.47, 120. Citado por FORTE, B.: *El silencio de Tomás*. Ed. Paulinas. Buenos Aires, 1999. p.27. Merece recordarse que en los últimos meses de su vida - entre el 6 de diciembre de 1273 hasta el día de su muerte el 7 de marzo de 1274 - Tomás de Aquino interrumpe definitivamente sus escritos adentrándose en un mutismo inexplicable por causas médicas, más aún cuando mantuvo su lucidez en todos sus actos hasta el último aliento vital.

¹⁹⁹ *Sal* 137, 2 y 4.

²⁰⁰ *Summa Theologica*, I, q.82, a.3.

²⁰¹ *Summa Theologica*, I, q.12, a.13.

colaborando para que el decir de Dios llegue hacia su destino de muerte, destino en el que hoy estamos parados. “Una vez más, que no fue la primera ni será la última, aquello que teóricamente iba a constituir supuestamente la gran solución intelectual por los siglos de los siglos terminó quedando obsoleto, a pesar de su resistencia secular, pues todo lo erosiona el tiempo en materia de hermenéutica. Vanamente se aferraron los unos a un tomismo monolítico (ya lo dice la palabra: *tó mismo*); vanamente los otros disfrazaron ese tomismo y lo reorientaron a una especie de neotomismo; (...) *No way*, ningún camino, ni siquiera en forma de modestos *Holzwege* para orientación de leñadores entre Jerusalén y Atenas después de las autopistas del tomismo”²⁰².

En fin, desde nuestros modestos *Holzwege* (aunque sin Heidegger al fondo), ni toda teología conduce al racionalismo ni toda mística conduce al irracionalismo emotivista. Ni sólo cabeza, ni sólo corazón. ¿Por qué no cabeza y corazón, cabeza con corazón, razón cordial o lógica del amor? ¿Por qué no conciliar esos discursos *ante* Dios desde el respeto impuesto por aquella presencia hecha palabra, *Logos* de *logoi*, de mínimos racionales pero de máximos cordiales? ¿A más teología racional menos mística cordial? No necesariamente, todo depende del ‘cómo’ y el ‘cuándo’, de los modos y circunstancias en que se inscriben y escriben los discursos ante Dios.

3.2. De discursos ante Dios.

(Racionalistas e irracionalistas, abstenerse)

No hay dos caminos *hacia* Dios, pero sí dos tipos de palabra, de discurso *sobre* Dios, que es en realidad un *ante* Dios. “El que habla únicamente sobre Dios pone a Dios, que es sujeto, como un objeto, con lo cual ya desde un principio ha equivocado la divinidad de Dios y entenderá falsamente todas las afirmaciones teológicas subsiguientes”²⁰³. Si el discurso teológico gana en descriptividad y asertividad y, por ende, en racionalidad, siendo su vía eminentemente cognoscitiva, el místico gana en profundidad, en totalidad, en presencia silente e inefable siendo su vía la del sentimiento, la del amor. No hay exclusión - ni puede ni debe haberla - entre ambos discursos, sino inclusión, complementariedad, como la hay entre cabeza y corazón, aunque no siempre sea fácil la andadura de tal equilibrio. Fueron

²⁰² DÍAZ, C.: *Entre Atenas y Jerusalén*. p.22.

²⁰³ KASPERS, W.: “El problema de Dios en la predicación desde el punto de vista de la teología sistemática”. In RATZINGER, J.: *Dios como problema*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1973. p.217.

los excesos de este movimiento pendular los que conllevaron en la historia los penosos procesos del racionalismo teológico (como hemos señalado en el apartado anterior) que a su vez alumbraron los no menos penosos desbordes del irracionalismo en materia religiosa. Así en los comienzos del protestantismo, “el menosprecio de la racionalidad discursiva es de sobra conocida por todos en Lutero, siempre solo ante un *Deus absconditus* (*Werke, Critische Gesamtausgabe*, 4,7,1). A la razón la despacha con su mil veces citado *Hure Vernunft!*, y el propio Calvino, que asimismo acepta únicamente la fe revelada en la Escritura, califica la mente humana como *fábrica de idolatrías* cuando se dispone a hablar de Dios: *Finitum non capax Infiniti*, lo finito incapaz de lo infinito (*Institutio religionis christianae* 1559. Corpus reformatorum series altera, 1-11-8)”²⁰⁴. Finito e infinito, tiempo y eternidad, razón y fe, son los extremos del discurso sobre Dios cuyo razonable pendular se convierte en distancia insalvable también en la moderna teología protestante. Para Karl Barth, uno de sus máximos referentes, la alteridad de Dios es lo *totaliter aliter*, no convertible a los cánones de la humana razón al punto de parecerle que “el grito del sublevado contra este Dios está más cerca de la verdad que los artificios de los que pretenden justificarle”²⁰⁵.

Difícilmente la historia de Dios contada por el hombre hubiera podido sustraerse al encanto de la justificación, tan caro a la condición racional humana desde siempre, pero incrementado a ultranza por aquel desencanto moderno y premoderno del *logos* sin *ágape* y sin *mythos*. ¿Cómo podríamos relatar al Dios medieval sin las pruebas anselmiana y tomistas de su existencia? ¿Cómo entender al Dios de los modernos sin las refutaciones kantiana y hegeliana de esas mismas pruebas y su consecuente secularización, que fue en el fondo racionalización? Entre Dios y el hombre siempre estuvo la razón. Pero, lamentablemente, un Dios razonado no es siempre un Dios meditado y amado - como lo fue con ejemplaridad en el Aquinate -, de ahí la necesidad existencial - dolorosamente gritada por algunos - de ir más allá de la razón: del *salto* kierkegaardiano del estadio ético-racional al religioso o del desgarramiento unamuniano en la dialéctica razón-corazón, más cuando ese Dios se torna escándalo para la razón en el *pathos* cristiano que expresa la encrucijada sin igual de la encarnación y de la cruz. De donde surge el preguntar inevitable para la hermenéutica de la historia de Dios: ¿pudo haber Occidente, esto es, ciencia y filosofía, mística y teología, sin el signo omniloquente del Dios cristiano? ¿Pudo el hombre occidental hacerse *homo sapiens-sapiens* obviando su ancestral estructura de *homo religiosus* y por ende *homo mysticus*? He

²⁰⁴ DÍAZ, C.: *Preguntarse por Dios es razonable*. Ed. Encuentro. Madrid, 1989. p.191.

²⁰⁵ BARTH, K.: *Der Römer Brief*. EVZ Verlag, Zurich, XIII, p.16.

aquí nuestra propia encrucijada narrativa y filosófica en el intento de no perder el fino hilo del equilibrio discursivo hecho en nosotros - en expresión que gustamos compartir con Paul Ricoeur - 'identidad narrativa'²⁰⁶: evitar tanto los infructuosos caminos del racionalismo como los del irracionalismo, buscando conciliar la locuacidad probativa de la racionalidad teológica y filosófica con el silencio orante y rememorante de la discursividad mística.

Había dicho Heidegger que lo propio del hombre era el habitar en el despejo de la palabra²⁰⁷, y cuánto más, añadimos nosotros, si de mística y filosofía se trata. Es que no hay *homo mysticus* sin *homo loquens*, pues hasta la misma teología apofática moriría sin la palabra, silente, en penumbras, anonadante, pero palabra al fin. Hasta para negar la capacidad de decir a Dios necesitamos de la palabra. En ese abisal umbral se inscribe esta magistral sentencia de san Agustín: "Si lo comprendes no es Dios, y si es Dios no lo comprendes"²⁰⁸, en donde comprender y decir son convertibles, en ese acertijo lingüístico que expresa bellamente la perplejidad ante la desmesura de nuestra pretensión. También el sismático Novaciano, primer teólogo romano que escribe en latín allá por la mitad del siglo III, había reflexionado sobre la inconmensurabilidad de la palabra humana ante la divinidad:

"Acerca de esto y de aquellas cosas que son suyas y están en él (Dios), la mente del hombre no puede concebir de manera digna qué son, ni su grandeza ni su cualidad, ni la elocuencia del lenguaje humano puede expresar una palabra proporcionada a su majestad. En efecto, toda elocuencia queda perfectamente muda y toda mente es pequeña para concebir y expresar su majestad. Pues es mayor que la misma mente y no se puede pensar cuán grande es. Ya que si se pudiese pensar, sería menor que la mente humana por la que puede ser concebido. Es mayor también que todo lenguaje y no se puede expresar con palabras. (...) Cualquiera cosa que se piense de él, será menor que él, y cualquier cosa que se anuncie, comparado con él será menor que él. Estando en silencio podemos en cierto modo percibirlo, pero no podemos explicar con palabras cómo realmente es"²⁰⁹.

²⁰⁶ Cfr. RICOEUR, P.: *Temps et récit*. Ed. du Seuil. Paris, 1985. Tome III, p.355.

²⁰⁷ "Sólo desde este habitar 'tiene' él 'habla', entendida ésta como la morada que conserva en su esencia lo ec-stático. El estar en el despejo del ser, lo llamo yo la ec-sistencia del hombre". Y más adelante: "es menester pensar la esencia del habla en su correspondencia con el ser, o mejor como esta correspondencia, esto es como la morada de la esencia del hombre". HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. pp.76 y 87.

²⁰⁸ SAN AGUSTÍN: *Sermo* 52, 16. PL 38, 360.

²⁰⁹ NOVACIANO: *De Trinitate* II, 13. Digno de recordarse este texto de Novaciano a nuestros efectos, que en el párrafo 14 continúa diciendo: "En efecto, en el caso en que le llares *luz*, más que a él habrás nombrado a una criatura suya, no lo habrás expresado a él mismo. Si lo denominas *potencia*, más que a él nombrarás y presentarás a una fuerza suya. Si lo llamas *majestad*, más que a él describirás su honor. ¿Y para qué me entretengo tanto examinando cada una de las cosas? Lo explicaré todo de una sola vez: con cualquier cosa que afirmes de él, más que a él estarás explicando algo suyo y una potencia suya. En efecto, ¿cómo vas a decir o sentir de modo digno algo acerca de aquél que es superior a toda palabra y a todo pensamiento?"

Muchos siglos de tinta mística y teológica han corrido desde Agustín o Novenciano, pero la palabra sobre Dios sigue abrevando en el mismo tintero, aún cuando aquel horizonte del Ser fundante de sentido haya trocado por el horizonte del nihilismo, vacío de sentido porque huimos de Dios, dador de todo sentido. No hay para corroborar lo dicho pensador más ilustrativo que Wittgenstein o, mejor, ese segundo Wittgenstein como acuerdan en dicotomizarlo sus críticos. Él ha marcado su impronta respetuosa en el código lingüístico religioso del siglo XX, osando decir a Dios desde el mismo discurso que le impone la racionalidad filosófica: “Crear en Dios significa que los hechos del mundo no lo son todo”²¹⁰; “creer quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que la vida tiene un sentido”²¹¹. “Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta”²¹². “Mi único propósito - y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o de religión - es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula, es total y absolutamente desesperanzado”, aunque “testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría”²¹³. Si hemos de confiar en este arremeter, que sin duda compartimos con Wittgenstein, quizás sea porque la más fría racionalidad vertida en los acotados moldes del empirismo o el escepticismo lingüístico se torna insoportablemente indigente a la hora del decir místico y teológico, lo cual no significa abandonar la *empeiria*, que debe siempre leerse en clave sígnica por ser ella misma signo de signos²¹⁴. No olvidemos que el mismo discurso místico o teológico no busca otra cosa que presenciar la totalidad de una experiencia, experiencia en la que el hombre y Dios se hacen co-presentes, aunque ciertamente sólo podamos acceder al costado humano de este presenciar.

Más que un repertorio de razones o sinrazones, tanto místicos como teólogos han buscado habilitar esa palabra, sin territorio delimitado, que deja decir a Dios desde la experiencia del encuentro místico o deja comprenderlo desde la apologética de lo razonable, aunque siempre su punto de partida sea el dogma, es

²¹⁰ WITTGENSTEIN, L.: *Notebooks* 174 (8-7-16).

²¹¹ *Ibid.*

²¹² WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus*, 6.52.

²¹³ WITTGENSTEIN, L.: *Conferencia sobre ética*, 43. Ed. Paidós. Barcelona, 1989.

²¹⁴ Cfr. DÍAZ, C.: *Preguntarse por Dios es razonable*. p.178.

decir, el *a priori* que no se cuestiona aunque de suyo caiga en la aparente irracionalidad del misterio, tal el caso del dogma del Dios Trinitario. Así pues, aseverado esto en las lúcidas expresiones de Jean-Luc Marion, “la apologética parecería llevar de la evidencia a la oscuridad, y remitirse a lo irracional. Pero, además de que el dominio de la voluntad - por ser aquí radicalmente extraño al orden de las razones - queda por eso indemne a toda irracionalidad, hay que comprender correctamente la naturaleza de la oscuridad de que aquí se trata. Sólo con esta condición podrá acceder esa oscuridad a otra evidencia. Si ‘Dios no se manifiesta a los hombres con toda la evidencia que podría hacerlo’ (Pascal *Pensées*, Br. Par. 556/L. par.449), sin duda eso es para marcar a la voluntad la función que le corresponde propiamente (...). Pues si Dios opta por la ‘presencia de un Dios que se oculta’ (*Pensées*, Br. Par. 449/L. par.156), es porque ninguna otra presencia sería soportable”²¹⁵. Quede dicho entonces lo que se colige de todo lo que venimos mostrando: en materia de fe, oscuridad o ausencia de evidencia racional no es sinónimo de irracionalidad. Cuando la racionalidad se torna perplejidad ante el misterio de la palabra revelada, el decir ante Dios se abisma en los acantilados del corazón que ya no discurre sino que canta y profiere desde el ‘sí’ orante y silente de la voluntad. Por eso pedimos la abstención tanto de racionalistas como de irracionalistas en un terreno hermenéutico tan singular y complejo como lo es el de los discursos místicos y teológicos ante Dios, que queda desvalido y mudo frente las herramientas convencionales del discurso filosófico habitual.

3.3. Por una obligada lógica del amor

Y entrados al *ordre du coeur*, terreno donde reina la voluntad que asiente y consiente el creer religioso, nos elevamos por encima del orden de la mera razón sin corazón al orden de las razones del corazón, cálidas, cordiales. Si convenimos con Pascal en que conocemos la verdad no sólo por la razón sino también por el corazón²¹⁶, o con san Agustín en que no se entra a la verdad sino por la caridad²¹⁷, es porque la evidencia de las razones tiene un límite que es rebasado por la evidencia cordial que accede a la verdad última, no figurativa de otra cosa pero sí simbólica de sí misma, de esas ultimidades a las que sólo llega el amor, y por ende, el corazón. Como ha aclarado la palabra señera de Hans Urs von Balthasar,

²¹⁵ MARION, J. L.: *Prolegómenos a la caridad*. p.82.

²¹⁶ *Pensées*, Br. parágrafo 81/L. 661.

²¹⁷ *Contra Faustum*, Liber 32.

“*coeur* (en oposición a *esprit, raison*) adquiere un grado preciso de significación sólo por derivación del *cor* agustiniano, y no en el sentido de una teología del sentimiento. *Coeur* es el sensorio para la totalidad y la síntesis (los principios), para la esfera religiosa, para Dios. De aquí el corazón-inclinado por Dios - *inclina cor meum* - y enderezado a Dios - *cor rectum*²¹⁸. Por eso sólo el amor afincado en el corazón - y que es siempre amor de personas, aunque al decirlo caigamos en la pesadez de la obviedad - puede llegar a esa esfera, porque es el único que comulga, entrando en sintonía de formas y contenidos, con el cariz esencial del Dios Persona, Dios del encuentro y del amor. Tan es así que la más estricta apologética, *corpus essentialis* de la racionalidad teológica, “no busca sino conducir al hombre a ese punto preciso y a este inesquivable debate: dejar la voluntad suficientemente libre por sí misma (y sin escapatoria en la discusión racional) para admitir que el amor de Dios, Dios como amor, es para que se le ame voluntariamente, o se le rechace”²¹⁹. Cuando irrumpe la voluntad en las cuestiones de la fe - aunque sepamos que sólo a los efectos discursivos podemos separar fe de voluntad -, se llega a ese umbral que hace irreductible el paso de la evidencia al amor, umbral que sólo puede franquear un amor y que con frecuencia se experimenta como caída: allí desfallece la apologética, que nos deja solos frente al miedo, frente al amor, frente al miedo al amor, frente a la desnudez de la fe que manifiesta ese amor.

¿Fin de las razones? ¿Fin de la apologética? ¿Fin de las evidencias? No, más bien apertura y desmesura, salto de nivel diría el danés Kierkegaard. Porque el discurso ante Dios topa con lo insondable de esa evidencia que se estremece ante el amor, con esa lógica del amor que supera toda evidencia racional y más allá de la cual enmudece el corazón del creyente en feliz abajamiento ante la evidencia del amor, de que Dios lo ama y él ama a Dios. Es por ello que “la fe ni compensa la falta de evidencia, ni se resuelve en argumentos, sino que se decide por la voluntad en favor o en contra del amor del Amor”²²⁰. “Nada separa al increyente del creyente sino la fe, que tiene lugar sobre nada, siendo aquí *nada* una manera de expresar la oscilación de la voluntad ante el Amor”²²¹. Llegados a esta instancia, sólo hace falta la *metanoia* del corazón, que se rinde ante el amor dando lugar al advenimiento de la gracia, mi fondo más íntimo, más extraño, más inexpugnable. ¿Puede concebirse lógica más sublime? Si desfallecemos de sed ante el amor humano, ¿cómo no desfallecer ante el amor divino? No hace falta decirlo: la vivencia de los místicos

²¹⁸ VON BALTHASAR, H.U.: *Gloria. Una estética teológica*. Vol. III, p.192.

²¹⁹ MARION, J. L.: op. cit., p.77.

²²⁰ Ibid., p.78.

²²¹ Ibid., p.81.

hecha palabra no es más que el testimonio incontrovertible de este desfallecimiento del corazón humano ante el divino. Es en ese *interior íntimo meo*, como reza la palabra del santo de Hipona, donde se juega hasta el estremecimiento la lógica del amor a Dios. Nada puede sustituir a esa lógica amorosa, a esa racionalidad que se abisma en los dictámenes del cor-razón, porque nada constituye más esencialmente a la palabra mística que ese *logos* transido del *ágape* griego, mas trasmutado y elevado a *charitas* cristiana. Ninguna otra lógica podría legitimar este fenómeno humano especialísimo trasuntado en un discurso también especialísimo. Porque el amor no confunde sino que abre los ojos, haciendo de las cegueras racionales dulces y claros amaneceres. El amor es al místico lo que la razón al filósofo o al científico. Es así como la mejor lógica del amor quedó hecha poesía perenne en aquella sublime ‘ciencia del amor’ cantada por el místico de la Cruz:

“Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo,
toda sciencia trascendiendo (...)

De paz y de piedad,
era la sciencia perfecta,
en profunda soledad,
entendida vía recta;
era cosa tan secreta,
que me quedé balbuciendo,
toda sciencia trascendiendo. (...)

Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber,
que no hay facultad ni sciencia
que le puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un no saber sabiendo,
*irá siempre trascendiendo*²²².

“Cuando más alto subía,
deslumbróseme la vista,
y la más fuerte conquista
en oscuro se hacía;
mas por ser de amor el lance
di un ciego y oscuro salto,
y fui tan alto, tan alto,
*que le di a la caza alcance*²²³.

Y también una mística del siglo XX como Adrienne von Speyr, toda ella emblemática de esa ‘ciencia trascendiendo’, revela en este expresivo texto el salto

²²² SAN JUAN DE LA CRUZ: *Poesías*, IV “Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación”.

²²³ *Ibid.*, VI “Coplas a lo divino”.

de la apologética a la mística, de la evidencia racional a la lógica cordial, y por ende, a la mayor de las evidencias, la racio-cordial:

“Poder demostrar a Dios no es suficiente para alcanzarle, pues Dios excede su propia ‘demostrabilidad’. Se puede probar la existencia de Dios hasta el agotamiento, pero jamás tendrá fin. Su término es un salto, un impulso del amor de Dios hacia su criatura, que hace estallar la inteligencia para arrostrar la fe en el amor”²²⁴.

El salto se hace obligado y la lógica del amor se nos presenta como la única opción posible para el abordaje adecuado de tan sublime objeto. Lo místico se hace razón en lo teológico y lo teológico se torna corazón en lo místico. No hay mejor ni mayor imperio de la ley racio-cordial, reflejo inexorable de la humana ley que nos transita y acoge. Mas a nosotros nos embarga el desafío de lo filosófico, donde redargüimos obligadamente desde los dictámenes de la razón: ¿cómo producir el abordaje ineludible de lo místico sin renunciar a las coordenadas cordiales que lo delimitan y habilitan ni a las coordenadas racionales que posibilitan su horizonte hermenéutico? Vamos pues por nuestro intento.

²²⁴ VON BALTHASAR, H.U.: *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*. Paris, 1976. Texto número 23, p.116.

I. 4. TRAS EL ABORDAJE FILOSÓFICO DE LO MÍSTICO

El espectro de luces y sombras es inmenso y los caminos posibles un mar de incertidumbres. Pero, como anticipo siempre expectante y nunca clauso, urge precisar tras las temáticas desarrolladas el esqueleto metodológico y estratégico, desde el que intentamos anclar nuestro abordaje filosófico de lo místico. Como ha dicho magistralmente Aristóteles, el respeto al objeto será nuestra clave áurea²²⁵ pues no hay imposición metodológica previa a su delimitación sino justamente al revés: los modos - intelectuales y por ende discursivos - en que se aborda un objeto de estudio, devienen tras el reconocimiento de las huellas de lo real en nosotros. En nuestro caso, lo místico hecho presencia perenne ha sido hasta el momento la horma de nuestro discurso, desde los escurridizos modos de la presencia histórica hasta el tímido pero inobjetable advertir de los límites y contrastes que la misma racionalidad nos impone. Pero, puestos ante la ingente complejidad del tratamiento de lo místico, se hace necesario aguzar el uso de aquellas herramientas filosóficas que con mayor precisión y respeto parecen acercarnos al análisis conceptual de la naturaleza de lo místico. Veamos en primer término los dos modelos epistemológicos que desde las primeras décadas del siglo XX han venido surgiendo en las diferentes ciencias de las religiones que abordan el fenómeno místico tomando sus criterios en gran medida de la filosofía. Ello comportará además una valiosa ayuda al momento de despejar nuestras propias opciones metodológicas.

4.1. Dos modelos epistemológicos: esencialismo y constructivismo

Remontándonos a una tradición que halla sus raíces en la Ilustración, en Kant y en la reacción de la filosofía romántica de la religión, los estudiosos del hecho religioso habían identificado un núcleo común a todas las religiones que sobrepasaba las diferencias institucionales, dogmáticas y rituales entre ellas. A esa base esencial los filósofos deístas convinieron en llamar 'religión natural', Kant

²²⁵ “Pero si no existe un método único y común para investigar lo que cada cosa es, el trabajo resulta aún más difícil: será necesario determinar en cada caso particular el método apropiado”. ARISTÓTELES: *De anima*, 402 a, 15-20.

'teísmo y religión moral'²²⁶ y Schleiermacher - máximo representante de la corriente romántica - 'experiencia y sentimiento del infinito'²²⁷. Abierta esta última línea - proseguida más tarde por Rudolph Otto²²⁸ -, "muchos autores basaron, más allá de las diferencias superficiales de las instituciones religiosas, una experiencia radical, idéntica en todas las religiones y que constituiría su núcleo esencial: la experiencia de un contacto directo, de una unión estrecha, del hombre con la verdadera realidad, representada bajo formas diferentes como lo Absoluto, lo Divino, Dios, el Uno, el Brahman, por las diferentes doctrinas religiosas o teológicas. Esa experiencia constituiría la esencia de la mística que la comparación de los diferentes fenómenos místicos permitiría captar con facilidad"²²⁹.

Fue este modelo epistemológico denominado 'esencialista', 'perennista' o 'universalista' el que primó en los principales estudios místicos consolidados a lo largo del pasado siglo, a pesar de haber revestido diferentes formulaciones. Más allá de las diferencias, ellos acuerdan en un principio epistemológico común: todas las expresiones de la mística son manifestaciones de una misma e idéntica experiencia humana que busca la unión con la divinidad, cuya prueba puntual consiste en la semejanza y convergencia en los relatos y descripciones del fenómeno místico originados en las distintas tradiciones religiosas. Así, la doctrina de Radakrischnan sobre la unidad²²⁸ de la experiencia religiosa ejemplifica perfectamente el modelo esencialista; su postura puede resumirse en este expresivo texto: "Por detrás de las variadas expresiones, Brahman, Yahveh, Ahura Mazda, Allah, late la misma intención, el mismo impulso, la misma fe. Todas las religiones brotan del suelo sagrado de la mente humana y están animadas por el mismo espíritu. Los diferentes sistemas son intentos más o menos satisfactorios de ajuste a la realidad espiritual"²³⁰. En el mismo sentido 'esencialista' pero ahondando en el sustrato místico universal que tiende puentes dialógicos entre las religiones - abriendo sin duda el deseable paso al ecumenismo -, va esta extensa cita de William Johnston que merece no recortarse:

"He dicho que los creyentes de las grandes religiones se pueden unir muy bien a nivel de fe, aun cuando sus creencias difieran hondamente; y he dicho que el encuentro más profundo tendrá lugar en el área del misticismo, donde vamos más

²²⁶ Sobre la reducción de la religión a ética en Kant véase su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, actitud destacada en DÍAZ, C.: *Preguntarse por Dios es razonable*. Cap. V, 3.

²²⁷ Cfr. MARTÍN VELAZCO, J.: *El fenómeno místico. Estudio comparado*. p.36.

²²⁸ Cfr. OTTO, R.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1965. También se puede consultar del mismo autor, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Ed. Payot. Paris, 1951.

²²⁹ MARTÍN VELAZCO, J.: op. cit., p.36.

²³⁰ RADAKRISCHNAN, S.: *East and West in Religion*. Ed. Allen and Unwin. London, 1933. p.19.

allá de los pensamientos, de los conceptos e imágenes, hacia un estado de amor silencioso. Aquí la superestructura conceptual queda reducida al mínimo; aquí las personas se unen en una unión sin palabras; aquí el espíritu encuentra al espíritu. Judíos y cristianos, hindúes, budistas y musulmanes creen en la existencia de un 'poder oculto que se cierne sobre el curso de las cosas' (Abbot, 661). Y cuando este poder infinito no sólo es reconocido, sino hondamente experimentado, la unión es realmente profunda"²³¹.

Este modelo esencialista o universalista es el que mayor aceptación ha tenido entre los autores que se han dedicado al estudio del fenómeno místico, testimonios de lo cual son las obras de Aldous Huxley, René Guénon, Frithjof Schuon, Rudolph Otto, Evelyn Underhill, R.C. Zaehner, Niniam Smart²³² y William Johnston, entre otras, todas con matices y conclusiones diferentes pero todas señalando hacia esta invariable constante mística que no podría tener otra base explicativa que la existencia de una naturaleza humana común en cuya peculiaridad se inscribe con naturalidad el carácter del *homo mysticus* y por ende del *homo religiosus*, carácter que trasciende las culturas y sus respectivas tradiciones religiosas. Por supuesto que también esta convicción filosófica de una base antropológica común - 'naturaleza humana universal' de la que participamos todos los seres humanos más allá de las condiciones espacio-temporales y por ende culturales - tiene a su vez unos determinados sustratos metafísicos y teológicos que, tras el colapso moderno de sus respectivos estatutos epistemológicos, hoy son objeto de sospecha derivando en las inevitables críticas y contrapropuestas que todo cambio de paradigma acarrea.

Los estudios sobre mística no podían quedar al margen de las grandes crisis²³³ que la misma filosofía había provocado en las últimas décadas del pasado siglo al ir mutando su tradicional molde metafísico y fenomenológico en los nuevos modelos derivados fundamentalmente de la lingüística, el psicoanálisis, el estructuralismo, y la sociolingüística. Aparece así el constructivismo - segundo modelo a que nos referiremos - planteando en términos nuevos la relación entre experiencia e interpretación de los fenómenos místicos, habida cuenta del reproche al modelo esencialista de "proceder a comparaciones demasiado sumarias, ignorar las diferencias de cada tradición y ver reflejados con demasiada facilidad los rasgos de la propia tradición, o de la forma de experiencia que aprioricamente habían

²³¹ JOHNSTON, W.: *El ojo interior del amor*. p.88.

²³² Cfr. MARTÍN VELAZCO, J.: op. cit., p.37.

²³³ Remito aquí a mi artículo "Un reto filosófico para el siglo XXI: ¿Ha muerto la idea del hombre?" donde se explicitan las relaciones entre la crisis del humanismo, la crisis de la conciencia y la crisis de la fe que han posibilitado el cambio o negación del estatuto epistemológico de la antropología filosófica como disciplina que tiene por objeto formal la esencia o naturaleza humana. In *Argentina hoy desde nuestra América*. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2002. pp.395-403.

privilegiado como fundamental, sobre el resto de los místicos, privados así de toda originalidad”²³⁴. La crítica apunta a mostrar la ingenuidad con que el esencialismo había pretendido fundar la verdad de sus generalizaciones que, según su criterio, muestra un apresuramiento y falta de rigor al interpretar la experiencia mística como una toma de contacto directa y fidedigna con la realidad, descontextualizada de las formas históricas, culturales y lingüísticas en las que la misma se expresa. Para los constructivistas, las experiencias místicas - como todas las demás - nunca son experiencias puras sino mediadas, siendo esta mediación nada menos que el influjo cultural vertido en los procesos formativos y constructivos del lenguaje y la cultura en el místico. Haciendo una buena síntesis de esta postura escribe Steven Katz, uno de sus principales defensores: “La experiencia mística, igual que la forma en que es referida, está configurada por conceptos que el místico lleva a la experiencia y que la configuran. Este proceso de diferenciación de la experiencia mística en los esquemas y símbolos de las comunidades religiosas establecidas es experiencial y no tiene lugar tan sólo en el proceso posexperiencial de referir e interpretar la misma experiencia. Tal proceso actúa antes, durante y después de la experiencia”²³⁵.

No cabe duda que la experiencia mística no se da sola, ni aislada del contexto cultural ni aislada de la subjetividad, del tipo de seres que somos y de todo lo que ‘cargamos’ en nuestra historia personal: memoria, aprehensiones, expectativas, valores, experiencias anteriores, etc. En síntesis, que la totalidad de la persona que somos - en este caso del místico - aportará su singularidad y su propia ‘construcción’ a cada experiencia mística confiriéndole su sello personal. Hay que reconocerle a Katz que su ‘alegato para el reconocimiento de las diferencias’²³⁶ ha sido eficaz, que gracias a su postura se ha nivelado la tendencia a considerar una tradición mística como superior a otra y que, en definitiva, nos ha advertido de la necesidad de no perder de vista la situacionalidad irreductible de este tipo de experiencias, que muchas veces la misma fenomenología de la religión había puesto demasiado ‘entre paréntesis’²³⁷.

Pero la respuesta al constructivismo no se hizo esperar, alegando algunos autores que de afirmar la influencia del contexto sobre la experiencia pasaron a la

²³⁴ MARTÍN VELAZCO, J.: op. cit., p.38.

²³⁵ KATZ, S.: “Language, Epistemology and Mysticism”. In *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. OUP. Oxford-New York, 1978. pp.26-27.

²³⁶ Cfr. *ibid.*, p.25.

²³⁷ Una prueba de esto que afirmamos fueron las generalizaciones apresuradas del comparativismo de la primera época de la fenomenología de la religión, fruto de una creencia poco crítica en las bondades de los análisis fenomenológicos para captar la esencia de los fenómenos más allá de su variabilidad histórica. Cfr. MARTÍN VELAZCO, J.: op. cit., pp.36-42.

necesidad de esa influencia y de ella a la reducción de la experiencia mística a esa misma influencia. Por otra parte adujeron que aparece como incontrastable la existencia de patrones de experiencias semejantes en contextos culturales muy diversos, como lo son, por caso, las de la tradición cristiana y las experiencias místicas de la India que han llevado a monjes cristianos como Thomas Merthon a vivir la contemplación mística como el hinduismo la practica, o a teólogos como William Johnston a estudiar la riqueza de las diferencias y el misterio de las semejanzas entre la mística cristiana y la mística de las religiones orientales. Y esto sin abundar en los numerosos ejemplos que confirmarían la tendencia ciertamente reduccionista del constructivismo pues, aunque toda experiencia sea una experiencia vivida e interpretada desde un determinado contexto - y en esto la hermenéutica les dará la razón -, el error contrario es creer que no hay experiencias comunes aunque nunca sean 'experiencias místicas puras', algo así como las categorías puras del entendimiento con que Kant pretendía explicar 'constructivísticamente' el paso del caos fenoménico al cosmos conceptual. Si la mística es una experiencia humana, entonces nunca podría ser una experiencia pura, donde la pureza humana sólo podría deducirse de un corazón bueno o de un 'alma bella' tal como Hegel la pensó²³⁸, nunca de unos modos puros trascendentales tan ajenos a esos sujetos concretos de carne y hueso que son los místicos: ni entidades puras, ni necesariamente santos, ni mucho menos sujetos sin historia, sin lenguaje, sin dolor y sin pecado.

Lo cierto es que ni el esencialismo ni el constructivismo podrán pasar por alto el hecho de que el hombre en su historia ha producido un conjunto de prácticas y constantes humanas que la tradición - al menos en Occidente - ha convenido en reconocerlas y reunir las bajo la palabra 'mística'. Así también como es lícito que se hable genéricamente de arte, de ética, de filosofía, en medio de lo culturalmente plural y de la variedad infinita de sus manifestaciones, así también hablamos de mística, nunca desde un formato universal, unívoco y puro sino contando con que ella designa siempre una experiencia revestida de formas diversas, aunque claramente identificables como análogas, semejantes pero nunca idénticas. Insistimos entonces en que el estudioso occidental de la mística, la religión y la filosofía debe tener la cautela de no dejarse 'enredar' ni por la complejidad lingüística de los vocablos que usa ni por los modelos epistemológicos de moda, seleccionando con criterio riguroso sus propias herramientas hermenéuticas. Nuestro intento requiere siempre de un 'diálogo dialógico', de una apertura para

²³⁸ Cfr. HEGEL, G.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1952. pp.459 ss, 463, 454 ss.

conocer lo otro y dejarse conocer por el otro, sin por ello caer en el relativismo, el mayor de los peligros a que se enfrenta el constructivismo que condena a su vez a la incomunicabilidad - porque no hay verdad que comunicar - y al solipsismo - porque no hay diálogo que solidarizar - a los miembros de las diversas tradiciones místicas²³⁹, cuando justamente están llamados al encuentro dialógico y vivencial, a la comunión de verdades en la Verdad.

Proponemos, pues, ir más allá de estos modelos epistemológicos prosiguiendo nuestra indagación en búsqueda de nuevas claves hermenéuticas que nos permitan acercarnos cada vez más al objetivo en cuestión. Si el esencialismo y el constructivismo se muestran limitados en su alcance y circunscriptos a la comprensión del hecho místico dentro del marco teórico de la filosofía de las religiones, mucho más lo estarán si nos situamos en el espacio limítrofe entre la filosofía y la mística.

4.2. De límites y contrastes: analogía e iconicidad

No cabe duda que nuestro inquirir se sitúa en el límite, en ese umbral entre el discurso filosófico y el discurso religioso que tantas páginas ha hecho fluir en la historia del pensar y tanto desconcierto y desasosiego ha hecho padecer a quienes han vivido con pasión su carácter dilemático. Si convenimos con la filósofa y mística Edith Stein en que 'hacer filosofía es vivir al borde del abismo', es porque siempre es la experiencia del límite la que cualifica y eleva a pasión el mero discurrir racional, sobre todo cuando éste se asoma a la zona fronteriza de lo sagrado, de lo inefable, del encantado y dilatado encuentro entre el hombre y lo divino. Pero lo divino se presenta por medio de señales, de símbolos, de iconos, abriendo un espacio hermenéutico singular que debe conjuntar los discursos racionales puros con los decires racio-cordiales de la vivencia mística y religiosa. Así lo ha pensado también Eugenio Trías en un lenguaje transido de terminología mística, tratando de desentrañar las condiciones existenciales y amorosas en que se expresa la perplejidad simbólica ante los avatares del límite: "Se revela esa existencia *fronteriza*, de carácter copulativo y unitivo, que alcanza su metáfora cordial en la trama argumental de una historia de amor-pasión. Se descubre, asimismo, el 'órgano' y la fuente gnoseológica en la que ese acontecimiento simbólico se

²³⁹ Cfr. PANIKKAR, R.: *La experiencia filosófica de la India*. Ed. Trotta. Madrid, 1997. pp.106-110.

produce: el ámbito limítrofe y fronterizo de la imaginación creadora, de la cual surgen los símbolos (formas y aconteceres simbólicos)”²⁴⁰.

Es en ese *limes* en el cual se asienta la posibilidad del encuentro entre lo sagrado y el mundo, entre las hierofanías y el testigo humano cuyo resultante es ese ámbito de ‘proferición’ peculiar entre lo místico y lo racional, entre el lenguaje religioso y el lenguaje filosófico. Para Trías esa época del imperio del límite y lo simbólico es la Edad Media en donde el caminar al borde del abismo lo encarnan con maestría san Buenaventura de Bagnorea y santo Tomás de Aquino, el primero con su *Itinerario de la mente a Dios*, el segundo con sus famosas cinco vías para demostrar la existencia del supremo Hacedor²⁴¹. Y todo ello dado desde la perspectiva del símbolo genuino que resuena, cuya raíz griega - *sym-balein* - comporta el encaje o coincidencia entre sus partes implicadas, simbolizante y simbolizada a la vez, que abre el espacio a la aparición temprana de la noción de analogía ya en Aristóteles. “Tomás de Aquino expresó esa resonancia con el término *analogía*. Uno y otro son análogos en razón del carácter trascendental y trascendente del ser en el cual co-ociden. Tal ser no es el ser meramente *lógico* del orden categorial. Tampoco es el puro ignoto (=X) del ‘más allá’ (del ser y de su negación), con su nota de equivocidad, como sucedía en el eón místico. Ahora el ser es *fronterizo*. Es un genuino existir fronterizo o *ser del límite* en el que la parte simbolizante y lo que en ella se simboliza, lo mismo que el testigo y lo sagrado, se *resuenan* de forma *sym-bálica* en el modo de la analogía. Las célebres pruebas de la existencia de Dios de Tomás de Aquino (las ‘cinco vías’) son propias y específicas de este eón fronterizo”²⁴².

Como ya lo hemos señalado en el capítulo anterior, los esfuerzos de la racionalidad vertidos en la teología y en la apologética para encontrar ‘razones’ a Dios y a todo lo que de ello se deriva, pisan permanentemente esos umbrales en donde el más puro concepto debe ceder su lugar al símbolo y al icono, modos preeminentes en que el discurso del límite busca asegurar su inestable discurrir. Pero el texto mismo en su generalidad amerita ser interpretado como un icono de la realidad que alcanza variados matices de intensidad: puede ser sencillo y casi unívoco, al modo de una imagen o copia; intermedio y análogo, al modo del diagrama; o muy complicado y cuasi equívoco, como la metáfora, la forma lingüística que más se ajusta al decir del poeta y del místico cuyo presentir las realidades fronterizas busca un cauce de expresión que no se angoste en la

²⁴⁰ TRÍAS, E.: *La edad del espíritu*. Ed. Ensayos/Destino. Barcelona, 1994. p.366.

²⁴¹ Cfr. BEUCHOT, M.: *Las caras del símbolo. El icono y el ídolo*. op. cit. pp.87-88.

²⁴² TRÍAS, E.: op. cit., p.363.

literalidad de la copia unívoca. Ahora bien, la noción de iconicidad tiene mucho que ver con la noción de analogía, al punto que ambas se pueden reunir en un mismo modelo hermenéutico analógico-icónico cual es el propuesto por Mauricio Beuchot, rico en matices y riguroso en su pretensión epistemológica. Si “la analogía es la semejanza que contempla también la diferencia”²⁴³, su prototipo es un icono que es “precisamente un tipo de signo que se basa en alguna semejanza con lo significado”²⁴⁴.

Ya Tomás de Aquino había vertido en su discurso sobre ‘el nombre de Dios’ la riqueza sin par de la analogía para connotar no sólo el significado del término ‘ser’ sino el mismo significado del término ‘Dios’. Así leemos en la *Suma Teológica*: “Este nombre, Dios, en las tres acepciones indicadas, no se toma en sentido unívoco ni tampoco en sentido equívoco, sino en sentido analógico. En efecto, los términos unívocos corresponden exactamente al mismo concepto; los equívocos, a conceptos totalmente diversos, y en los analógicos sucede que un determinado sentido o significado del término sigue incluido en su concepto cuando el término adquiere otros significados”²⁴⁵. Esa inclusividad de la analogía es la que permite reenviar su plasticidad a través del icono, que es su prototipo. El icono es un mediador de semejanzas, un comodín que relaciona conceptos o significados diferentes ligados o asemejados a un analogado principal, de ahí su amplio espectro de posibilidades que va desde la imagen y el diagrama hasta la metáfora. Tanto Aristóteles como Peirce y Ricoeur ven en la metáfora “una relación de semejanza entre sentidos que de suyo son diferentes, pero hay una magia en ella que los hace relacionarse, asociarse, ir el uno con el otro, parecer que el uno es el otro”²⁴⁶.

Empero esta relatividad implicada en la cualidad relacionante del icono no supone por ello un relativismo sin más. Aunque de suyo toda hermenéutica conlleve un cierto relativismo, la virtud del icono es respetar la tensión del límite, ese lugar intermedio entre la univocidad del racionalismo a ultranza y la equivocidad de cierto discurso posmoderno que huye despavorido del mismo concepto de verdad. La analogía icónica aporta una posibilidad de volcar la riqueza de la hermenéutica a unos moldes de flexibilidad y relatividad que no por ello resignan la búsqueda de la

²⁴³ BEUCHOT, M.: op.cit., p.22. “Esto es, se trata de una relación, una relación múltiple, entre varias cosas, pero principalmente entre un modelo, paradigma, arquetipo, prototipo o estereotipo y ciertos objetos que mantienen con él una semejanza a pesar de varias diferencias de distinto grado o intensidad que también tienen. De alguna manera el prototipo es un icono de todo aquello a lo que se extiende y que significa”.

²⁴⁴ Ibid., p.22.

²⁴⁵ *Summa Theologica*, I, q. 13, a. 10, 25-35.

²⁴⁶ BEUCHOT, M.: op. cit., p.23.

mayor precisión que resulte alcanzable, esto es, no renuncian a decidir cuál interpretación es verdadera y cuál falsa. “Por su capacidad de abrir con límites la interpretación, una hermenéutica icónico-analógica permite una cierta relatividad y perspectiva, un cierto relativismo domeñable, pero no un relativismo suelto, sin freno. (...) El acto hermenéutico se despliega, así, como (...) un análisis que permite ver los límites de esas semejanzas y diferencias, y una argumentación que da la invención de argumentos para apoyarla”²⁴⁷.

Tanto para el discurso filosófico, que se empeña en una hermenéutica del sentido y del límite, cuanto para los discursos místico y teológico, que trasponen ese límite por un acto de conocimiento amoroso de Dios aunque por carriles diversos, el icono es aquel signo eminente que desde un fragmento nos lleva al todo. “Más aún, el todo se ve en el fragmento, y el fragmento mismo cobra su sentido pleno en el todo”²⁴⁸. Por ello todo icono religioso es ante todo epifánico, testimonio de la presencia viva a la que representa. Aceptar el contraste de lo icónico es ver en él el signo inteligible de esa presencia que, para los creyentes, es la misma Verdad que se expresa en la multiformidad del icono permitiendo al ojo humano su aprehensión. Casi presentimos la realidad del icono como ese contraste de lo límite entre el decir y el mostrar, que tanto gustaba distinguir Wittgenstein. Filosofía y mística se tocan en sus propios límites, abismándose ambas a ese territorio casi ignoto y todavía anhelante que no es otro que el que certifica los contornos de la propia finitud, no ya en cuanto saberes sino en cuanto trasunto personal del filósofo y del místico, habitantes en definitiva de un idéntico aunque diferenciado misterio.

Una hermenéutica que tome en cuenta los criterios de la analogía y la iconicidad parece poder brindar al investigador la ductilidad necesaria para ajustar las exigencias del discurso filosófico a la complejidad del campo de estudio que tratamos, y por ende - como decíamos *ut supra* - adaptar el método al objeto y no el objeto al método, como es la tónica general que se viene intentando desde hace tiempo en filosofía. Pero no dejaremos de insistir en que sólo haciendo un gran esfuerzo hermenéutico y cordial puede el filósofo que se aventura en la mística superar el reconocimiento de la propia menesterosidad a la hora de pretender abarcar su plena comprensión. Sentimiento y certeza de limitación ante lo absoluto

²⁴⁷ Ibid., pp.24-25.

²⁴⁸ Ibid., p.27.

que Wittgenstein sintetizó en esta lacónica expresión: “Soy un gusano, pero por obra de Dios me transformo en persona. Que Dios me asista. Amén”²⁴⁹.

4.3. ¿Pensar la religión desde el límite sin mística?

La pregunta se impone por sí misma: ¿cómo pensar estas cuestiones del límite sin implicarse de algún modo en la misma mística?, ¿cómo legitimar esa intromisión de la gratuidad que implica para el filósofo este riesgo que lo supera y que se expresa en el ‘Que Dios me asista’, tan bien expresado por Wittgenstein? En un mundo desacralizado y secularizado, en una cultura radicalmente imanentista, ¿hasta qué punto puede el filósofo y el mismo teólogo habitar ese lugar del misterio de lo limítrofe sin pecar de ‘intruso’ o ‘audaz’ *ab initio*? ¿Acaso lo simbólico, lo icónico y lo analógico mismo no quedan por estos días como esos últimos reductos de inteligibilidad - cifrada por cierto - en un discurso ante la realidad de Dios de suyo irreductible a cualquier sistema de pensamiento, a cualquier opción hermenéutica? El tan mentado ‘retorno de la religión’²⁵⁰ no deja de inscribirse en un dificultoso espacio discursivo que debe abrirse camino hacia el tiempo de la presencia en la plenitud del tiempo de la ausencia, de la huida de Dios²⁵¹, o mejor, en ese vacío que los hombres hemos hecho a Dios. A fuerza de desmitificar y racionalizar, el mismo cristianismo se vacía de su contenido evangélico y de su fuerza salvífica, los fundamentos de toda índole están en franca retirada, la Cruz sigue siendo escándalo y locura para la razón y el filósofo debe estragar la racionalidad, o lo que queda de ella, para que su discurso pueda siquiera insinuar un cierto acercamiento al espacio del límite. Como decía con acierto y audacia el ruso Serafín de Sarov (1759-1833) en pleno apogeo de la Ilustración: “Bajo el pretexto de la *luz* estamos inmersos en una oscuridad de ignorancia de tal calibre que hoy encontramos inconcebibles las manifestaciones de Dios a los hombres que los antiguos consideraban como cosas conocidas a todos y nada extrañas”²⁵². Casi doscientos años después, seguimos sumidos en la misma ignorancia porque cerramos los ojos del corazón a ese Dios de la presencia inagotable y del encuentro inenarrable que no se resuelve en el límite, en el símbolo, en el icono. Para el

²⁴⁹ WITTGENSTEIN, L.: *Diarios secretos*. Ed. Alianza. Madrid, 1991. Edición bilingüe. Entrada del 4 de mayo de 1916, p.149.

²⁵⁰ Una amplia descripción de lo cual se vierte en MARDONES, J. M.: *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. op. cit.

²⁵¹ Véase las abundancias respecto a este tema en el esclarecido libro de PICARD, M.: *La huida de Dios*. Ed. Guadarrama. Madrid, 1962.

²⁵² Citado por PAUL EVDOKIMOV en *El amor loco de Dios*. p.24.

filósofo a quien aún le es dada esa sublime búsqueda, reconducir el pensar al espacio de lo místico primordial es como caminar en las aguas intransitables de un pantano. Razón por la cual resulta más cómodo habitar ese límite pero sin mística, ni por arriba ni por abajo. Pareciera que ante la realidad abismática de Dios, abismado con violencia por causa de la terquedad humana, “la espada flameante de los querubines hubiera trazado un infranqueable cerco de silencio”²⁵³.

¿No es ésta acaso la más cruda experiencia del nihilismo contemporáneo? ¿Acaso en aquella religión ilustrada no se presentía el fracaso apofántico de lo místico herido de por vida por la ya lacerante muerte de Dios en el corazón del hombre? ¿Ha superado el filósofo actual aquel adusto gesto kantiano pregonado en su libro *La religión en los límites de la mera razón*, digno él de ubicarse en la mejor antesala del nihilismo? Creemos que no. Sin ánimo de generalizar ni magnificar, al menos es ésta la actitud visceral y poco disimulada de ciertos popes filosóficos de la hora actual, digno exponente de la cual es el francés Jacques Derrida. Escuchémoslo justificar su actitud: “Sin embargo, compartimos también y por ello mismo, me parece, otra cosa, a saber - designemos ésta prudentemente - un gusto sin reserva, si no una preferencia incondicional por aquello que, en política, se llama la democracia republicana como modelo universalizable, lo que vincula a la filosofía con la cosa pública, con la publicidad, y otra vez con la luz del día, con las Luces, con la virtud esclarecida del espacio público, emancipándola de todo poder exterior (no laico, no secular), por ejemplo, la dogmática, la ortodoxia o la autoridad religiosa (es decir, un cierto régimen de la *doxa* o de la creencia, lo que no quiere decir de cualquier fe). Por lo menos de forma analógica (...), intentaremos trasponer sin duda, aquí ahora, la actitud circunspecta y suspensiva, una cierta *epokhé* que consiste - con o sin razón, ya que lo que está en juego es grave - en pensar la religión o hacerla aparecer *en los límites de la mera razón*”²⁵⁴.

Ahora bien, ¿hasta qué punto se puede hacer *epokhé* justamente de aquello que no puede ser obviado ni suspendido en una verdadera hermenéutica del hecho religioso?, o mejor ¿es lícito pensar lo que excede toda razón dentro de sus mismos y constreñidos límites?, ¿no se cae con ello en vulgar reduccionismo simplista? A nuestro parecer su pretendida ‘forma analógica’ es mera retórica que pugna por esconder los signos de un decir débil, equívoco, multívoco y relativista. No es el suyo un discurso reverente ante Dios, sino un discurso cómodo y acomodaticio, descomprometido y desfondado. Pero no nos escandalizamos, menos hoy en que

²⁵³ Ibid., p.24.

²⁵⁴ DERRIDA, J. Y VATTIMO, G.: *La religión. Seminario de Capri*. Ed. de la Flor. Buenos Aires, 1997. pp.16-17.

ya casi nada escandaliza: es éste el típico discurso que se instala en esa genealogía del decir filosófico viciado *ab initio* por el estatuto moderno que la filosofía, y en alguna medida también cierta teología, han preferido asignar a Dios y a su atormentada historia. Si decir Occidente es decir filosofía y si decir filosofía es decir obligado contrapunto con el cristianismo, ningún discurrir filosófico sobre el estado de la cuestión religiosa en el Occidente globalizado puede obviar lo que ha sido dado en el hecho de su condición de revelada, de 'religión del libro' y, por ende, siempre personalista, amical, dialógica. Tampoco se puede obviar el acontecimiento revelado desde la perspectiva del judaísmo o del islamismo, también religiones personalistas. Sería algo así como vivir sin lo vivido, creer sin lo creído o saber sin lo sabido. "De todos modos, - ha visto Carlos Díaz - una cosa es analizar y entender estas ideas, y otra vivirlas, pues la experiencia religiosa emana del hondón del alma, no es un discurso ni un catálogo de frases brillantes, no es algo de lo que se habla, sino en lo que se está, una experiencia fundante de todas las demás"²⁵⁵. Lo triste es que muchos de los bendecidos como 'autoridades filosóficas' en la materia viven de esa religiosidad difusa o posmoderna que es, en definitiva, la que pretende establecer - en filosofía - los cánones de la legitimidad epistemológica en materia religiosa, más fruto del débil consenso certificado por casi todos que del fuerte disenso justificado y comprometido. Ante lo cual sólo atinamos a mostrar cuán actuales suenan hoy estas palabras del Apocalipsis: "¡Ojalá fueras frío o caliente! Ahora bien, puesto que eres tibio, y no frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca"²⁵⁶.

En esta historia de tibiezas polimorfas, que se muestra inhóspita para quienes pretendemos habilitar la palabra mística como solidario contrapunto de la palabra filosófica, cabe señalar algunas constantes que arriman la comprensión epocal de aquel *logos* derrotado de que hemos hablado con insistencia. La modernidad, anticipada en el medioevo por la cuña interpuesta entre los caminos de la espiritualidad y los caminos del sujeto epistémico²⁵⁷, ha sido asimismo el tiempo de la gran ocultación de todo el entramado simbólico que posibilitaba el encuentro cuasi natural entre el hombre y su fundamento divino, y también entre lo filosófico y lo místico. Lo limítrofe de este espacio acordado para la cita humano-divina, de carácter racio-cordial, estaba habilitado por ese *logos* simbólico y genuino

²⁵⁵ DÍAZ, C.: *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. p.9.

²⁵⁶ *Ap* 3, 15-16.

²⁵⁷ Nos remitimos aquí a nuestro artículo "En la búsqueda de sí mismo. Conversión, salvación y filosofía" donde se evalúan las consecuencias del divorcio temprano entre el camino de la espiritualidad y el del sujeto epistémico. In *América y la idea de la nueva humanidad*. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2003. pp.149-158.

que respetaba y acogía el contraste de la palabra *mythos*, al tiempo que suponía su encaje ineludible con el principio divino fundamentante, tanto en la época pre-cristiana como en la cristiana pre-moderna. En apoyo de lo cual viene a decir Eugenio Trías: “La modernidad, sin embargo, pretende destruir toda referencia a lo que, desde el ser del límite, se destaca como cerco hermético; y con ello pretende borrar la dimensión simbólica del *logos* (por definición relativa y re-ligada a lo sagrado, a lo secreto). En este sentido inaugura la modernidad, o intensifica, lo que se podría llamar *tiempo de la gran ocultación*: el tiempo aquel en el cual ese ser del límite parece replegarse y retirarse del horizonte”²⁵⁸.

Empero, el nombre propio de la ‘gran ocultación’ fue ‘secularización’, nombre provisorio aunque todavía vigente para el definitivo y anonadante nihilismo. He aquí que, según Derrida, dos son los formatos o constructos filosóficos en los que es dable pensar la religión hoy, teniendo como ‘ideal religioso’ a una religión que sin volver a ser ‘natural’ llegue a ser efectivamente ‘universal’, para lo cual no deberá atenerse ni al paradigma cristiano ni al abrahámico. El proyecto de un ‘libro’ de tal calibre debería, según él, superar estas dos modernas tentaciones filosóficas: una hegeliana y la otra heideggeriana. La primera sería una “ontoteología que determina el saber absoluto como verdad de la religión, en el transcurso del movimiento final descrito en las conclusiones de la *Fenomenología del espíritu* o de *Fe y saber* - que anuncia en efecto una ‘religión de los tiempos modernos’ (*Religion der neuen Zeit*) fundada en el sentimiento de que ‘Dios ha muerto’ -”²⁵⁹. Pero esta ontoteología sin fe, sin piedad ni sacrificio, sin mística, es el espacio de esa ‘lucidez’ de la soberbia de la razón que destruye toda religión, aunque, paradójicamente, este proyecto haya sido determinante para el devenir teológico y eclesial de estos dos últimos siglos. La segunda tentación es debida a Heidegger, para quien sería preciso “dejar que se revelase una ‘revelabilidad’ (*Offenbarkeit*) cuya luz (se) manifestaría más originariamente que cualquier revelación (*Offenbarung*). Sería preciso asimismo distinguir entre teo-logía (discurso sobre Dios, la fe o la revelación) y la teio-logía (discurso sobre el ser divino, sobre la esencia y la divinidad de lo divino). Sería preciso despertar la experiencia indemne de lo sagrado, de lo santo o de lo salvo (*heilig*)”²⁶⁰. La crítica de Derrida, a la que no dudamos en adherir, se resumiría en que la propuesta de Heidegger no deja de ser una ‘repetición ontológico-existencial de motivos cristianos’ pero vaciados y estériles en su posibilidad originaria. Por lo tanto, este pensar la religión dentro de

²⁵⁸ TRÍAS, E.: *Pensar la religión*. Ed. Gea. Buenos Aires, 2001. p.118.

²⁵⁹ DERRIDA, J.: op. cit., p.25.

²⁶⁰ Ibid., p.25.

los límites de la mera razón conduce en ambos planteos a la siguiente aporía: “¿es la revelabilidad más originaria que la revelación, y por tanto independiente de cualquier religión? (...) O bien, inversamente, ¿habría consistido el acontecimiento de la revelación en revelar la revelabilidad misma, y el origen de la luz, la luz originaria, la invisibilidad misma de la visibilidad?”²⁶¹

Más que luz, inquietante oscuridad. Un discurso que juega, un juego que es discurso, no sirve más que para confundir y refundir un pensar que se muere en su propio juego aporético. Porque, ante esto cabe preguntarse: ¿resulta realmente significativo para una filosofía de la religión saber si la revelación es o no más originaria que la revelabilidad misma? Finalmente, el juego de Derrida concluye con una ‘novedosa’ tercera propuesta emergente de su yo narcisista y filosófico que juega al juego de la pseudoverdad, propuesta que califica de ‘mística’ o de ‘mesiánica sin mesianismo’ porque su lugar es el ‘retiro desértico’ donde se daría - ya dicho con palabras de Derrida - el “éxtasis o existencia de la extrema abstracción. Lo que orienta aquí ‘en’ este desierto sin ruta y sin adentro sería de nuevo la posibilidad de una *religio* y de un *relegere* ciertamente, más previamente al vínculo del *religare*, etimología problemática y sin duda reconstruida, previamente al vínculo entre los hombres como tales o entre el hombre y la divinidad de dios”²⁶². Estamos, como vemos, ante un verdadero ejemplo de ‘constructivismo religioso’, una especie de ‘religión pura trascendental’ tan ‘pura’ y tan ‘desértica’ que se nos evidencia como un mero constructo lingüístico que busca el circunloquio lúdico sin siquiera rozar el límite de la verdadera religión y de la verdadera mística. ¿Pensar la religión desde el límite sin mística? Este parece ser el débil estatuto de ese ‘pensar lo religioso’ - que no un auténtico ‘pensar religioso’ - que ciertamente se hunde en un mar de ambigüedades, porque no asume el riesgo de pensar la fe desde el horizonte de su vivencia más radical, la mística, ni tampoco desde la clave hermenéutica de las verdades reveladas ni de sus circunstancias históricas. Como lo ha afirmado Xavier Zubiri al referirse a la esencia del pensar religioso: “Ante todo, se trata de un pensar que está inmerso, incurso, en una situación religiosa. No se trata de un pensar *sobre* una situación religiosa, sino *desde* una situación religiosa. Es, pues, un pensar que está determinado por y para una situación religiosa. Y por ser esta situación *religiosa* en todas las dimensiones del vocablo, el hombre tiene en ella la experiencia vivida de su religión, a la que su pensamiento incurso en esta

²⁶¹ Ibid., p.27.

²⁶² Ibid., p.28.

experiencia va a dar un perfil en la idea de Dios²⁶³. Pero, para que este pensar religioso sea posible en las actuales circunstancias, hace falta el contrapunto de una racionalidad que persiga rehabilitar su estatuto más genuino.

4.4. Tabuizar la razón, una apuesta necesaria

¿Tabuizar la razón? Hacer del concepto de tabú una idea compatible con la razón parece merecer nuestra repulsa *ipso facto*. Razón y tabú suenan a contrarias, a opuestas o excluyentes, sin embargo la contrariedad se aloja en el seno mismo de la paradoja que nos transita y del *logos* que nos compromete, como lo han afirmado los filósofos de todos los tiempos, desde Heráclito a Hegel, desde Agustín a Unamuno, desde Kierkegaard a Sartre. Sólo hay que saber ver la presencia de la realidad paradójica en la encrucijada de mística y filosofía que nos ocupa, para lo cual necesitaremos seguir deslindando caminos hermenéuticos. Si partimos del *factum* - histórico y experiencial - de la limitación que la 'racionalidad pura' muestra al momento de tratar estas cuestiones y descartando que este estado de pureza se haya concretado alguna vez, ¿dentro de qué esquema de racionalidad cabría, entonces, proponer una 'razón tabuizada' como lugar o capacidad para pensar el estrecho espacio del límite, allí donde el hecho religioso y su concomitante, el hecho místico, buscan aliarse a la palabra filosófica? Si la razón ilustrada decapitó todo intento en tal sentido fue porque en definitiva se instaló en el formato del soberano tribunal de la sospecha, devoradora de certidumbres y de confianzas, y quiso desdivinizar y desencantar aquella racionalidad, aquel *logos* simbólico que durante siglos había convivido con el ámbito de la confianza en lo divino, pero también con el de la máxima confianza en un Alguien divino.

Recordemos a Max Weber para quien la configuración de un mundo desencantado y secularizado adviene a la modernidad por un proceso creciente de racionalización de las imágenes mítico-religiosas de ese mismo mundo²⁶⁴. También recordemos a Sigmund Freud quien, junto a Friederich Nietzsche y Karl Marx, conformó el principal trío sospechante, asestando el golpe final a los resquicios de confianza que aún quedarían sueltos en el suelo de su época. *Tótem y tabú* (1913) es precisamente la obra en la que, con clara reminiscencia comteana, Freud esquematiza su idea sobre la conexión evolutiva y racionalizadora del ímpetu

²⁶³ ZUBIRI, X.: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Ed Alianza. Madrid, 1994. p.126.

²⁶⁴ Cfr. WEBER, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Ed. Taurus. Madrid, 1998. 3 vols.

religioso que ‘maduraría’ desde las cosmovisiones animista y religiosa de la vida hasta la científica donde reinará el ‘dios *Logos*’. En opinión de Freud, “la humanidad, en paralelo con el desarrollo del individuo, irá progresivamente ascendiendo hacia esa etapa última de madurez en la cual ya no hay cabida para la visión religiosa del mundo. (...) La religión daña al pensamiento, genera el conflicto, no proporciona la felicidad que promete ni logra la moralidad digna de tal nombre. Es, lo que sabemos, una *ilusión* que ignora la realidad y que a veces se empeña incluso en una deformación delirante de la misma”²⁶⁵. En la misma línea, ya Karl Marx había desprestigiado la religión asignándole el puesto de la ilusión más peligrosa, la ‘expresión de la miseria real’ del mundo humano, lanzando al mundo estos dichos de tan nefastas consecuencias en el pasado siglo: “La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. *La religión es el opio del pueblo*”²⁶⁶. Ilusión, tótem, tabú se configuraron así como los nombres de la sospecha instalados en la cultura de nuestro tiempo como esas ‘oscuridades’ - siempre ligadas a la religiosidad - que la diosa razón está destinada a ‘alumbrar’ y ‘superar’. “Como ha señalado el pensador polaco Józef Tischner, de ahora en adelante el pensar se dirige *contra* alguien a través de la sospecha sobre su existencia; en todo caso, será la sospecha la que introduzca la hipotética y sudada relación de presencia”²⁶⁷.

Si la racionalidad ilustrada se acostó en la desconfianza hecha crítica y luego sospecha, la irracionalidad plena - en cuyo campo también cabría consignar las revolucionarias nociones de ‘inconsciente’ y de ‘ello’ elaboradas por el mismo Freud -, tampoco nos conduciría a la confianza sobre la que se acuesta toda religión, todo impulso místico y, en definitiva, todo discurso ante Dios. Pero sin confianza tampoco viviríamos ni como individuos ni como sociedad, como lo ha pensado muy bien Leszek Kolakowski: “Los diversos vínculos humanos tradicionales que hacen posible ante todo una vida en comunidad y sin la cual nuestra existencia sólo estaría regida por la ambición y el miedo apenas sobrevivirían sin un sistema de tabúes; quizás sea mejor incluso la validez de tabúes claramente insensatos, que el abandono de todos ellos. En la medida en que la racionalidad y la racionalización amenazan la presencia de tabúes en

²⁶⁵ DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *Creer después de Freud*. Ed. San Pablo. Madrid, 1992. pp.71-72.

²⁶⁶ MARX, K.: “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. In *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México, 1967. p.3.

²⁶⁷ DÍAZ, C.: *De la razón dialógica a la razón profética (Pobreza de la razón y razón de la pobreza)*. Ed. Madre Tierra. Madrid, 1991. p.25.

nuestra cultura, destruyen la capacidad de supervivencia”²⁶⁸. Hay que supervivir pero con eso no basta, hace falta ir a más. Para poder legitimar un tipo de racionalidad aliada al tabú es necesario concebirlo como algo más que un simple artilugio garante de más o mejor vida: hay que atreverse a admitir que ni la plena racionalidad ni la plena irracionalidad - cuya manifestación más intensa en nuestro mundo son los fundamentalismos de ambos signos, racionalistas y religiosos²⁶⁹ - entran en consonancia con el adecuado y, en nuestro caso buscado, pensar el límite entre lo filosófico y lo místico. Entre un extremo y otro se tensa el arco de la racionalidad, dúctil y prolífico en posibilidades y manifestaciones, como la misma condición humana que lo cobija. Porque la racionalidad se dice de muchas maneras, como el ser de la metafísica aristotélica: “desde el discurso axiomático hasta el que es elogio y liturgia de la palabra”²⁷⁰.

En este orden contextual, admitir o postular una razón tabuizada significa admitir la imposibilidad de vivir y pensar sin creencia alguna, al margen de todo tabú, de todo confiar irrestricto, pues nadie que se llame humano, filósofo o no, puede negar que, al menos, nos sostenemos en el umbral de la confianza mínima, aquella que nos permite confiar (*cum fidei*: con fe) y, por lo tanto, creer ¡hasta en la mismísima razón! Seremos reiterativos de lo ya dicho en esta propuesta: mientras la religión es la suprema manifestación de la fe (y por tanto de la confianza) en algo o alguien divinos, transpersonal o personal, la ciencia y la filosofía dan testimonio de la confianza elemental en la racionalidad humana, también transida de la humana *infirmitas*. Por ende, ninguna sombra de sospecha, ningún argumento racionalista a ultranza, ningún discurso nihilista, nos impide sostener que rehabilitar una razón tabuizada es rehabilitar el horizonte de la confianza en el que es dable legitimar un ‘pensar religioso sobre lo religioso’, que no sólo aborde las cuestiones limítrofes sino que las piense *a favor* de la presencia que funda y no *contra* ella. Hacemos nuestras, por tanto, estas palabras de Carlos Díaz gestadas desde el decir de su razón profética y cálida: “*Al magisterio de la sospecha le sustituye ahora el lúcido ministerio de la ingenuidad, de la confianza en lo real*. No se trata de abolir la crítica, ni de bajar la guardia del método, ni de apelar a un fideísmo que luego diera a su vez paso a un fundamentalismo, etc., etc. Se trata solamente de elaborar un sistema de convicciones que puedan funcionar como *tabúes razonables, válidos*

²⁶⁸ KOLAKOWSKI, L.: “Die Moderne auf der Anklagebank”, in *VVAA: Über die Krise*. Klett Cotta Verlag, Wien 1986. pp. 86-87.

²⁶⁹ Véase lo que hemos escrito en el artículo “Fundamentalismo de la fe versus fundamentalismo de la razón. ¿Retratos del siglo XXI?” en donde se muestra cómo tanto la razón como la fe, al desmesurarse y perder su equilibrio sutil, devienen fundamentalistas. Loc. cit.

²⁷⁰ DÍAZ, C.: *Cuando la razón se hace palabra*. Ed. Madre Tierra. Móstoles, 1992. p.153.

en su modestia hasta tanto no se encuentren convicciones más profundas. (...) No se puede vivir sin ninguna creencia ni al margen de algún 'tabú', nadie llega a tal grado de artificio, aunque esté convencido de lo contrario"²⁷¹.

Estamos ante un verdadero desafío para nuestra forma habitual de pensar las relaciones entre fe y razón, pues de ninguna otra cosa hemos tratado hasta aquí. Si la capacidad de pensar a Dios y de pensar ante Dios, desde el umbral que impone el decir del místico en diálogo con el decir del filósofo, exige un cambio de marcha en el itinerario atormentado de la razón, entonces hay que darlo, hay que atreverse a consumarlo. "Dicho de otro modo, aquellos pensadores que hoy reflexionan a la altura de nuestro tiempo no imploran al increyente que éste les permita creer y les conceda como propina que esa su increencia puede ser ilustradora y capaz de liberación, pues eso no hay que pedirlo, toda vez que le es consustancial al hecho religioso y por ende al creyente. *Ahora la cuestión está en que para pensar en profundidad y con radicalidad es menester 'pensar para', y en que ese 'pensar para' tarde o temprano habrá de ser un pensar religioso*"²⁷². Estaremos capacitados para pensar estas cuestiones no cuando logremos demostrar la plena 'racionalidad' de las mismas habilitándoles un sólido soporte epistemológico (¡absurdo jamás pretendido por las cordiales razones del límite!), sino cuando logremos concebir que a ese 'pensar para' debemos añadirle el dativo señalado en el 'alguien'. Sólo 'pensando para alguien' que es pensar para salvar(lo), lograremos erigir el pensar en oración y en ofrenda de verdad, de toda la verdad de que seamos capaces. No basta con re-encantar el mundo, hay que re-encantar al hombre para devolverle el horizonte de su búsqueda y de su espera, para devolverle el brillo de la mirada de quien se sabe infinitamente amado y eternamente esperado.

Tabuizar la razón es permitirnos buscar a Dios contando con el *logos* agapeizado, el *logos* comunizante, abierto, relacional, instaurador de confianza, que discurre en los términos del amor, que dialoga porque comunica lo pensado con lo amado, lo que se sabe con lo que se ama, y con ello lo que salva.

Tabuizar la razón es dejarse abrazar por la trascendencia, dejarse abandonar en los brazos del encuentro que funda, recuperar el lazo que durante siglos mantuvo unidos al sujeto cognoscente y al sujeto amante, reproducir esa racionalidad desasida del dejar ser (*Gelassenheit*²⁷³) que tan radicalmente

²⁷¹ DÍAZ, C.: *De la razón dialógica a la razón profética*. p.29.

²⁷² *Ibid.*, p.28.

²⁷³ "La serenidad (*Gelassenheit*) ante las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva de un nuevo arraigo. Éste, incluso, podría un día ser apropiado para hacer retornar, con figura transformada,

advirtiera Martin Heidegger como el virginal acercamiento a las matrices auténticas del ser.

Tabuizar la razón es la apuesta necesaria para entrar en sintonía con las ‘categorías vacías’ del decir místico donde el abandono de la voluntad y la no imposición de nuestros esquemas de dominación a la realidad permite que el poder de lo real, como quería Xavier Zubiri, se nos imponga y nos abrace²⁷⁴, aunque siempre superado y envuelto por el poder de lo personal, que es poder del amor, de Quien es rostro de lo real y, en definitiva, único poder que puede²⁷⁵. Dicho lo mismo en palabras de José María Mardones: “otra vez de nuevo, hemos de poner el acento en el descentramiento y el desasimiento para que este amor trascienda hasta Él. Al final, reconocemos que ‘el amor procede de Dios’ (1 Jn 4,7) y que lo que conviene, por tanto, es dejarse amar por Él”²⁷⁶. Porque, según el cristianismo, que habla en la voz del ‘discípulo amado’, “Él nos amó primero”²⁷⁷, a lo cual responde el místico amante con la desasida soltura del poeta hablante:

“Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.

La noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora”²⁷⁸.

Sólo desde una racionalidad desasida y tabuizada son posibles los caminos del decir y el interpretar en los temas limítrofes que abordamos, en mucho más cercanos al silencio de la ‘música callada’ que al discurso sonoro, que tantas veces aturde y en-sordece. Los místicos suscribirían sin reparo estas palabras nada sordas: “Hay silencios sordos y silencios sonoros, silencios que recluyen y exilan, y silencios que incluyen y asilan, estos últimos los mejores. También en la patria humana puede entrarse por la mediación del silencio”²⁷⁹.

el antiguo arraigo que hoy desaparece rápidamente”. HEIDEGGER, M.: *Gelassenheit*. Ed. Neske. Pfullingen, 1959. p.118.

²⁷⁴ Cfr. ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Ed. Alianza. Madrid, 1998. 1ª Parte.

²⁷⁵ Cfr. DÍAZ, C.: *Cuando la razón se hace palabra*. p.170.

²⁷⁶ MARDONES, J.M.: *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. p.178.

²⁷⁷ 1 Jn 4,10.

²⁷⁸ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico espiritual*, XIV-XV, 1.

²⁷⁹ DÍAZ, C.: *Cuando la razón se hace palabra*. pp.194-195.

4.5. Dos miradas, un encuentro. (La música callada)

En esta historia tan humana de búsquedas y encuentros, de límites y silencios, de amores y diálogos cordiales, nuestro abordaje filosófico debe buscar ese abandono que entra en relación sinfónica con las experiencias místicas de las grandes religiones. He aquí que la razón se rinde a los pies del poder de lo real, produciendo su propio desasimiento. Los lenguajes se bifurcan aunque se hundan en idénticas vivencias. Es el camino del dejarse ser, del vacío de sí, el que conduce al *silentium mysticum*, ese estado de conciencia que es ausencia de imágenes, conceptos y razonamientos instalándose en el puro límite del silencio, sin palabras, sin imágenes. “Si hay palabras, surgen de lo profundo del propio ser y no están tomadas de los libros o de otras fuentes externas. Si hay imágenes, pueden proceder del interior, más en consonancia con imágenes hipnagógicas que con las que creamos con la visualización consciente”²⁸⁰. Pero cada fe y cada alma teñirán este silencio de los acentos y colores de cada tradición personalizada en cada mismidad. Para el zen el silencio es *san'mai*, para el budista es *samadhi*, y para el cristiano es *contemplación* u *oración de quietud*. Es un fenómeno de tal complejidad e inaprehensibilidad que los investigadores de conciencia encuentran grandes dificultades a la hora de su descripción y clasificación. ¿Cómo poner nombres y elaborar conceptos para estos ‘estados alterados o ampliados de conciencia’ con discursos ‘elaborados por’ y ‘adecuados a’ la conciencia ordinaria, normal, despierta, reflexiva? ¿No sería como si los habitantes de dos mundos diferentes trataran de comunicarse en un único lenguaje? ¿No son los sonidos del silencio y la universalísima emoción del poema sinfónico esos lenguajes por donde transita el encuentro sutil abierto en los surcos de la ‘música callada’?

De ahí el silencio, los simbolismos, los vacíos, las composiciones discursivas que rechazan todo constructo de la conciencia racional conceptualizadora para dar paso a la conciencia mística e intuitiva, único espacio posible para el silencio, ya unitivo, ya anonadante. Escribe un antiguo maestro zen: “La conceptualización es un obstáculo mortal para lo yoguis Zen, más dañino que las serpientes venenosas o las fieras salvajes. Las personas brillantes e intelectuales habitan siempre en la caverna de la conceptualización; nunca pueden salir de ella en todas sus actividades. A medida que pasan los meses y los años las

²⁸⁰ JOHNSTON, W.: *La música callada. La ciencia de la meditación*. Ed. San Pablo. Madrid, 1980. p.85.

vemos más engolfadas en ella. Sin saber porqué, la mente y la conceptualización se convierten gradualmente en una sola pieza. Aunque uno quiera desentenderse de ella, le resulta imposible. Por tanto, las serpientes venenosas y las bestias se pueden evitar, pero no hay manera de escapar de la conceptualización mental”²⁸¹. El rechazo a los esquemas racionales posibilita así el aflorar de la conciencia intuitiva y mística, actitud típica de las religiones orientales que buscan la paz aliada del cosmos, la integración interior, el vacío sin encuentro personal. Porque no es el budismo en general ni el budismo zen en particular una mística del encuentro sino del vacío, en tanto no hay un Dios-persona a quien se busque y se ame. No hay mística de comunión sino de cesación de todo. El zen habla de la búsqueda de la mente ‘no-nacida’ o de la ‘faz original’, pero esa faz está lejos de referirse al inefable rostro de Dios; hay quizás una experiencia de búsqueda de un dios desconocido pero sus contornos se esfuman en el carácter impersonal de la divinidad, del *nirvana* o fin definitivo e indecible y del *peri-nirvana* o perfección suma de tranquilidad y pureza, extinción de las diez manchas y los cinco grupos de existencia²⁸². La meditación budista alcanza sin duda las profundidades de esa interioridad silenciosa, pero sin la reciprocidad de un Dios amante. Como lo ha dicho con claridad el especialista en religiones orientales Jesús López Gay, “la meditación budista queda a medio camino, realizando sólo los primeros intentos de ese anhelo del hombre por su Dios. (...) En la meditación, el budista intenta dejar todo y encontrar la nada, el vacío. Un esfuerzo metodológico que se asemeja al del contemplativo cristiano, que renuncia a todo, buscando la nada, pero en función de un encuentro con Alguien-Dios, que lo será todo. Parece que el itinerario místico budista se detiene de nuevo. En el fondo de cualquier tipo de meditación budista yace la concepción del *no-yo* o *anattá*, que significa ‘ausencia de ser en sí’, impermanencia. (...) El contemplativo cristiano, porque busca una comunión, nunca pierde su yo, aunque lo mortifique para identificarlo con otro. En las técnicas y experiencias hacia la interiorización es donde la meditación budista y la cristiana encuentran puntos de contacto y a la vez diferencias radicales. La meditación cristiana rehuye vaciar artificialmente la conciencia, el ‘no-pensar en nada’; desde el silencio del alma se da una extraversion hacia la realidad divina”²⁸³.

²⁸¹ GARMA CHANG: *The practice of Zen*. Ed. Harper & Row. New York, 1970. p.86.

²⁸² Para el budismo las diez manchas son: deseo, odio, engaño, orgullo, especulación, escepticismo, embotamiento mental, agitación, impudor e incontinencia; y los cinco grupos de existencia se refieren a: corporeidad, sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia. Cfr. DÍAZ, C.: *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. p.154.

²⁸³ LÓPEZ-GAY, J.: *La mística del budismo. Los monjes no cristianos del Oriente*. Ed. BAC. Madrid, 1974. p.227.

En Occidente, por ende, la tradición mística no elude una cierta base de razonamiento y pensamiento, por ejemplo la reflexión meditada sobre las Escrituras. Sobre todo después del siglo XVI, esta 'oración discursiva' se fue simplificando hasta llegar a la 'oración afectiva', 'oración de simplicidad' u 'oración de simple mirada' por la cual se producía el espacio del silencio intuitivo mediante la repetición de una sola jaculatoria, tal como se expresaba en el 'hesicasmos' propio de la tradición cristiana oriental²⁸⁴. La clarividencia del místico cristiano consiste en vivir esa meditación encarnacional en la que el hombre completo queda envuelto y subsumido. Mente-cuerpo, razón-corazón, inteligencia emocional y sentiente, conforman esa unidad totalizante de la realidad humana que como tal unidad sale de sí, se trasciende, se extraversa hacia la realidad divina, mas sin por ello diluirse ni perderse sino ganándose en más unidad, allá donde es su centro. Sólo yendo por los arduos senderos de su racionalidad, puede el yo místico 'ir más allá' de ella y adentrarse en los linderos de ese Dios intuido, meditado y anhelado. Claro testimonio de ello son esos grandes del pensamiento y la mística: Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Henri Bergson, Edith Stein, Teilhard de Chardin... y tantos otros. Pero también los pequeños como Francisco de Asís, pequeño sólo por su modestísimo ímpetu racional, cuyo canto a la pobreza y a la humildad alcanzan en plenitud la simplicidad desconcertante de la verdad divina hecha don y regocijo en la verdad del cosmos y sus criaturas. Francisco enlaza la máxima humildad y despojo de sí con las cumbres más altas del éxtasis místico:

"Altísimo, omnipotente, buen Señor,
tuyas son las alabanzas, la gloria, el honor y toda bendición.
A ti sólo, Altísimo, corresponden,
y ningún hombre es digno de hacer de ti mención"²⁸⁵.

"Un impulso semejante traduce la orientación de toda una vida. 'Llegar a ti, Altísimo...' (...) Toda su vida ha estado como aspirada por la realidad trascendente de Dios. Aun físicamente su ser era elevado por ese movimiento vertical del alma. ¡Cuántas veces lo vemos trepar el flanco de las montañas para entregarse allá

²⁸⁴ El 'hesicasmos' (palabra derivada del griego *hesychia*, que significa 'silencio', 'tranquilidad', 'soledad', 'placidez') floreció, y continúa al día de hoy floreciendo, en los monasterios del Monte Athos (Grecia) de la mano de Gregorio Palamas (1296-1359), santo místico y teólogo de la Iglesia Ortodoxa que defendió ante el mundo su particular y venerable forma de orar. El hesicasta es el que practica la oración callada y repetitiva que se recita en nombre de Jesús con fe y amor, siendo su fin la deificación o 'théosis'. Un ejemplo bellísimo de esta forma de la oración mística es el conocido libro *Relatos de un peregrino ruso* (Ed. Patria Grande. Buenos Aires, 1990.) en donde su anónimo autor cuenta la experiencia religiosa de un caminante del siglo XIX.

²⁸⁵ SAN FRANCISCO DE ASÍS: *Cántico del Sol. Escritos, biografías, documentos*. Ed. BAC. Madrid, 1985. p.49.

arriba a la contemplación del Único!”²⁸⁶ El silencio del místico es canto, es alabanza, es ‘música callada’, concierto del alma que ‘sube’ hacia el encuentro plenificador a través de la oración silente, oración que en Francisco se torna homenaje de coherencia plena entre palabra pensada y vocalización, entre pensamiento, sentimiento y vivencia. “Orar no será, así las cosas, el recitativo mecánico y monocorde, ni el despliegue de hermosas razones circunvalantes, sino una serie de breves invocaciones raciovitales puestas en acción con sentiente inteligencia, balbuceo en alabanzas al Altísimo, en un *crescendo* de superlativos yuxtapuestos: alabanza, adoración, glorificación. Ni una fisura. El deliquio, el arrobó experiencial puede llegar ya, en cualquier momento. Quien de tal modo se entrega al Amado está un poco al margen de las leyes espacio-temporales. No otro debe ser el entrar místico en las moradas. En Francisco, cualquier palabra del Evangelio puede quedar sellada en su carne, dejando de algún modo la huella de sus estigmas”²⁸⁷.

Desde la misticidad esplendente de Francisco de Asís, es dable afirmar que el encuentro místico entre la mirada humana y la mirada divina no puede ser nunca un hecho aislado de la vida total de la persona puesto que se sella en su carne y en su corazón. Quien más ama es el que está mejor preparado para la experiencia mística, que puede ser muy elaborada, meditada, instalada en una cierta técnica, pero vaciada de sentido si no se aborda como viaje unitivo, y por ende amoroso. El místico cristiano es el que tiene clara conciencia de que no hay itinerario meditacional puro sin la inhabitación de ese Tú divino urgido por la respuesta amorosa humana. Porque el encuentro que busca el místico es también el encuentro más profundo consigo mismo. Buscar a Dios es buscarme y buscándome, busco a ese Dios que me buscó primero. Así lo pensó y lo vivió Teresa de Jesús, maestra de místicos y maestra de humanidad, trasunto de lo cual es esta inolvidable poesía que parece haber sido dictada por el encuentro de dos miradas:

“Alma, buscarte has en Mí,
y a Mí buscarme has en ti.
.....
Fuera de ti no hay buscarme,
porque para hallarme a Mí,
basta sólo llamarme,
que a ti iré sin tardarme

²⁸⁶ LECLERC, E.: *El canto de las fuentes*. Ed. Acción Cultural Cristina. Madrid, 1998. p.19.

²⁸⁷ DÍAZ, C.: *Ecología y pobreza en Francisco de Asís*. Ed. Franciscana Aranzazu. Madrid, 1986. p.27.

y a Mí buscarme has en ti”²⁸⁸.

Lo místico parece fundirse en lo antropológico desde un talante irrefragable. Porque la historia personal adquiere su máxima tensión y esplendor cuando ella se deshace de sí y corre hacia el encuentro de su centro que le llama en códigos amicales, esos que suenan en el eco de lo eterno. Los místicos cristianos como Teresa de Ávila parecen haberse adelantado en siglos y en profundidad al lenguaje filosófico de las antropologías personalistas dialógicas del siglo XX que beben como en su fuente de aquel insuperable *Yo y Tú* del judío Martin Buber, donde la palabra básica ‘Yo-Tú’ tiende puentes hermenéuticos entre el lenguaje místico y el lenguaje filosófico. Así asevera la voz de Buber: “La palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación”²⁸⁹. “La palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. Pero la reunión y fusión en orden al ser entero nunca puedo realizarlas desde mí. Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro”²⁹⁰. “Pero ¿cómo podríamos nosotros integrar lo extralingüístico en el mundo de la palabra básica? En cada una de las esferas²⁹¹ avistamos la orla del Tú eterno gracias a todo lo que se nos va haciendo presente, en todo ello percibimos un soplo que llega de Él, en cada Tú dirigimos la palabra a lo eterno”²⁹².

En suma, procurando abordar en hondura el umbral entre lo filosófico y lo místico, plagado siempre de paradojas y perplejidades, de coincidencias y contradicciones como las hasta aquí señaladas, se hace ineludible reinstalar nuestra mirada, la del filósofo, en el horizonte del amor, el de la icónica ‘música callada’ cuyo “silencio vive en alianza ontológica con la palabra”²⁹³. Porque sólo concibiendo al hombre y a Dios como guardianes de un destino que se plenifica en el encuentro, no seremos detractores de esa presencia que es mirada de un ‘yo’ a un ‘tú’ y, por ende, del ‘Tú’ a un ‘yo’. Porque hay que pensar el amor como el regalo, como don de su imagen eterna imponiéndose en los derroteros de la confianza. El amor es meta y es camino que nos invita al encuentro ‘rostro a rostro’. Por eso sólo cabe habitar el tiempo de la palabra - no sólo de la palabra mística - cuando ella se hace rostro humano, espejo del rostro divino. “Los sentimientos habitan en el ser humano; pero el ser humano habita en su amor. Esto no es

²⁸⁸ SANTA TERESA DE JESÚS: *Poesía 8*, in *Obras Completas*. Ed. Monte Carmelo. 7a edic. Burgos, 1994. p.1334. El poema glosa el lema ‘búscame en ti, búscate en Mí’, que en las Navidades de 1576 motivó el famoso “vejamen”, en el que participó también el propio san Juan de la Cruz.

²⁸⁹ BUBER, M.: *Yo y Tú*. Ed. Caparrós. Madrid, 1998. p.13.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.18.

²⁹¹ Son tres las esferas en que se alcanza según Buber el mundo de la relación: la vida con la naturaleza, la vida con el ser humano y la vida con los seres espirituales. Cfr. *ibid.*, p.14.

²⁹² *Ibid.*, p.14.

²⁹³ DÍAZ, C.: *Cuando la razón se hace palabra*. p.195.

metáfora, sino la realidad: el amor no se adhiere al Yo como si tuviese al Tú sólo como 'contenido', como objeto, sino que está *entre* Yo y Tú"²⁹⁴. Si la lógica del amor es la lógica de la mirada humana cuando ella se sitúa ante un 'tú', ya humano, ya divino, y si el esquema relacional básico de toda mística es el encuentro posible entre el 'yo' humano y el 'Tú' divino, entonces, no puede ser otro que el aquí descrito el formato - siempre aproximado y nunca definitivo - desde el cual estaremos habilitados para producir nuestros primeros atisbos hermenéuticos.

4.6. Primeros atisbos hermenéuticos

En atención al orden necesario que el discurso filosófico amerita para poder avanzar, proponemos un espacio de síntesis hermenéutica luego de tantos análisis en procura de un muestreo histórico y fenomenológico del estado de la cuestión que nos preocupa. No sin antes advertir que todo orden filosófico deviene del orden del pensar mismo, nunca constreñido a cánones fijos preestablecidos si quiere ser genuino. Por ende nuestra primera premisa ha sido la libertad interpretativa que nos ha permitido movernos con comodidad en los distintos ángulos por los que la problemática discurre pero, al mismo tiempo y como segunda premisa, se ha impuesto la necesidad metodológica de constreñirnos lo más posible a las peculiaridades de este campo tan virgen y aventurado aún del abordaje filosófico de lo místico.

Recapitulando, pues, lo dicho en tal sentido y a modo de primera síntesis hermenéutica, se puede inferir que:

1 - Lo místico se muestra como presencia inagotable e inobjetable, tanto desde los diversos modos de presencia en la historia de las religiones cuanto en los espacios fronterizos entre la religión, la teología y la filosofía cuyo testigo infalible es el discurso sobre Dios o ante Él. Entre el mostrar y el decir se yergue el desafío de nuestro intento hermenéutico.

2 - Los principales modelos epistemológicos surgidos en el seno de la filosofía de la religión con el objetivo de alcanzar una comprensión rigurosa del hecho místico - como el esencialismo y el constructivismo estudiados -, se muestran como buenas herramientas metodológicas pero insuficientes a los

²⁹⁴ BUBER, M.: *Yo y Tú*. p.21.

propósitos de nuestra indagación pues ambos muestran una limitación evidente respecto a su idoneidad para dilucidar el aspecto raigal que se busca deslindar. Cuando hablamos de mística nunca lo hacemos desde un formato universal, unívoco y puro sino contando con que ella designa siempre una experiencia revestida de diversas formas históricas y culturales, aunque claramente identificables como análogas, semejantes pero nunca idénticas.

3 - El esfuerzo de la racionalidad por encontrar razones a la presencia de la divinidad en la patria humana se hace patente en los discursos de la teología y la apologética donde el más puro concepto debe ceder su lugar al símbolo y al icono que buscan la mediación a través de la semejanza. Mediación que en nuestro intento filosófico puede ocupar una hermenéutica que establezca puentes de unión entre los diversos discursos usando la inclusividad de la analogía que remite a la plasticidad del icono, y permitiendo así flexibilizar las posibilidades del discurso filosófico sin resignar por ello la búsqueda de la mayor precisión que la temática admita, es decir, confiando en que la verdad se manifiesta a quien la busca.

4 - Si filosofía y mística se rozan en el umbral de sus propios límites, la hermenéutica consecuente y pertinente será la que anteponga a su intrínseco juego lingüístico el respeto incondicional por la índole específica de los saberes y vivencias sobre las que se quiere interpretar y por ende juzgar. Vano y confuso es el intento de ciertas hermenéuticas que a fuerza de pretender pensar las cuestiones filosófico-religiosas del límite dentro de las supuestas delimitaciones de la mera razón violentan su verdad más profunda proponiendo nuevos y dudosos criterios pseudo-religiosos ajenos a un auténtico pensar lo religioso que se comprometa a fondo *desde y para* un pensar religioso y reverente.

5 - No cualquier modelo de racionalidad está habilitado para producir el tipo de hermenéutica que posibilite pensar y decir las cuestiones limítrofes entre la mística y la filosofía sin violentar su naturaleza. Por ello proponemos rehabilitar una razón tabuizada que no busque imponer sus propios esquemas constrictores a la realidad sino que más bien se rinda al poder de lo real produciendo su propio desasimiento abierto al horizonte de la confianza y el fundamento. Lo perdido en la oscuridad desfondada de la sospecha, la crítica y el nihilismo modernos y posmodernos buscará ser recuperado y revertido. Aún corriendo con todos los riesgos que esta apuesta filosófica supone, merece la pena una conversión de la racionalidad que implique un permitirnos recuperar el *logos* agapeizado y

comunizante, abierto, relacional e instaurador de confianza, que discurre en los términos de la razón cálida y cordial, dialógica y profética a la vez porque sabe comunicar lo pensado con lo amado y con ello lo que salva.

6 - Por eso ninguna hermenéutica del hecho místico, ni oriental ni cristiano, puede desentenderse de la realidad humana pues ella es la que se juega en esa meditación encarnada que subsume al hombre completo que, desde su propia completitud incompleta y anhelante, sale de sí para extraversarse hacia la realidad divina, trascendiéndose para centrarse y perdiéndose para ganarse. De nada sirve el puro vacío conceptual sin una racionalidad que haga alianza con el meditar genuino y el pensar religioso. En tal sentido, los místicos cristianos, aunando vivencia y pensamiento en una sola voz, parecen haberse anticipado desde el discurso de la icónica 'música callada' al lenguaje filosófico de las antropologías personalistas dialógicas del siglo XX, donde el lenguaje relacional sintetizado en la diáda de pronombres 'Yo-Tú' tiende puentes hermenéuticos entre el lenguaje místico y el lenguaje filosófico. En fin, para pensar con realismo y sin ingenuidad el umbral entre lo filosófico y lo místico, parece inevitable volver a transitar por los caminos olvidados - aunque ciertamente habidos - del encuentro eternamente buscado entre el hombre y su Dios.

II- CUATRO FILÓSOFOS SIGNADOS POR LO MÍSTICO

No nos ha sido fácil hacer una selección de autores, más aún si en ella se decide poner entre paréntesis a pensadores del peso de Martin Heidegger o Ludwig Wittgenstein, iconos del siglo XX de esa mirada limítrofe entre la mística y la filosofía que buscamos elucidar aquí, siempre parándonos en los desarrollos del pensar occidental. Sin olvidar ni obviar sus relevantes aportes - muestras de lo cual son las continuas referencias que de ellos hacemos -, nuestro criterio ha sido preferir a estos cuatro pensadores - Unamuno, Bergson, Stein y Mounier - menos transitados por los investigación filosófica en general, y específicamente en la temática que nos ocupa, pero altamente significativos para los objetivos de esta tesis dada la urdimbre filosófico-mística particular que cada uno expresa. Miguel de Unamuno, con su clarísima figura de pensador hispánico rotulado en su época de heterodoxo católico y a su vez de filósofo heterodoxo; Henri Bergson, el francés que supo conciliar vitalismo y filosofía del espíritu con impronta mística; Edith Stein, la judía convertida al catolicismo que luchó por conjugar la verdad filosófica con la verdad del cristianismo y Emmanuel Mounier, otro francés señero por la originalidad de su propuesta filosófica y su innegable talante místico-profético, siendo sus obras testigos fieles de esa filosofía eterna que colapsaría sin la idea del Dios vivo, no sólo pensada sino perseguida, experimentada y amada.

Conviene aclarar que nuestra breve incursión en el pensamiento de cada uno de ellos no pretende más que sacar a la luz los aspectos y temas en que filosofía y mística se tocan al punto de configurar un sutil entramado que expone sin más y a modo de 'prueba' o 'muestra' lo que esta tesis procura poner en evidencia. Con su compañía intentaremos mostrar estos cuatro puntos nucleares para la investigación que nos concita:

1- Que los cuatro han desarrollado interpretaciones del fenómeno místico como problemática perteneciente a lo central de sus filosofías, en algunos en un tono más vivencial, en otros más teórico, en algunos con clara alusión a la mística, en otros de forma menos explícita o elaborada.

2- Que estos cuatro pensadores no podrían ser interpretados adecuadamente sin su permanente referencia no sólo a un Dios-fundamento sino a un Dios-amor, objeto de búsqueda y de deseo por parte del hombre, lo cual avala nuestra tesis de connivencia cercana y mutua fecundación entre filosofía y mística, al menos en este tipo de autores que, lejos de huir de un formato místico y a veces hasta teológico, sustentan gran parte de su discurso filosófico justamente en él.

3- Que de este entramado entre lo filosófico y lo místico se colige la necesidad de poner de relieve la primacía de la persona en su calidad de ser relacional y amante como única instancia teórico-práctica que merece ser rescatada como fundamento *sine qua non* de las dificultosas cuestiones del límite, tal como las antropologías dialógicas y personalistas del pasado siglo han sabido ver, aunque hoy padezcan el eclipse que el pensamiento vigente les pretende imponer.

4- Que de uno u otro modo estos pensadores han bebido del rico manantial de los místicos previo a configurar su propia andadura filosófica, o aún más, cambiando su rumbo cuando sus propias convicciones de fe lo han requerido, como es el caso de Edith Stein. Razón por la cual, se impone referirnos brevemente a ese manantial limitándonos a analizar algunas instancias fundamentales de la mística alemana y española que hemos escogido de entre su inmensidad.

II. 5. EL MANANTIAL FUNDANTE

5.1. El sin 'por qué' de la rosa

“La rosa es sin por qué; florece porque florece;
No cuida de sí ni pregunta si es observada”²⁹⁵.

El poema de Silesius (1624-1677), en el que se encuentran también - y tan bien - representados los místicos alemanes del siglo XIV, Eckhart, Suso y Tauler, es uno de esos bellos puentes hermenéuticos - los de la icónica 'música callada' - tendidos entre el decir místico y el decir filosófico. ¿No es la filosofía el ámbito supremo de los 'por qué', de las razones? ¿Y no es la mística el lugar por excelencia del 'sin por qué', en el que declinan todas las razones? Sin embargo, un pensador como Martin Heidegger se ha hecho cargo de esta aparente contradicción, encarnando él mismo ese huidizo límite entre ambos discursos, no porque sí, valga la paradoja, sino porque el manantial de ideas y vivencias de la mística alimenta en mucho su propia filosofía²⁹⁶. Según su interpretación, Angelus Silesius, contemporáneo de Leibniz, escribe este poema para mostrar una aparente excepción al principio de razón suficiente, 'argumentando' poéticamente que la rosa no interroga por el fundamento de su florecer, sino que se contenta con la simple actividad de florecer. ¿Y por qué 'aparente excepción'? Porque, para Heidegger, la rosa no es sin fundamento: el principio de razón suficiente es verdadero *de* la rosa, aunque no *para* la rosa²⁹⁷. Analógicamente, la rosa ilustraría el 'sin por qué' de la vida misma y del ser mismo, que no necesitan de una explicación ni de una razón 'para sí', aunque la tengan 'en sí' mismos.

Ya Meister Eckhart (1260-1327) había ejemplificado con hondura la perplejidad del sin por qué de la vida en este peculiar diálogo.

Si alguien preguntara a un hombre bueno...

- ¿Por qué amas a Dios?
- No lo sé, a causa de Dios.
- ¿Por qué amas la verdad?
- A causa de la verdad
- ¿Por qué amas la justicia?
- A causa de la justicia.
- ¿Por qué amas la bondad?
- A causa de la bondad.
- ¿Por qué vives?
- ¡Por Dios! ¡Lo ignoro! Pero estoy feliz de vivir”²⁹⁸.

²⁹⁵ SILESIUS, A.: “Sin Por Qué” in *Cherubinischer Wandersmann*, I, N289.

²⁹⁶ Cfr. CAPUTO, J.: “Meister Eckhart y el último Heidegger: el elemento místico en el pensamiento de Heidegger” in *Heidegger y la mística*. Ed. Librería Paideia. Córdoba, 1995.

²⁹⁷ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Der Satz von Grund*. Neske Verlag. Pfullingen, 1965. p.73.

²⁹⁸ ECKHART, M.: Sermón *Mulier venit hora*. Die Deutenen Werke (DW). Ed. Josef Quint. Stuttgart, 1936. II 27, 4-10.

...entonces ese hombre vive en el perfecto abandono (*Gelassenheit*) porque ha experimentado en carne propia la desnudez que lo constituye, su pura nada, su verdad más íntima. Ha olvidado causas y fines y por ello mismo ha encontrado *la* causa y *el* fin. Sabe que lo que es, es, sin más, sin por qué. Carecer de razones es la muestra última que puede dar el hombre que vive este estado de desapego de las cosas y de sí mismo, estado que bien puede traducirse con la expresión 'abandono ontológico' - como sentencia Eckhart - para cuya comprensión es menester habitar ya ese abandono. "El hombre que quiere comprender esto debe estar totalmente desapegado (*abegescheiden*)"²⁹⁹. Pero la doctrina del abandono sólo adquiere sentido si se la mira desde el hontanar de Dios.

También el filósofo y místico renano de influencia decisiva en Heidegger³⁰⁰, había utilizado la expresión 'sin por qué' para describir el ser de Dios. "Esto es preeminentemente verdadero respecto de Dios, quien es el principio de todas las cosas sin tener Él Mismo principio (*principium sine principio*). Dios vive sin por qué. También el alma en la *Gelassenheit* adquiere esta misma condición de vida sin por qué. Algunos hombres aman a Dios - dice Eckhart, más bien satíricamente - del mismo modo que aman a una vaca: por su leche (Q, 227). Pero en la *Gelassenheit*, al alma permanece desinteresada de sí misma. Si un hombre ama a Dios por el bien que Dios puede proporcionarle, entonces no ama a Dios sino que se ama a sí mismo. 'El amor no tiene por qué' (Q, 299)"³⁰¹.

La influencia de la tesis de Eckhart del abandono místico del alma en Dios, cuyo recíproco amor 'sin por qué' conviene a ambos, le hace ver a Heidegger en la rosa un modelo del ser mismo que emerge fuera de sí, al igual que la rosa misma: "el florecer está fundado en sí mismo, posee su fundamento por y en sí mismo. El florecer es un puro aflorar fuera de sí"³⁰². El Heidegger filósofo se une al Heidegger místico y las categorías del místico se inmiscuyen casi sin querer en las del filósofo, que busca extraer todas las consecuencias posibles del 'sin por qué' silencioso de la rosa. Lo que el poema no dice pero muestra, es sencillamente la síntesis del abandono místico, de ese 'dejar ser' sin razones que resume la actitud correspondiente, tanto del místico como del filósofo, a la hora de enfrentarse con la suma verdad: ya de corte más existencial en el místico, ya de carácter más

²⁹⁹ ECKHART, M.: Sermón *Praedica Verbum*. DW, II, 109, 1.

³⁰⁰ Así lo consideraba el mismo Heidegger: "Al más grande y genuino misticismo pertenece la más extrema agudeza y profundidad de pensamiento... Meister Eckhart así lo testimonia". *Der Sache des Denkes*. Ed. Niemeyer. Tübingen, 1969. p. 71.

³⁰¹ CAPUTO, J.: op. cit., pp.116-117.

³⁰² HEIDEGGER, M.: *Der Satz von Grund*. pp.101-102.

especulativo en el filósofo. “Lo no dicho en el verso y todo lo que depende de esto - admite Heidegger - es que el hombre, en el más recóndito fundamento de su ser nunca es verdaderamente tal hasta que es a su modo como la rosa - sin por qué”³⁰³.

Imposible disociar la gratuidad de la rosa de la gratuidad de ser hombre, la gratuidad de vivir de la gratuidad de ser amado por Dios; mas es el místico quien advierte de ello al filósofo, y éste, si sabe escuchar, realiza esa imperceptible transposición discursiva ‘traduciendo’ el lenguaje de las vivencias e intuiciones del místico al lenguaje racionalizado del filósofo, aún cuando varíe la interpretación sobre qué sea precisamente ‘filosofía’. Aún cuando Heidegger diga, quizás con razón, que el verdadero pensar está más cerca de los poetas que de los filósofos³⁰⁴, o cuando Wittgenstein afirme que la filosofía debe callar ante lo místico, que se muestra pero no se dice³⁰⁵.

La filosofía ha sido siempre entendida como el pensar del ser, sin embargo ¿excluye ella el pensar sobre Dios? No, al menos en todos aquellos filósofos anteriores al gran desfundamiento positivista y nihilista o en los posteriores que han sabido renegar de su estigma y, por cierto, entre los primeros, el místico-filósofo Eckhart para quien el ser es sólo el vestíbulo en que habita la ‘esencia desnuda’ de Dios, pura y simple vida interior, vida de la Razón (*Vernunft*). He aquí una descripción de este Dios y de su relación con el ser:

“Si consideramos a Dios en Su ser, entonces Lo consideramos en Su vestíbulo, pues el ser es el vestíbulo en el que Él habita. Pero entonces, ¿dónde está Él en Su templo, dónde resplandece más en Su santidad? La Razón es el templo de Dios. En ningún otro lugar habita Dios más auténticamente que en Su templo: la Razón. (...) Pues sólo allí permanece Él en su quietud. En Su conocimiento de Sí mismo, Dios se conoce a Sí Mismo en Sí Mismo”³⁰⁶.

Al poner el acento en el conocimiento divino y no en su voluntad quiso Eckhart defender la tradición escolástico-dominicana de su orden frente a la franciscana en la que primaba el Dios-amor-voluntad. ¿No habrá constituido el místico alemán el eslabón perdido entre Aristóteles y Hegel en cuanto a esta idea de Dios como ‘pensamiento que se piensa a sí mismo’ recogido en el intelectualismo medieval dominicano? ¿Cómo se pasa de este Dios de la razón al Dios de la mística, al Dios que se une al alma por amor? La respuesta que nos da

³⁰³ Ibid., pp.72-73.

³⁰⁴ Cfr. HEIDEGGER, M.: “¿Y para qué poetas?”. In *Caminos del bosque*. Ed. Alianza. Madrid, 1995. pp.241-289.

³⁰⁵ Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus*, 7.

³⁰⁶ ECKHART, M.: *Deutsche Predigte und Traktate*. Ed. y trad. Josef Quint München, 1963. p.197.

Eckhart es la respuesta eterna de los místicos: que hay una íntima correlación entre Dios y el alma y que así como en Dios hay un templo, un fondo oculto que es la Razón, así también en el alma hay una chispa de la Razón divina. El mismo texto citado recién continúa así: “Ahora permítasenos considerarlo (al conocimiento) tal como está en el alma, la cual posee una gota de razón, una ínfima chispa, una brizna”³⁰⁷. Por causa de esta pequeñísima participación, el alma se torna semejante a Dios - la *theosis* del cristianismo ortodoxo oriental - y por ende capaz de unirse a Él en ese templo interior común: “Aquí el fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el fondo de Dios”³⁰⁸. “Actuar y llegar a ser son uno. Dios y yo somos uno en la operación: Él actúa y yo llego a ser. El fuego transforma en sí mismo todo lo que le alcanza: le impone su naturaleza. No es el fuego el que se transforma en madera, sino la madera en fuego. Igualmente, somos transformados en Dios a fin de conocerlo tal como es”³⁰⁹. Momento culmine de toda mística, incluso de la oriental, en donde Dios es más cercano a la propia alma que ella a sí misma, tal como san Agustín con anterioridad y los místicos españoles con posterioridad lo han afirmado y ‘cantado’. ¿Cómo no traer aquí a la memoria estas conocidas reflexiones del santo de Hipona en sus *Confesiones*? “Tú eres la vida de las almas, la vida de las vidas, que vives por ti misma y no te cambias: la vida de mi alma”³¹⁰. “Porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”³¹¹.

Esa intimidad de Dios en el alma y del alma en Dios es ‘filosofada’ por Heidegger y ‘trasladada’ a la relación de intimidad entre el *Dasein* y el ser, siendo precisamente esta analogía ejemplarísima el modo correcto en que es dable interpretar la consabida relación heideggeriana *Dasein-ser*, siendo el *Dasein* el ‘ahí del ser’, el lugar en que el ser se hace patente, el lugar destinado para el advenimiento del ser en su verdad³¹². Y la grandeza del hombre, había dicho Eckhart, estriba en que él es el lugar privilegiado en donde Dios se hace presente. De ahí que ni Eckhart ni Heidegger hablen en este respecto del hombre

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Ibid., p.180. Y en p.207 lo mismo: “Donde Dios está, allí está el alma; donde está el alma allí está Dios”.

³⁰⁹ ECKHART, M.: Sermón *Iusti vivunt in aeternum*. DW, I, 114, 2-115, 2.

³¹⁰ SAN AGUSTÍN: *Confesiones*. III, 6, 10.

³¹¹ Ibid., III, 6, 11.

³¹² Señaló Heidegger el carácter del *Dasein* diciendo: “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término *Dasein* (‘ser ahí’). (...) El ente del carácter del ‘ser ahí’ tiene una referencia - quizás hasta señalada - a la pregunta misma que interroga por el ser” (*El Ser y el Tiempo*. I, § 2). Y posteriormente en *Carta sobre el humanismo*: “El hombre es esencialmente de tal modo que es el ‘ahí’, esto es, el despejo del ser. Este ‘ser’ del ahí, y sólo él, tiene el trazo fundamental de la ec-sistencia, quiero decir, el ec-stático estar en la verdad del ser”. p.78.

propriadamente sino del 'fondo del alma' el primero - como repetirán los místicos españoles - y de 'Dasein' el segundo. Recordemos que el término *Dasein* no designa una estructura psicológica, ni una facultad humana, ni tampoco al hombre en total, sino que denota la relación extática de apertura al ser, relación en la que el ser se devela constituyendo ello la condición intrínseca del hombre como 'ser ontológico', aquel ser en cuyo ser le va el ser mismo pues su existencia consiste en habitar la proximidad del ser³¹³.

De modo análogo, Eckhart ve en el 'fondo del alma' el más alto poder que nada en común tiene con cosa alguna, allí donde Dios se revela en su 'ser desnudo'. "No es ni esto ni aquello y sin embargo es algo. Está elevado por encima de esto y aquello, más alto que el cielo sobre la tierra. Está libre de todo nombre y despojado de todas las formas, enteramente liberado y libre, tan completo y libre que Dios está en él. Es tan totalmente uno y simple como Dios es uno y simple, aunque de ningún modo se puede sumir la mirada en él"³¹⁴. Esta explícita y primordial estructura relacional del alma con Dios es la que adopta Heidegger en sus escritos de madurez: la estructura de una relación con lo trascendente que acontece en el hombre pero que no se identifica con nada 'humano'. Pero ya en sus tempranos estudios en torno a la mística medieval había advertido sobre la singularidad de esta vívida relación, refiriéndose entonces al maestro Eckhart y a Teresa de Jesús: "El alma es 'de algún modo' el paraje de Dios y de lo divino (cfr. Eckhart, el lugar), la *morada de Dios, protomotivación*. Sólo en vista de ello puede ser enjuiciado en orden a valor. Cfr. *El castillo interior* IV, 6 (la entrada en el castillo interior). 'Qué bienes puede haber en esta alma, u quien está dentro de esta alma, u el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos' (Santa Teresa, *Las Moradas*)"³¹⁵.

Así también se podría seguir demostrando hasta qué punto llega en Heidegger la influencia de la mística medieval - y decisivamente de Meister Eckhart - en la estructuración clave de su obra filosófica que emerge cual manantial de la relación fundante Dasein-Ser. Bástenos para sintetizar lo escuetamente dicho acerca de su filiación mística, esta analogía que el mismo Heidegger recomendaba en 1960 a los teólogos de Marburgo interesados en su pensamiento:

³¹³ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. p.96.

³¹⁴ ECKHART, M.: *Sermón Intravit Jesus*, DW, I, 39, 4-40, 4.

³¹⁵ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Estudios sobre Mística Medieval*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1997. p.190.

“Ser : pensar :: Dios : el pensar conducido en el interior de la fe”³¹⁶.

Mientras que hoy la asertividad y veracidad de esta sentencia podría escandalizar o hacer reír a más de un filósofo - aunque en nuestros días ya casi nada escandalice -, en pleno siglo XIV escandalizaron a la Iglesia muchas de las afirmaciones de la doctrina mística del maestro Juan de Eckhart, al punto de condenarlo por herejía panteísta en la famosa Bula de 1329³¹⁷. ¿Podría haber entendido la lucidez del mensaje eckhartiano un siglo dominado por las categorías metafísico-lingüísticas de la teología escolástica, aunque el mismo Eckhart haya mamado de ella? ¿Cómo producir el salto necesario hacia una auténtica teología mística sin ofrecerse como víctima expiatoria por tantos excesos racionales y tanta ofuscación irracional cometidos y por cometer aún en nombre del mismo Dios? ¿Fueron estos dolores necesarios para el gran crecimiento místico europeo inmediato posterior que le secundó en silencioso combate?

He aquí un texto revelador de Reiner Schürmann que nos exime de todo comentario y que asumimos como respuesta: “El verdadero debate se refiere a una experiencia del espíritu que Meister Eckhart testimonia en cada línea, pero que sus acusadores no comparten. La empresa de Eckhart es, por esencia, paradójal: ¿Cómo hablar del sin-por-qué en una lengua modelada completamente sobre la sustancia sensible? Sin embargo, se atreve a la apuesta del místico especulativo: exponer bajo una vestidura racional la proximidad ilimitada del origen preoriginario. Que esta vestidura esté totalmente agujereada es incluso un indicio del fuego que la consume. La lucha por el concepto justo, cuando recurre al arma de la paradoja, es un combate contra la lengua, combate perdido desde el comienzo para cualquiera que no haya vivido la libertad radical que es su patria”³¹⁸. Pasarán todavía siglos para que el ‘sin por qué’ de la rosa pueda tímidamente expresar su verdad, aunque pocos la sepan escuchar o gozar en su esplendor.

³¹⁶ ROBINSON, J. Y COOB, J.: *The later Heidegger and Theology*. Ed. Harper and Row. New York, 1965. pp.42-43.

³¹⁷ La bula “In agro dominico” condenó veintiocho proposiciones extraídas de sus escritos latinos que fueron ignorados por esta causa durante siglos, hasta que en 1885 H. Denifle resucitó felizmente su interés. La influencia decisiva en la tradición germánica fue a través de sus sermones y tratados en alemán, considerados estos los primeros escritos filosóficos en lengua germana, pues hasta él era el latín, por supuesto, la lengua filosófica oficial (Cfr. CAPUTO, J.: op. cit., Nota 6, p.160). Sobre las verdaderas razones de su condena, ajenas a la lealtad de Eckhart a la Iglesia y a la ortodoxia del conjunto de su obra, citamos esta opinión del dominico Richard Woods: “Fue la poesía lo que no podían comprender, los atrevidos excesos de su lenguaje y las luces de su imaginación por las que el gran erudito trascendía las áridas limitaciones de la disquisición y la disputa aprendidas, buscando influir en los que le escuchaban con el arte de su prédica”. (*Eckhart's way*. Ed. Michael Glazier. Delaware, 1986. pp. 212-213).

³¹⁸ SCHÜRMAN, R.: “Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger y Suzuki”, in *Heidegger y la mística*. p.50.

5.2. Hacia el esplendor

El siglo de Eckhart (s. XIV) fue en toda Europa un siglo de extraordinario renacer místico, teniendo en cuenta el gran declive que le precedió en Occidente durante casi nueve siglos (siglos V-XIV d.C.) debido en gran medida al ímpetu racionalizador de una teología vaciada de mística, como se ha comentado ya³¹⁹. Excepción de lo cual - si consideramos al cristianismo en bloque y en sus hitos fundamentales - se advierte con claridad en la grandiosa tradición mística de la Iglesia griega de Oriente cuya trágica ruptura con la Iglesia romana se sitúa normalmente en 1054³²⁰. Las teologías de ambas iglesias siguieron derroteros distintos: mientras la latina estuvo dominada por el escolasticismo depauperado incapaz de guiar a sus fieles por el camino de la mística, la griega permaneció al lado de la gran tradición patrística que consideraba la 'teología mística' como el nervio de toda teología, al punto de no poder entender la teología sin la mística. Vladimir Lossky en su tratado sobre *La teología mística de la Iglesia de Oriente* nos ilumina con este interesante texto:

“No es casualidad que la tradición de la Iglesia de Oriente haya reservado especialmente el nombre de ‘teólogos’ a tres escritores sagrados, el primero de los cuales es san Juan, el más ‘místico’ de los cuatro evangelistas; el segundo, san Gregorio Nacianceno, autor de poemas contemplativos; y el tercero, san Simeón, llamado el ‘nuevo teólogo’, cantor de la unión con Dios. La mística es, pues, considerada aquí como la perfección, la cumbre de toda teología por excelencia. Contrariamente a la gnosis, en la que el conocimiento en sí constituye la meta del gnóstico, la teología cristiana es siempre, en último lugar, un medio, un conjunto de conocimientos que debe servir a un fin que excede a todo conocimiento. Este fin último es la unión con Dios, o deificación, la *théosis* de los padres griegos. Se llega así a una conclusión que puede parecer harto paradójica: la teoría cristiana tendrá un sentido eminentemente práctico, y ello con tanto mayor motivo cuanto que es más mística y apunta más directamente al supremo fin de la unión con Dios”³²¹.

Y más también: para san Gregorio Palamas (1296-1359), uno de los máximos referentes del cristianismo oriental, la verdadera teología tiende a un solo fin: la explicación y justificación de una experiencia mística³²². Su mística ‘teología

³¹⁹ Ver nuestro desarrollo del tema en I, 3.1.3. “¿A más teología menos mística?”

³²⁰ Año en que el legado del papa León IX (ya fallecido al momento), arrojó sobre el altar de Santa Sofía en Constantinopla un documento que excomulgaba al patriarca Miguel Cerulario, quien a su vez respondió excomulgando a la delegación papal. Ni Roma ni Constantinopla quisieron evitar esta ruptura ya irreversible. Cfr. JOHNSTON, W.: *Teología mística*. pp.87-88.

³²¹ LOSSKY, V.: *Teología mística de la iglesia de oriente*. Ed. Herder. Barcelona, 1982. pp.8-9.

³²² Cfr. JOHNSTON, W.: *Teología mística*. p.98.

de la luz', basada en las llamadas 'experiencias de luz', es todavía fundamental en todo el pensamiento ortodoxo, aunque no estuvo ni está exenta de controversias³²³. Basándose en los innumerables textos de la Sagrada Escritura que relatan episodios marcados por el fenómeno de la luz - por caso la luz cegadora de la famosa conversión de Pablo³²⁴ -, como preludeo al gran acontecimiento de la 'transfiguración' o 'théosis' a que todo hombre está llamado, Palamas impulsó una fuerte tradición que recoge en abundancia la España mística del siglo XVI y de una u otra forma ha llegado hasta nuestros días traducida en diversos términos emergentes de ella: energía espiritual, energía mística, energía divina, etc. "Gregorio (Palamas) asegura que no podemos conocer la esencia de Dios pero que podemos conocer las energías divinas (energía increadas). Esta distinción concuerda con la experiencia de muchos místicos, que nos dicen que aunque Dios es como la noche para el alma ellos lo experimentan como fuego, como luz, como una energía abrumadora. Místicos orientales y occidentales hablan de una corriente de energía que recorre todo su ser causando un éxtasis embelesado o una depresión plena de agonía. No hay duda de que la energía desatada en la experiencia mística puede ser terrible y conmover a la persona en lo más profundo"³²⁵.

Y en esto no hay diferencias entre Oriente y Occidente, aunque justamente el tenor de las experiencias que algunos místicos narraban suscitó no pocos excesos y aberraciones, sobre todo de índole sexual. A la par que el siglo XIV tenía en Europa su mística edificante en todas las latitudes - santa Brígida en Suecia, santa Catalina de Siena en Italia, Juliana de Norwich y el anónimo autor de *La nube del no saber* en Bretaña, Eckhart y sus discípulos en la Renania, Jan Ruysbroeck en los Países Bajos -, se hacía cada vez más imperiosa la necesidad de una teología mística capaz de dar razones y unidad de criterio a esta gran corriente de misticismo que recogía muchas experiencias pero poca reflexión crítica. Sin duda Eckhart fue un adelantado en este respecto, de modo que su mismo proceso condenatorio favoreció un desarrollo teológico significativo. Cuestiones tales como distinguir la unión con Dios del mero panteísmo, o clarificar la actitud contemplativa como distinta al quietismo³²⁶ ameritaban que la teología mística, como nueva disciplina, se hiciera presente con urgencia³²⁷.

³²³ Cfr. *ibid.*, p.97.

³²⁴ *Hch* 9, 3-9.

³²⁵ JOHNSTON, W.: *Teología mística*. pp.97-98.

³²⁶ El quietismo fue una variante exagerada de misticismo que se basó en la oración de quietud que llevaría a la unión y que ponía de relieve el silencio de las potencias del alma y su pasividad en la recepción del don divino. Cuando se exageraron la vivencia y expresión de estos aspectos se llegó

En este humus epocal comenzó a desarrollarse el esplendor de la mística cristiana con los carmelitas españoles del siglo XVI, la llamada 'edad de oro' de ambas orillas del Atlántico. Ellos acompañaron desde el camino de la espiritualidad los hondos cambios políticos, sociales y económicos que España vivía: fin de la guerra de ocho siglos contra los moros, conquista de la unidad política, descubrimiento e incorporación de América a la lengua, religión y derecho de Castilla, etc. Todo ello no podía pasar ajeno a la vida mística, pues ¿qué es la mística sino los místicos, las personas históricas que la crearon, le insuflaron vida y la condujeron a su clímax?, ¿cómo asir esa complejidad que trama la historia personal con la epocal? El historiador y teólogo Melquíades Andrés nos lo responde a su manera: “¿Cabría acercarnos a la urdimbre de sus ideas, libros que leyeron, herencia que recibieron, humus en que se desarrollaron? Se trata de algo muy complejo, vivido personalmente con cada uno, en diversos niveles sociológicos y en diversas organizaciones religiosas. Son muchos los caminos, las vivencias y los léxicos. Resulta no poco complejo determinarlos y fijar su término *a quo* y *ad quem*”³²⁸.

Pero sí se puede generalizar esta idea que aletea por encima de todo lo dicho: que no hay mística desentendida de su tiempo así como no hay filosofía sin trasfondo histórico, ni tampoco mística ni filosofía sin el hombre de carne y hueso que filosofa o hace mística, como ya lo pensó con justicia Miguel de Unamuno³²⁹. Los místicos eran gente de su época, religiosos, literatos, padres de familia, artistas o catedráticos que compartían con sus coetáneos los mismos ideales, las mismas inquietudes sociales, políticas y eclesiales, la cultura, la enfermedad, la pobreza... pero fundamentalmente el hambre de Dios. La espiritualidad española entronca, por

primero al prequietismo y luego al quietismo estricto, aunque teológicamente sea muy difícil delimitar con precisión lo ortodoxo de lo exagerado o heterodoxo. La condena a los autores quietistas (los mismísimos Teresa de Ávila y Juan de la Cruz engrosaron las listas negras de la época, pero el caso más famoso fue el de Miguel de Molinos con su *Guía Espiritual* de 1675 condenada en 1687 por la bula *Coelestis Pastor* de Inocencia XI) tuvo efectos retroactivos creciendo la desconfianza en la oración pasiva y no conceptual, que enlazó con la tendencia racionalista de la época en su 'iluminado' camino hacia la Ilustración. ¿Qué olvidó el quietismo? Nada menos que la ascética, es decir, las prácticas de purificación y de costosa ascensión hacia la unión con Dios. Creyeron que la ausencia total de actividad les allanaría el camino a Dios, camino que llamaron de 'aniquilación' y 'vía íntima'. Pero toda esta historia de sospechas y acusaciones amerita estudiarse y ponderarse con más justicia que el otorgado en este estrecho espacio. Cfr. ANDRÉS, M.: *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Ed. BAC. Madrid, 1994. pp.450-461.

³²⁷ Para John Gerson (1363-1429), teólogo místico sistemático de la Universidad de Paris, la teología mística es “conocimiento experimental de Dios a través del abrazo del amor unitivo”, siguiendo así la línea abierta por el controvertido Dionisio Areopagita, primero en escribir un tratado de Teología Mística, escrito que se convirtió en modelo para la época. Cfr. JOHNSTON, W.: *Teología mística*. p.83.

³²⁸ ANDRÉS, M.: op. cit., p.204.

³²⁹ Cfr. UNAMUNO, M. DE: *Del sentimiento trágico de la vida*. Cap. I.

supuesto, con la teología y la exegética y con el ideal eclesial de reforma, recogiendo el manantial de la herencia cristiana, hebrea y musulmana que bebe tanto en fuentes mediterráneas como nórdicas.

Resultan abrumadoras la calidad y cantidad de fuentes mediterráneas, las cuales ayudan a comprender la riqueza del legado místico español y merecen enumerarse: Sagrada Escritura, Santos Padres, Dionisio Areopagita, san Agustín, san Jerónimo, san Basilio, san Gregorio Magno, san Bernardo, san Francisco de Asís, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino, Hugo y Ricardo de San Víctor, Joaquín de Fiore, Hugo de Balma, Gerson, santa Catalina de Siena, etc. En tanto la corriente nórdica, de influencia posterior a la mediterránea, la conformaron las santas Hildegunda, Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn y Gertrudis de Helfta, Jordán de Sajonia, Ulrico y Nicolás de Estrasburgo, Eckhart, Helvic von Germar, Dioniso Cartujano, Kempis, Silesius, etc., siendo los de mayor incidencia en la espiritualidad española los ya aludidos Suso, Taulero, Herp y Ruysbroeck³³⁰.

No está de más recordar que este inmenso manantial místico se derrama gustoso en el cauce recién inaugurado de la modernidad, momento de quiebres, de fisuras, de grandes incertezas pero al mismo tiempo de hambre real de reforma y rebeldía en todos los ámbitos. La religiosidad no podía quedar al margen de ello, razón por la cual la devoción moderna fue construyéndose lentamente eludiendo los grandes planteos metafísicos que la precedieron, reaccionando frente al nominalismo y recomendando un cristianismo bíblico, de lenguaje sencillo, empapado en el misterio de Cristo y la Iglesia primitiva. Este espíritu renovador encarnó sin más en las observancias españolas de las órdenes de mendicantes, benedictinos, franciscanos y nueva Orden de san Jerónimo donde floreció la primera mística española a fines del siglo XV, movimiento que se acogió al nombre de 'mística del recogimiento'³³¹, hispanizadora de las grandes fuentes citadas. Fue uno de ellos Bernardino de Laredo³³² (1482-1540) quien en su *Subida del Monte Sión* así se refiere al carácter más afectivo que intelectual de esta 'sabiduría escondida':

³³⁰ Cfr. ANDRÉS, M.: op. cit., p.205.

³³¹ La 'mística del recogimiento' es la primera de esta historia y trata de un método rápido y seguro para alcanzar la unión con Dios, siendo su intención 'construir' al hombre desde su centro esencial mediante la 'oración de propio conocimiento' ya que en lo profundo de sí se realiza el encuentro con Dios, desnuda ya el alma y purificada de sí misma. Cfr. *ibid.*, 234-235.

³³² Bernardino de Laredo fue fraile lego, médico de la corte portuguesa de Juan III y autor de obras de medicina, pero se autodescribe como "de pequeño entendimiento, todo idiota e ignorante, sin fundamento de letras". Debe su fama a su obra mística *Subida del Monte Sión*, antecedente sin par de la sanjuanista *Subida al Monte Carmelo*.

“Cuantas veces en este tercero libro se dijere ciencia infusa o sabiduría escondida o secreta o mística teología o ejercicio de aspiración, hase de entender que significa un súbito o momentáneo levantamiento mental, en el cual el ánimo por divino enseñamiento esalzada súbitamente a se ayuntar, por puro amor, por vía de sólo afectiva, a su amantísimo Dios, sin que antevenga medio de algún pensamiento, ni de natural razón. (...) Así habemos de entender que excede la razón y entendimiento esta operación divina, con la cual momentáneamente el ánima es levantada con las alas del amor y ayuntada con su Dios; sin medio de pensamiento de cualquier cosa criada, cuantas veces place a la dignación divina”³³³.

Esta mística del recogimiento surgió en España poco antes de 1492, fecha de la expulsión de judíos y moros, a lo cual siguió el movimiento de los alumbrados³³⁴, conversos en su mayoría. Época de fisuras, de conversiones auténticas y forzadas - no hay que olvidar que en este periodo 150.000 judíos se convirtieron masivamente al cristianismo -, de fin de la convivencia en la península de la tres religiones abrahámicas. Por todo ello resulta imposible desestimar el peso de los conversos en la espiritualidad española, los que debían trasuntar inevitablemente las herencias espirituales que los cobijaron, ya judía, ya musulmana. Y todo ello sin olvidar asimismo que, más allá de las conversiones, el entramado intercultural de tantos siglos dejó huellas indelebles en el mismo camino de la espiritualidad cristiana española. Los textos del hebreo Abufalia así como el *Libro del esplendor (Sefer ha Zobar)* y la Biblia eran lecturas habituales de esos días.

Así como el humanismo semita veterotestamentario, afecto a la sabiduría y exégesis bíblicas y al camino de la relación amical con su Dios, dejó su marca de fuego en la mística española, también hizo lo suyo la espiritualidad musulmana. Los sufíes fueron centinelas y buscadores incansables de Dios. “La sabiduría sufí no vive de la lógica sino de la ‘quemadura de Dios’, que llama secretamente en la noche. Sabiduría de experiencia, que no se adquiere con libros y estudios. El sufí

³³³ LAREDO, B.: *Subida del Monte Sión*. Ed. BAC. Madrid 1968. pp.324-325.

³³⁴ El tiempo de los alumbrados se inicia en torno a 1510-1512. Se consideraban más esenciales que los viejos cristianos aferrándose a los actos externos, votos religiosos y vida conventual. Este nuevo camino espiritual tuvo su origen en Isabel de la Cruz, conversa y terciaria franciscana, deseosa de perfección y de servir a Dios por puro amor. Los enjuiciadores de los alumbrados consensuaron los siguientes errores de la ‘secta’: “vía de perfección; negación de la acción; caridad no universal; mala inteligencia de buena doctrina; iluminación divina; dejamiento; sola oración mental; amor de Dios con exclusión de los demás mandamientos; tenerse por perfectos; singularidades”. (ANDRÉS, M.: op.cit., p.276.) El decreto contra el movimiento de los alumbrados promulgado por el capítulo franciscano de Toledo (1524) reza así: “Se había extendido en este tiempo por aquella región una peste herética blanda, pero pernicioso, llamada de los alumbrados, o vía iluminativa, o de los que se dejan a la disposición divina, y no quieren hacer nada, a no ser que se les sugiriese debidamente por inspiraciones o revelaciones divinas. Tal cosa creían con facilidad y error. Esta necia, soberbia y engañosa fatuidad había infectado a algunos clérigos y religiosos”. (WADDING: *Annals Minorum*, XVI, 216-218. Citado por Andrés, M.: op.cit., p.275.)

desea entrar en el amor divino y sumergirse totalmente en él como respuesta a la llamada de Dios”³³⁵. La mística musulmana española, vivida y escrita, tuvo su influencia decisiva aunque aún no se hayan estudiado ni calibrado en profundidad las auténticas vías de intercomunicación y fuentes comunes a ambas místicas. Posiblemente Aben Abbad de Ronda (+1389) haya sido un antecedente musulmán importante en la obra de san Juan de la Cruz.

Sin afán de síntesis histórica, la cual excede en mucho los límites de nuestro trabajo, hemos querido mostrar en pocas pinceladas el entorno, las fuentes y algunos temas de la espiritualidad europea de los siglos XIV y XV, que de suyo ya eran frutos excelentes pero que preparaban el florecer del fruto más granado de la mística española del siglo XVI: santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz, cuyas obras son valoradas como la cima de la mística cristiana que desbordará en nuevo manantial de ideas y vivencias para el pensamiento europeo posterior, tanto para el teológico como para el filosófico. Pero ni la variedad de fuentes de que se nutrieron ni la riqueza contenida en la nueva teología mística en ciernes alcanzan para justificar ese amor infinito del místico hacia Dios que corona en el discurso sin tiempo de Teresa y Juan que une en una misma voz el tiempo del deseo de Dios con el tiempo de la palabra, que quiso cantar y amar mucho más que justificar y entender.

La mística española se clavó como un puñal en la modernidad proponiendo como ideal humano no al prometeico sujeto autónomo y alejado de Dios, obra de los filósofos, sino al bíblico hombre religado, herido en su finitud anhelante por su fuente eterna, obra de los místicos, el que sabe bajar a sus propios abismos al encuentro de su nada, donde le espera el todo del Dios persona amorosa, causa y objeto de sus ansias.

“Quédeme, y olvídeme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dejéme,
dejando mi cuidado,
entre las azucenas olvidado”³³⁶.

5.3. “Búscate en Mí, búscame en ti”. (Santa Teresa de Jesús)

³³⁵ ANDRÉS, M.: op. cit., p.212.

³³⁶ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Noche oscura*. Canciones del alma, 8. p.388.

La doctora mística Teresa de Jesús (1515-1582) no dirá en sus escritos³³⁷ nada que no sepa por propia experiencia; ella escribe desde una subjetividad transida por la permanente presencia del Verbo encarnado pero al mismo tiempo narrada desde la simpleza de la vivencia cotidiana que le hace encontrar a Dios hasta en la cocina y los pucheros³³⁸. Su itinerario místico aparece inseparable de su vida que plasma bellamente en *Vida*, libro cumbre de la espiritualidad universal donde relata con lujo de detalles y precisión psicológica admirable el recorrido interior de la presencia de Cristo que camina siempre a su lado, siendo testigo de sus actos y amigo excelentísimo de su alma. Vale escucharla en esta extensa cita de *Vida*, donde se refiere a las bondades de la oración mental:

“De lo que yo tengo experiencia puedo decir, y es que, por males que haga quien la ha comenzado (la oración mental), no la deje, pues es el medio por donde puede tornarse a remediar, y sin ella sería muy más dificultoso; (...) crea que no pueden faltar sus palabras (del Señor), que en arrepintiéndonos de veras y determinándose a no le ofender, se torna a la amistad que estaba y hacer las mercedes que antes hacía; (...). Y quien no la ha comenzado, por amor del Señor le ruego yo no carezca de tanto bien; (...) y si persevera, espero yo en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo que no se lo pagase; que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama. ¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con Él! ¡Oh qué buen amigo hacéis, Señor mío, cómo la vais regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga a vuestra condición, y tan de mientras le sufrís Vos la suya! (...) He visto esto claro por mí, y no veo, Criador mío, por qué todo el mundo no se procura llegar a Vos por esta particular amistad”³³⁹.

¡Qué deliciosa fenomenóloga temprana y cuán firme el surco de su práctica espiritual! No sólo que se limita la mística castellana a describir aquello de lo que tiene experiencia interior - como san Agustín antes o el mismo Descartes después - sino que entabla una relación interpersonal con su Dios, la ‘relación grande de su vida’, dialogando en primera y segunda persona (yo y tú), no en tercera como era lo habitual en la época. Es que la santa vive así su ‘exceso’ de amor y sabe que todos los hombres están llamados a esta estrecha relación amical con el Creador, donde la llamada ‘oración de propio conocimiento’ es la única que conduce a la unión mística. ¿Qué es orar para la santa sino hablar con ese Dios amor que le acoge, y se le muestra Él mismo como el camino más corto para ir de uno al fondo de uno

³³⁷ *Vida, Moradas, Cuentas de conciencia, Fundaciones y Cartas* son sus obras escritas entre 1562 y 1582. Fueron publicadas por Fray Luis de León en 1588.

³³⁸ “Pues ¡ea!, hijas mías, no haya desconsuelo cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores; entended que si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior”. SANTA TERESA DE JESÚS: *Libro de las Fundaciones*, in *Obras Completas*. Ed. Monte Carmelo. 7ª edic. Burgos, 1994. V, 8.

³³⁹ SANTA TERESA DE JESÚS: *Vida*. In *Obras Completas*. VIII, 5-6.

mismo, es decir, al Cristo vivo? Él es morada y aposento que le habla al alma en estos términos versificados por la santa de Ávila y que parecen salidos de la boca divina:

“Porque tú eres mi aposento,
eres mi casa y morada,
y así llamo a cualquier tiempo,
si hallo en tu pensamiento
estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme,
porque para hallarme a Mí,
basta sólo llamarme,
que a ti iré sin tardarme
y a Mí buscarme has en tí”³⁴⁰.

Resulta admirable cómo su experiencia espiritual le lleva al descubrimiento personal de la presencia de Dios en el alma, siendo que no disponía de recursos teológicos ni filosóficos para interpretarla³⁴¹. Mas, buscando a Dios en su interior (las moradas del ‘castillo interior’) cae en la cuenta de que debe invertir el sentido de su búsqueda y buscarse a sí misma en Dios pues “¡que Su Majestad misma sea nuestra morada, como lo es en esta oración de unión, labrándola nosotras!”³⁴² Como hemos señalado ya³⁴³ sorprende constatar en Teresa de Jesús esta intuición magistral - debida a su vivencia mística - de la constitutiva relacionalidad de la persona (en su caso, yo humano-tú divino) que siglos después desarrollará la antropología personalista y dialógica de forma sistemática, tanto en su vertiente judía como cristiana.

Tómese en cuenta la gran orfandad de categorías místico-lingüísticas que padecían estos verdaderos adelantados en sabiduría mística, por lo cual es doblemente grande el mérito de haber elaborado todo un acervo terminológico y conceptual en lengua castellana que pasará a constituir de ahora en más los modos específicos de la discursividad mística, manados todos de ese narrar fenomenológico de inusitada riqueza para la hermenéutica posterior, tanto teológica como filosófica y psicológica, y por supuesto no sólo española. En nuestra mística se pueden distinguir con claridad estas categorías que hemos escogido de entre su

³⁴⁰ SANTA TERESA DE JESÚS: *Poesía 8*. In *Obras Completas*. p.1334.

³⁴¹ Cfr. MARTÍN VELAZCO, J.: *El fenómeno místico*. p.268.

³⁴² SANTA TERESA DE JESÚS: *Castillo interior o Las Moradas*. *Moradas Quintas 2, 5*.

³⁴³ Véase I, cap. 4.5, “Dos miradas, un encuentro. (La música callada)”.

exuberante léxico³⁴⁴, que no por ser extraídas del caudal de la metáfora, dejan de trasuntar el rigor de la lógica del amor.

- *Castillo interior*: el alma se asemeja a un castillo rodeado de un foso - el cuerpo - con sus fortalezas y siete moradas en su interior. La puerta de comunicación es la oración por la cual se accede a Dios, Señor del castillo, que mora en su interior. Escuchemos la descripción de la propia santa:

“Estando hoy suplicando a Nuestro Señor hablase por mí, porque yo no atinava a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia, se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento: que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, ansí como en el cielo hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice Él tiene sus deleites. ¿Pues qué tal os parece que será el aposento adonde un Rey tan poderoso, tan sabio, tan limpio, tan lleno de todos los bienes se deleita? No hallo yo cosa con qué comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad”³⁴⁵.

- *Moradas*: son siete las moradas del castillo o estadios de la vida espiritual que recorre el alma hasta llegar a su unión con Dios; se podría decir que ellas componen la fenomenología mística de la santa o su camino de recogimiento interior. El teresianista T. Alvarez las resume así: “éxtasis variados (Vida 18, 8); palabras interiores (24, 4 y *passim*); visiones imaginarias e intelectuales de Cristo (27-29); ímpetus fuertísimos de la voluntad (20); pena y sufrimientos por la ausencia de Dios (20-21); vuelo del espíritu (18, 6; 20; 24); herida mística y transverberación (29, 13); previsiones proféticas (26, 2-5; 27)”³⁴⁶. La inclusión en sus escritos de fenómenos extraordinarios o paramísticos (visiones, locuciones, levitación, éxtasis, transverberación, etc.), aunque constatados algunos por testigos oculares, no pueden ser verificados en todo su alcance físico y mucho menos valorados aquí, pero sí vale recordar que la misma Teresa afirma que ellos no pertenecen a lo nuclear de la experiencia mística. La crítica contemporánea al respecto tiende, como lo explica el teólogo Martín Velasco, a “contraponer el ‘género’ hagiográfico al propiamente histórico y biográfico, y descubrir en el primero un menor rigor histórico

³⁴⁴ Leyendo a la mística se pueden encontrar estos términos significantes de los procesos de interiorización anhelante de Dios: entrañas, centro, fondo, hondón, juntarse, hacerse uno, enamoramiento, allegamiento, fruición, embebecimiento, gozo, quietud, desasimiento, ensanchamiento, desposorio, inhabitación, estar siempre muriendo... y muchos más.

³⁴⁵ SANTA TERESA DE JESÚS: *Castillo interior*. Moradas primeras, I, 1-3.

³⁴⁶ ÁLVAREZ, T.: *Sta. Teresa de Jesús Mística*. In VVAA. Roma 1982. citado por Andrés, M.: op. cit., pp.336-337.

y una tendencia a la mitificación de las personas y a la 'leyendización' de los relatos sobre su vida. Pues bien, el hecho de que, en los casos antiguos mejor documentados sobre los fenómenos místicos, se dependa de tales procesos hace posible la extensión de una sospecha justificada sobre la objetividad de estos testimonios"³⁴⁷.

Pero más allá de la discusión necesaria sobre la pretendida objetividad de los mismos, creemos que la riqueza de las 'moradas' no estriba en la descripción de estos fenómenos que la santa vivía como reales sino en el proceso ascensional de oración y fuerte lucha ascética por la que ella - como tantos místicos - ha pasado, viendo en dicho proceso la respuesta del hombre en forma de combate interior al amor de Dios que le amó primero. El símbolo de la herida es uno de los más fuertes y típicos de la mística teresiana que, usando la analogía del dolor causado por una herida corporal, parece no obstante aborrecer el mismo cuerpo como estorbo o cárcel del alma, típica influencia del dualismo griego vertido con vehemencia al cristianismo durante siglos, tal como estas palabras de la santa lo demuestran:

"Otra manera harto ordinaria de oración es una manera de herida, que parece al alma como si una saeta la metiesen por el corazón, u por ella mesma. Ansí causa un dolor grande que hace quejar, y tan sabroso, que nunca querría le faltase. Este dolor no es en el sentido, ni tampoco es llaga material, sino en lo interior del alma sin que parezca dolor corporal (...). Otras veces parece que esta herida del amor sale de lo íntimo del alma. (...) Son como unos deseos de Dios tan vivos y tan delgados, que no se pueden decir, y como el alma se ve atada para no gozar como querría de Dios, dale un aborrecimiento grande con el cuerpo, y parécele como una gran pared que la estorba para que no goce su alma de lo que entiende entonces, a su parecer, que goza en sí, sin embargo del cuerpo. Entonces ve el gran mal que nos vino por el pecado de Adán en quitar esta libertad"³⁴⁸.

- *Matrimonio espiritual*: es el símbolo por excelencia de la unión mística entre el hombre y Dios, usado ya en el bíblico y polémico *Cantar de los Cantares* como se ha recordado *ut supra*³⁴⁹, donde esposo (el Verbo encarnado) y esposa (el alma) responden mutuamente por el amor recibido. Más allá del impacto que ha causado por siglos este simbolismo erótico-esponsal de que se han valido los místicos cristianos y pre-cristianos para expresar la entrega total implicada en la unión, son graves e innumerables los problemas de índole metafísica y antropológica que presenta dicha unión a la luz de la racionalidad. ¿Cómo, en el orden de los seres, podrían juntarse dos 'cosas' tan dispares como Dios y el alma,

³⁴⁷ MARTIN VELASCO, J.: op. cit., p.75.

³⁴⁸ SANTA TERESA DE JESÚS: *Cuentas de conciencia*. In Obras completas. Cuenta 54, 14-15 (1576).

³⁴⁹ Véase I, 1.3.4. "Perlas místicas".

ser infinito con ser finito? ¿Es esta unión nominal o real? Y si fuera real ¿cómo quedarían a su término el ser del hombre y el ser de Dios? Si la *théosis* o divinización implicara un convertirse en Dios sin más, ello entrañaría, cuanto menos, la confusión panteísta que se le recriminó a Eckhart. Mas pareciera que para la mística española, que parte del misterio de la encarnación del Hijo de Dios, no es problemático hablar de unión real siempre y cuando - agregaríamos - se respeten los criterios de la lógica del amor. Es una unión solamente expresable e inteligible a la luz del misterio del amor, que opera desde su propia lógica y para cuya aprehensión también hay que estar bien dispuestos³⁵⁰. Agustín Antolínez, primer comentarista de los tres poemas clásicos de san Juan de la Cruz, escribe a principios del siglo XVII esta exquisita y sencilla comprensión del amor místico-esponsal aplicable de igual modo a los escritos teresianos:

“Quien de veras ama, ausente del amor por quien muere, ¿qué más puede desear que verse junto al amado? No es posible mayor deseo. Porque amar, por su naturaleza, si fuera posible, haría uno de dos amantes. Al no poder ser busca la unión posible: la unión por afecto. El amor de amistad es mayor porque es doble, y tan perfecto que muchas veces los junta real y verdaderamente, y ya que no puede hacer de dos uno, hace que no estén separados, sino juntos. Y muchas veces pasa a juntarlos realmente, como sucede entre esposo y esposa, que por razón de este ayuntamiento y junta no se llaman dos cuerpos, sino uno y una carne. Si pues Dios y el alma se aman entrañablemente, hará el amor de dos uno, y siendo dos, se dirán uno mismo por afecto (...), pues el amor de Dios no es menos perfecto que el amor humano”³⁵¹.

Pero este amor no es sólo de palabras sino de obras, no es amor que lleve al quietismo ni a la mera contemplación pasiva sino amor comprometido en acciones, activo y servicial, como lo concibe la mística de Ávila en las *Séptimas Moradas*:

“Porque si ella (el alma) está mucho con Él, como es razón, poco se debe de acordar de sí; toda la memoria se le va en cómo más contentarle, y en qué u por dónde mostrará el amor que le tiene. Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras. (...) Si su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras? ¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios (...). Creedme, que Marta y María han de andar juntas

³⁵⁰ “La voluntad debe estar bien ocupada en amar, más no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puedo comprender nada de lo que entiende A mí no me parece que entiende; porque - como digo - no se entiende. Yo no acabo de entender esto”. SANTA TERESA DE JESÚS: *Vida*, 18, 14.

³⁵¹ ANTOLÍNEZ, A.: *Amores de Dios y el alma*. Edic. de Ángel Custodio Vega. El Escorial, 1956. p.218.

para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo, y no hacerle mal hospedaje, no dándole de comer. ¿Cómo se lo diera María, sentada siempre a los pies, si su hermana no le ayudara? (...) Me diréis dos cosas: la una, que dijo María había escogido la mejor parte (Luc., X, 42). Y es que ya había hecho el oficio de Marta, regalando al Señor en lavarle los pies y limpiarles con sus cabellos (Luc., VII, 37-38). (...) La otra, que no podéis vosotras, ni tenéis cómo allegar almas a Dios; (...). Ya os dije en otra parte, que (...) para servir a Nuestro Señor en cosas posibles, quedemos contentas con haber deseado las imposibles”³⁵².

La mística teresiana no es tarea de meros contemplativos ni de individualistas, parte de la complementariedad necesaria entre acción y contemplación, entre Marta y María, parte de la persona total pero para llegar en obras a la comunidad, a la sociedad, a la Iglesia, siendo Cristo la cabeza de su cuerpo místico. La unión verdadera no es lírica discursiva, es participación, entrega total, consagración, estilo de vida comprometido. Vida mística es vida de obras, interpretación de hondo calado en pensadores como Unamuno, Stein y Mounier a quienes sólo cabría la entrega del místico desde la pasión desmesurada por Cristo que conlleva la pasión por las obras que la plenifican otorgándole un sentido. La Teresa mujer, en épocas difíciles para ellas, reformadora de la orden carmelitana que retorna al espíritu del Evangelio en tiempo de apostasías, cismas y sospechas, es la cara real del místico español comprometido no sólo con el Dios que ama, sino con el hombre de su siglo, donde el misterio de Cristo se hace presente, en el aquí y ahora. De esta forma, la dignidad humana, estandarte de la modernidad ilustrada con Kant a la cabeza, ya había sido elevada por los místicos españoles a su máximo esplendor por medio de la creencia vivida en la unión con Dios como participación por semejanza en su naturaleza divina: “No hallo yo cosa con qué comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad. Y verdaderamente, apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fueren, a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios; pues Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza. (...) Basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima”³⁵³.

El místico supo antes rendir honores a su dignísima condición de hijo amado de Dios, por ello también supo plasmar en obras con sentido su destino en esta vida. El filósofo intenta alcanzar lo propio: saberse digno, plantar un destino, aunque le cueste reconocer tras su frondoso árbol la semilla del místico. Si Teresa

³⁵² *Castillo interior*. Moradas séptimas, IV, 6, 8, 12, 13, 14.

³⁵³ *Castillo interior*. Moradas primeras, I,1.

de Ávila llamó a las penurias del alma ‘farsa de esta vida tan mal concertada’³⁵⁴, Miguel de Unamuno la emuló con genialidad en su ‘sentimiento trágico de la vida’. Si la mística castellana expresó la más excelsa fórmula mística y antropológica con su “Alma, buscarte has en Mí, y a Mí buscarme has en ti”³⁵⁵, la fenomenóloga Edith Stein no puedo menos que exclamar al leerla; “¡Esto es la verdad!”³⁵⁶, y convertirse de aquí en más al cristianismo y a la vida mística. No cabe duda que el legado místico de Teresa de Jesús amerita ser estudiado a fondo por la filosofía personalista que mucho le debe aunque hoy parezca inoportuno reconocer tal heredad. También el místico de la Cruz la secundaría en mucho y asombraría al mundo con su dialéctica de la nada y el todo, la muerte y la vida, ya presente en su alma gemela castellana:

“Vivo sin vivir en mí,
y de tal manera espero,
que muero porque no muero.

Vida, ¿qué puedo yo darte
a mi Dios, que vive en mí,
si no es el perderte a ti,
para merecer ganarte?
Quiero muriendo alcanzarte,
pues tanto a mi amado quiero,
que muero porque no muero”³⁵⁷.

5.4. “Llama de amor viva”. (San Juan de la Cruz)

“A la tarde te examinarás en el amor”³⁵⁸ dejó escrito san Juan de la Cruz (1542-1591) inmortalizando en esta frase la síntesis de toda su doctrina antropológica y teológica, cumbre literaria de la mística occidental. Ella le advierte al hombre que al final del camino vital sólo una cosa importará: cuánto y cómo ha amado. La esfera del amor es para él, como para los grandes maestros de la espiritualidad cristiana, el centro de la vida del hombre y la sustancia de su religiosidad, pero ese amor tiene su residencia en la fuente personal del Dios Trinitario que hiere profundamente el alma con su ‘llama de amor viva’. Así lo cantó

³⁵⁴ *Vida*, 21, 6.

³⁵⁵ *Poesía*, 4.

³⁵⁶ POSSELT, T.R.: *Edith Stein. Eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*. Ed. Herder. Freiburg-Basel-Wien, 1963. p.81. Sobre la relación Teresa de Jesús-Edith Stein, véase también RIEGO, I.: *Edith Stein*. Ed. Mounier. Madrid 2005. pp.54-57.

³⁵⁷ SANTA TERESA DE JESÚS: *Poesía*, 1.

³⁵⁸ SAN JUAN DE LA CRUZ. *Dichos de luz y amor*, 57. In *Obras Completas*. Ed. Apostolado de la Prensa. Madrid, 1966.

el místico de la cruz con su poesía inigualable que parece haber nacido sólo para expresar el amor:

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

¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno,
donde secretamente solo moras:
y en tu aspirar sabroso de bien y gloria lleno,
cuán delicadamente me enamoras!”³⁵⁹

Y aclara:

“Y así, en decir el alma aquí que la llama de amor hiere en su más profundo centro, es decir que cuanto alcanza la sustancia, virtud y fuerza del alma, la hiere y embiste el Espíritu Santo. (...) Pero dícelo para dar a entender la copiosidad y abundancia de deleite y gloria que en esta manera de comunicación en el Espíritu Santo siente. El cual deleite es tanto mayor y más tierno, cuanto más fuerte y sustancialmente está transformada y reconcentrada en Dios; que por ser tanto como lo más a que en esta vida se puede llegar - aunque, como decimos, no tan perfecto como en la otra - lo llama el más profundo centro”³⁶⁰.

Así como la mística de Ávila habló de ‘herida’ y ‘saeta’ de amor clavada en el corazón del hombre por causa del amor divino, Juan de la Cruz usa la metáfora de la ‘llama’ para designar lo mismo: que el amor inflama de tal modo el centro del hombre, su yo, que lo hace salir de sí en pos del objeto amado: “Siéntese aquí el espíritu apasionado en amor mucho, porque esta inflamación espiritual hace pasión de amor. Que por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor”³⁶¹. El amor es en definitiva lo que pone al hombre en movimiento, siguiendo en esto la clara influencia aristotélica y tomista que entiende el amor como operación y tendencia de la voluntad, o apetito racional³⁶² que hunde sus raíces en la ‘sustancia del alma’ buscando el bien fuera de sí - “por el cual ha salido de todas las cosas criadas y de sí misma”³⁶³ -, bien que

³⁵⁹ *Llama de amor viva*, 1, 4.

³⁶⁰ *Ibid.*, 1, 14.

³⁶¹ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Noche oscura*, 11, 2.

³⁶² Cfr. ARISTÓTELES: *De anima*, 431a-432b; SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles*. Ed. Fundación Arché. Buenos Aires, 1979. L. XII - XIV.

³⁶³ Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico Espiritual*, 1, 2.

se concreta y concentra en la persona amada, siendo a su vez 'fuerza y virtud': "el amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios"³⁶⁴.

Comienzo y fin, alfa y omega, el amor opera como principio de acción y a su vez como término del proceso unitivo entre Dios y el hombre. La capacidad de amar define al hombre, de modo tal que por ella queda abierto a la alteridad humana y divina, proyectándose y trascendiéndose en el otro. Por ende, la tendencia amorosa no es accidental a la persona sino esencial a su naturaleza, su elemento fundante y constitutivo. "Al fin, - dirá el Doctor Místico - para este fin de amor fuimos criados"³⁶⁵. Interesa sobremanera destacar, a los efectos de nuestro trabajo, la clarísima condición de relacionalidad - ese hilo invisible que sujeta un yo a un tú - que el autor místico supone en su implícita propuesta antropológica, al punto de sorprendernos - como Teresa lo hiciera con su poema *Búscate en Mí* - este verdadero adelanto en siglos del personalismo filosófico. Al explicar en *Cántico espiritual* - que comenzara a escribir en la prisión toledana - el verso:

"Gocémonos, Amado
y vámonos a ver en tu hermosura..."³⁶⁶

dice:

"Que quiere decir: Hagamos de manera que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en tu hermosura en la vida eterna; esto es, que de tal manera esté ya transformada *en tu hermosura*, que siendo semejante en hermosura, nos veamos entrambos *en tu hermosura*, teniendo yo ya tu misma hermosura. De manera que mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosura, siendo la del uno y la del otro tu hermosura sola, absorta yo *en tu hermosura*. Y así te veré yo a Ti *en tu hermosura*; y Tú a mí *en tu hermosura*. Y yo me veré en Ti *en tu hermosura*, y Tú te verás en mí *en tu hermosura*. Y así parezca yo Tú *en tu hermosura*, y parezcas Tú yo *en tu hermosura*. Y mi hermosura sea tu hermosura, y tu hermosura, mi hermosura. Y así seré yo Tú *en tu hermosura*, y serás Tú yo *en tu hermosura*. Porque tu misma hermosura será mi hermosura, y así nos veremos el uno al otro *en tu hermosura*"³⁶⁷.

Pareciera que el santo no se cansara de insistir en ese reflejo recíproco entre el tú humano y el tú divino - mirándose el uno al otro -, análogo al magistral 'buscarte has en Mí' de santa Teresa. En esta correlación vital de personas liadas por el lazo del amor, se advierte con claridad la semilla personalista que siembra san Juan de la Cruz a futuro, para quien el hombre, luego de en-si-mismarse

³⁶⁴ *Llama* 1, 13.

³⁶⁵ *Cántico Espiritual*, 29, 3.

³⁶⁶ *Cántico Espiritual*, 36

³⁶⁷ *Ibid.*, 36, 5.

(movimiento de 'recogimiento') sale-de-sí (movimiento de 'trascendimiento') 'buscando sus amores' en pleno ejercicio de amor, ejercicio de comunicación ('salir de sí') y entrega ('dar'), dirá Emmanuel Mounier mucho después³⁶⁸. Ha afirmado el sanjuanista Castro Sánchez: "A todo lo largo de esta obra sanjuanista el alma - la persona diríamos hoy - sale de sí misma, y en el encuentro con la persona hallada (Jesucristo), vuelve a encontrarse. Esta relación personal se expresa en la doctrina sanjuanista en contenidos de diálogo. El amor para el santo es un diálogo, que sobrepasa los límites de la inteligencia. Amar es dialogar con el otro a niveles del yo profundo. El amor nos hace descubrir a la persona, entrar en el santuario de su yo"³⁶⁹. Tanto Juan como Teresa 'inflamados' por su amor a Dios focalizan su discurso en el encuentro místico-dialógico con el Tú divino, poniendo al tú humano como en un gran paréntesis existencial. Es claro que aún no estaban dadas las bases históricas, culturales y filosóficas para el pleno desarrollo de este pensar al hombre como 'yo-y-tú' intuido en los místicos: ¿serían ellos el humus del futuro personalismo?

La antropología sanjuanista entiende al hombre como un ser-para-Dios, enfatizando el vínculo filial de semejanza - hecho a su imagen y semejanza -, que en su ejercicio amoroso se realiza a la altura de su verdadero ser, aunque esta orientación teocéntrica de su espíritu de ningún modo elimine su condición sensitiva ni su referencia al mundo. Está presente la antropología del Doctor Angélico al que admiraba: sentidos corporales, sentidos internos, facultades del alma con sus correspondientes afecciones y pasiones que conforman el suelo humano llamado a ser purificado, siendo el centro, fondo o sustancia del alma el lugar en que la persona accede a su condición de plenitud espiritual. Analicemos por separado las categorías místicas que caracterizan su pensamiento.

- *Fondo y deseo*: "El fondo del alma - dicho en palabras de Martín Velazco - confiere a la antropología del místico su verdadera dimensión teándrica. Gracias a ella el hombre aparece como un espíritu que consiste en un *excessus*, una referencia del propio ser al más allá absoluto de sí mismo, huella en él de la Presencia de Dios a la que está constitutivamente abierto"³⁷⁰. Así como en Meister Eckhart y Teresa de Ávila, también en el Doctor Místico el fondo del alma repite la categoría antropológica que insiste en el abismo humano, desfondado por la

³⁶⁸ Cfr. MOUNIER, E.: *El personalismo*. In *El personalismo. Antología esencial*. Ed. Sígueme. Salamanca 2002. pp.699-700.

³⁶⁹ CASTRO SÁNCHEZ, S.: "El amor como apertura trascendental del hombre en San Juan de la Cruz". In *San Juan de la Cruz: diálogo y hombre nuevo*. Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1976. p.98.

³⁷⁰ MARTÍN VELAZCO, J.: *El fenómeno místico*. p.265.

presencia originante de Dios. Indistintamente el santo designa a ese centro del alma como: seno, fondo, sustancia del alma, deseo abisal, caverna, que subyace a las facultades del alma: entendimiento, memoria y voluntad. La Trinidad es su *Deus absconditus* - “¿A dónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?”³⁷¹ - del que ya hablaba Dionisio Areopagita y mucho antes también Isaías: “Verdaderamente Tú eres un Dios escondido”³⁷².

“Para lo cual es de notar que el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma. Por tanto, el alma que le ha de hallar, conviene salir de todas las cosas según la afición y voluntad, y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma, siéndole todas las cosas como si no fuesen. (...) Está, pues, Dios en el alma escondido, y ahí le ha de buscar con amor el buen contemplativo”³⁷³.

Salir de todas las cosas, incluso del apego al propio yo, negarlas y negarse, vaciarlas y vaciarse, conforman el camino necesario de purificación y ‘trascendimiento de sí’ que producirá el encuentro buscado con Dios. “Y no es increíble que sea así, creyendo, como se ha de creer, que este toque (de Dios) es toque de sustancia, es, a saber, de sustancia de Dios en sustancia del alma”³⁷⁴. No con menos que infinito se llenan estas ‘cavernas abisales’ del hombre porque “lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo e infinito; y así será en cierta manera su capacidad infinita; y así su sed es infinita, su hambre también es profunda e infinita, su deshacimiento y pena es muerte infinita”³⁷⁵. Infinito anhelado que es respuesta a esa inquietud radical típicamente humana que tantos pensadores han advertido y que san Agustín immortalizara con su conocido: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”³⁷⁶.

Pero esto nos invita a la pregunta obligada: ¿qué es esta humana inquietud sino el ‘deseo abisal’³⁷⁷ que late por debajo de todo otro deseo, aquello “que desea tu corazón”³⁷⁸? Este deseo hondísimo nos constituye, se apodera de la propia voluntad y uno se encuentra sumido en él, pues él es anterior a todo deseo mundano, es la tendencia a la totalidad, la nostalgia de la fuente eterna, de la que no puedo estar exento aunque me esfuerce en hacer oídos sordos de mí mismo. Sed de infinito, deseo de absoluto, ansias de inmortalidad que han cantado los

³⁷¹ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico Espiritual*, 1.

³⁷² *Is* 45, 15.

³⁷³ *Cántico Espiritual*, 1,6.

³⁷⁴ *Llama*, 2, 21.

³⁷⁵ *Llama*, 3, 22.

³⁷⁶ *Confesiones*, 1,1.

³⁷⁷ Cfr. *Cántico Espiritual*, 17, 1.

³⁷⁸ *Dichos de luz y amor*, 15. “Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón; ¿qué sabes tú si tu apetito es según Dios?”

poetas y conceptualizado psicólogos, teólogos y filósofos, como aquel judío errante Baruch Spinoza que dejó escrito en su *Ética*: “*cupiditas est ipsa hominis essentia, hoc est conatus, quo homo in suo esse perseverare conatur*”³⁷⁹. Es que el deseo raigal que constituye al hombre, del que los demás son pequeños sucedáneos, parches o placebos de la finitud, tiene su origen en la desproporción e incapacidad humanas de encontrar la adecuación consigo mismo, por ser más de lo que se es y no poder coincidir en ese más allá de uno mismo. De ahí la tensión del místico hacia el Dios que lo colma. El motor de su itinerario será el amor-deseo en que consiste este fondo del alma que buscará purificarse para finalmente extasiarse y gozarse en el objeto de sus ansias³⁸⁰. ¿Qué mejor expresión de este ‘deseo abisal’ que su poesía ‘inflamada de amores’?

“En una Noche oscura,
con ansias en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada”³⁸¹.

Y todo ello desde...

“...los ojos deseados,
que tengo en mis entrañas dibujados”³⁸².

- *Nada y nadas*: ¿Los modos de venir al todo y de tener al todo? ¿Los contrapuntos ausentes del deseo? Las nadas...

“Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras se algo en nada.
Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada
.....
Porque para venir del todo al todo,
has de negarte del todo en todo.
Porque si quieres tener algo en todo,
no tienes puro en Dios tu tesoro.

³⁷⁹ *Ética*, IV, Propositio XVIII.

³⁸⁰ Véase a estos efectos el interesante estudio de ROLLÁN-ROLLÁN, M.: *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*. op. cit.

³⁸¹ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Noche oscura*, 1.

³⁸² *Cántico Espiritual*, 12.

En esta desnudez halla el alma espiritual su quietud y descanso; porque no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad”³⁸³.

Antonio Arbiol, quien comentó en 1723 el famoso dibujo del santo llamado Monte de Perfección, explicó del siguiente modo el sentido de las nadas sanjuanistas interpretando lo dicho tantas veces en *Noche, Cántico y Llama*:

“En la nada puso el modo para venir al todo, el modo de tener al todo, el modo para no impedir al todo, y el indicio que se tiene de todo. Al pie del monte, bajo el camino derecho (...), pone las palabras de Cristo: ‘Estrecho es el camino que guía a la vida’, y sobre ellas: ‘Senda estrecha de perfección’ (...). En esta senda, que está en medio, pone cinco veces la palabra nada, y así desde el principio y en su progreso dice: *nada, nada, nada, nada, nada*. Estas cinco nadas, que están en la senda recta, corresponden a cinco géneros de bienes que están a la diestra de esta senda, y son: saber, consuelos, gozos, seguridad, gloria. Y a otros cinco bienes de la tierra, que están escritos a la siniestra de la senda recta, y dicen: descanso, ciencia, honra, libertad, gusto. Todo esto quiere decir que los bienes de la tierra, ni aun los bienes del cielo, nada ha de apetecer con desorden el alma, que netamente desea subir en derechura a lo supremo del monte santo de la perfección”³⁸⁴.

Cada nada es como un anticipo y antesala del todo, cada nada señala el camino purificador que vacía de ciencia, gustos, posesiones e incluso de libertad al hombre que desea ‘subir’ al encuentro con Dios. ¿Son estas nadas de índole ontológica o psicológica? Ni lo uno ni lo otro, más bien apuntan ellas a la nada mística que subsume a ambas aunque su tenor sea diverso, totalizando en la experiencia del vacío todo lo que no es Dios, vacío que ha lugar para ser llenado por el todo de Dios. Recordemos tan sólo la inspiración segura del mismo Cristo, cuya muerte lo vacía de sí, lo hace nada, para convertirlo en vida, para quedar transfigurado, por amor doloroso, en el todo humano-divino resucitado que la salvación del hombre le exige³⁸⁵. La nada mística de san Juan es, pues, una nada relacional que señala al hombre su infinita pobreza comparada con la perfección y totalidad divinas. El alma es nada ante Dios:

“De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito (ser) de Dios, nada es. Y, por tanto, el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada, y menos que nada; porque, como hemos dicho, el amor hace igualdad y semejanza, y aun pone más bajo al que ama. Y, por tanto, en ninguna

³⁸³ *Subida al Monte Carmelo*, I, 13.

³⁸⁴ ARBIOL, A.: *Mística fundamental de Cristo N. Señor, explicada por San Juan de la Cruz y el religioso perfecto*. Citado por Andrés, M.: op. cit., pp.342-344.

³⁸⁵ Nos hemos referido ya a la dialéctica nada-todo en relación a la persona de Jesús de Nazareth en 1.3.5. “Presencia mística del Nuevo Testamento”.

manera podrá esta alma unirse con el infinito ser de Dios; porque lo que no es no puede convenir con lo que es”³⁸⁶.

- *Noche oscura*: Hemos dicho que el deseo nos constituye como una corriente que traspasa todo nuestro ser, y justamente por ello el Doctor místico sabe que para quedarse con el deseo puro de Dios - el deseo abisal - debe el hombre vaciarse de todo lo que no es Dios. De ahí su exordio a dejarse invadir por las noches del alma, esos espacios vitales de purgación y purificación que “llamamos Noches porque el alma, así en la una como en la otra - la noche del sentido y la noche del espíritu -, camina como de noche, a oscuras. La primera noche, o purgación es de la parte sensitiva del alma, (...) y la segunda es de la parte espiritual (que) pertenece a los ya aprovechados, al tiempo que Dios los quiere ya poner en el estado de la unión con Dios; y ésta es más oscura y tenebrosa y terrible purgación”³⁸⁷. Son noches desgarradoras, vividas en el silencio sin llanto o en el grito sin voz, pero sirven para curar y pacificar, no para matar. Sirven para sanar las graves heridas del hombre alejado de Dios y ahído de su sensualidad, de su propio ego, de su legión de infiernos. El mensaje espiritual del santo duele, como el dedo en la llaga, pero es clave y luminoso, sanador, pareciendo traspasar las barreras del tiempo, más actual hoy que en su propio siglo. En una época como la que vivimos, eclipsado el horizonte de Dios y del sentido, su magisterio nos enseña a dormirnos confiados en sus brazos amándolo en el despojo de todo lo que no es Él para quedar así transformados en Él. Los siglos venideros guardarán su riqueza que florecerá silenciosa en la intrahistoria de la conciencia, hecha filosofía, teología, mística o, simplemente, vida humana...

...desde nuestra menesterosa hermenéutica filosófica o desde la espiritual, como ésta de Jesús Martí Ballester:

“Así veo yo a San Juan. Dice que hay que negar los apetitos...
Y el mundo nunca estuvo tan lleno de apetitos.
Pero dice que cansan y fatigan y ensucian y enflaquecen y debilitan.
Y es verdad que el mundo nunca estuvo tan cansado y fatigado,
nunca fue tan sucio, tan flaco y enervado.
Pero dice también que el lugar de esos apetitos lo ha de ocupar Dios
y Dios lo llena todo de luz.
Vacío... Vacío... Hay que hacer el vacío...
Mi alma se llenó de sol...
Dejarse invadir por esa fuerza divina,
ser iluminados por ese Sol abrasador y vivificante.
Convertirse en dios por participación. (...)

³⁸⁶ *Subida al Monte Carmelo*, I, 4.

³⁸⁷ *Ibid.*, I, 1, 1-3.

Para san Juan no hay nada más que Dios.
Dios en la cabeza. Dios en la espera.
Dios en el corazón. Dios en las manos. (...)
San Juan no se dedica a hacer intelectuales. Su intento principal,
el que le desvela, es hacer sabios, saboreadores de Dios. (...)
Son los que, aunque sepan menos, saben más: los místicos.
Tienen la luz de Dios.
Viven a su sombra luminosa”³⁸⁸.

³⁸⁸ MARTÍ BALLESTER, J.: *San Juan de la Cruz. Subida del Monte Carmelo leída hoy*. Ed. Paulinas. Barcelona 1978. pp.22-25.

II. 6. MIGUEL DE UNAMUNO, UN AGÓNICO DE DIOS

6.1. Ansias de eternidad, lo primero

Apresar a Don Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936) en unas estrechas páginas es tarea que supera a cualquiera. Al estudiar su obra nos topamos con cambios profundos, contradicciones desconcertantes, asistematicidad metódica... Es que su narrativa brillante, su novela penetrante, su poesía recia son expresión permanente de su drama íntimo, religioso en el fondo, el que le acompañará mientras viva y que podríamos resumir con estas palabras de su obra filosófica cumbre, *Del sentimiento trágico de la vida*: “¿Por qué quiero saber de dónde vengo y a dónde voy, de dónde viene y a dónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero ¿qué será de mí?; y si muero ya nada tiene sentido”³⁸⁹. Seguramente oyó la voz del salmista que le murmuraba desde que era casi un niño:

“Tú le has otorgado el deseo de su corazón,
no has rechazado el anhelo de sus labios.
Vida te pidió y se la otorgaste,
largo curso de días para siempre jamás”³⁹⁰.

Desde el deseo de su corazón, el de no querer morir, desde esta pregnante ansia de eternidad que nunca lo abandonará, se vertebró la lucha íntima de Unamuno hecha discurso filosófico que pugna por encontrar respuestas y, sobre todo, consuelo a su alma de agónico sentidor. El ahondar en el misterio de la vida y la muerte, el sueño y la eternidad, simplemente develando sus propias angustias y sus más íntimos anhelos, ha sido uno de sus mayores méritos. Tanto en la poesía como en la novela o el ensayo filosófico, Miguel de Unamuno no se cansa de expresar, como ninguno, aquello que todo hombre, si quiera una vez en la vida, ha experimentado en lo más hondo de su ser: la conciencia de la finitud, de saber que un día terminará todo esto y dejará de ser. Este es el temple existencial que incita al escritor salmantino a mantener siempre alerta su agónico pensar.

³⁸⁹ UNAMUNO, M. DE: *Del sentimiento trágico de la vida* (en adelante *STV*). op. cit., p.35.

³⁹⁰ *Sal* 21, 3-5.

De ahí que vida y filosofía no puedan separarse en él, de modo que son estas inconsolables ansias de eternidad las que unifican el caudal de sus ideas plasmadas en un heterodoxo formato filosófico, siempre prefiriendo el título de ‘sentidor’ al de intelectual: “aunque pienso por cuenta propia, no soy un sabio ni un pensador. Soy un sentidor”³⁹¹. Así lo confirma en esta poesía que escribe sobre sí mismo bajo el rótulo *Monsieur Unamuno, homme de lettres*:

“¿Hombre de letras? No, que soy tabla,
ni humanista, ni literato;
hombre de humanidad;
soy soplo en barro, soy hombre de habla;
no escribo por pasar el rato,
sino la eternidad”³⁹².

Hombre de humanidad y de eternidad, Miguel de Unamuno hizo de la cuestión humana el *leit motiv* de su propuesta filosófica, siendo esta cuestión no la de los grandes humanistas preocupados por definir al hombre y dignificarle en el camino de su autonomía y sapiencia, sino la de saber qué habrá de ser de cada hombre y de su conciencia cuando acabe su tiempo vital. “Estoy convencido - afirma en su ensayo *Soledad* - de que no hay más que un solo afán, uno solo y el mismo para los hombre todos. (...) La cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera”³⁹³. Se trata nada menos que del ancestral problema de la inmortalidad personal, quizás la inquietud más antigua del espíritu humano, aquella por la cual comenzaron los primeros *homo sapiens* a tornarse en *homo religiosus* construyendo sus primeras y rudimentarias religiones, así como viviendo sus primeras experiencias místicas. Miedo a la muerte, miedo al desfondamiento, miedo a no ser, a que no pase nada, como lo explica con sencillez Julián Marías: “se trata de saber qué es morir, si es aniquilarse o no, si morir es una cosa que le pasa al hombre para entrar en la vida perdurable o si es que deja de ser, que *no le pasa nada*. Porque esto es lo angustioso e intolerable, como vio muy bien Unamuno: que no pase nada”³⁹⁴.

³⁹¹ UNAMUNO, M. DE: *Carta a Jiménez Ilundain*. Salamanca, 7 de diciembre de 1902. Citado por GRANJEL, L.: *Retrato de Unamuno*. Ed. Guadarrama. Madrid, 1957. p.30.

³⁹² UNAMUNO, M. DE: *Cancionero*, 250. Obras Completas. Ed. Escelicer. Madrid, 1969.

³⁹³ UNAMUNO, M. DE: “Soledad”. *Ensayos*. O.C., III.

³⁹⁴ MARÍAS, J.: *Miguel de Unamuno*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1960. p.25.

Recordando a Spinoza - el judío holandés “penetrado hasta el tuétano de su alma de lo eterno” según expresión unamuniana³⁹⁵ - en aquello de que cada ser se esfuerza por perseverar en el ser, estribando en este conato su esencia actual que tiende a sostenerse indefinidamente³⁹⁶, entiende Unamuno que sería imposible concebimos como no existentes, imposible pensarnos desde nuestro propio anonadamiento o desde la absoluta inconciencia³⁹⁷. De ahí que el hombre busque afanosamente immortalizarse, si no en la dudosa eternidad, sí en obras, en el tiempo, como Don Quijote, que en su gesta caballeresca supo eternizar como ninguno la lucha por el ideal, un modo de hacer del tiempo eternidad, o de la eternidad sustancia del tiempo³⁹⁸. La locura quijotesca consistió en obrar contra razón, “conforme a su corazón y al saber eterno”³⁹⁹, que lo impulsaban a conquistar fama y gloria, sustitutos en esta vida de esa otra ansia raigal, la de immortalizarse en lo eterno. “¿Qué buscaban unos y otros, héroes y santos, sino sobrevivir? Los unos en la memoria de los hombres, en el seno de Dios los otros. ¿Y cuál ha sido el más entrañado resorte de la vida de nuestro pueblo español sino el ansia de sobrevivir, que no a otra cosa viene a reducirse lo que dicen ser nuestro culto a la muerte? No, culto a la muerte, no; sino culto a la inmortalidad”⁴⁰⁰. La locura íntima del Quijote es la lucha contra la moderna ‘razón racionante’ que se sintetiza y sublima en el no querer morir, ansia que le impulsara a la acción y le diera vida eterna.

Invirtiendo el viejo adagio de la filosofía aristotélica que reza ‘operari sequitur esse’, Unamuno entiende que “ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra”⁴⁰¹, imprimiéndole con ello la impronta pragmática que su quijotismo - o su realismo espiritualista - necesitaba. Existir es obrar porque la existencia sólo adquiere sentido en cuanto tiende a perseverar en el ser, a hacerse inmortal. Y si racionalmente le cuesta tener fe en la vida eterna, no duda en la posibilidad de alcanzar la inmortalidad temporal mediante las obras. El obrar es lo único que le asegura al hombre la continuidad de su ser, seguir existiendo en la historia, por ello fueron las obras de Don Quijote las que le dieron realidad, su consistencia

³⁹⁵ UNAMUNO, M. DE: *En torno al casticismo* (en adelante *ETC*). Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1964. p.29.

³⁹⁶ Cfr. SPINOZA, B.: *Ética*, III, proposiciones 6-9.

³⁹⁷ Cfr. *STV*, p.39.

³⁹⁸ “En el fondo del presente hay que buscar la tradición eterna, en las entrañas del mar, no en los témpanos del pasado, que al querer darles vida se derriten, revertiendo sus aguas al mar. Así como la tradición es la sustancia de la historia, la eternidad lo es del tiempo; la historia es la forma de la tradición, como el tiempo lo es de la eternidad”. *ETC*. p.29.

³⁹⁹ UNAMUNO, M. DE: *Vida de Don Quijote y Sancho* (en adelante *VQS*). Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1966. p.51.

⁴⁰⁰ *VQS*, p.122.

⁴⁰¹ *STV*, p.124. Lo mismo entendió en *VQS*: “sólo existe lo que obra y existir es obrar” (p.94).

ontológica, su ser. De ahí que diga en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) que “cada cual es hijo de sus obras, y que se va haciendo según vive y obra”⁴⁰². Por el ser que dan las obras, Don Quijote y Sancho no fueron meros entes de ficción sino tanto o más reales que el mismo Cervantes que les diera vida⁴⁰³.

Perpetuarse en obras, perpetuarse en la eternidad, perpetuarse en el ideal, he aquí el motivo raigal del quijotismo unamuniano - ¿filosofía española? -, que quiso reivindicar la figura de Don Quijote de la Mancha como símbolo emblemático de lo que soñó como ideal para el hombre concreto de carne y hueso proyectado a la entera humanidad. Pero para consumir tal gesta tuvo que resucitarlo de su sepulcro, aquel a que la misma modernidad lo había condenado.

6.2. Por el sepulcro de Don Quijote

“¿No crees que se podría intentar alguna nueva cruzada? Pues bien, sí; creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro de Don Quijote del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado. Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón. Defenderán, es natural, su usurpación y tratarán de probar con muchas y muy estudiadas razones que la guardia y custodia del sepulcro les corresponde. Lo guardan para que el caballero no resucite. (...) Y allí donde está el sepulcro, allí está la cuna, allí está el nido. Y de allí volverá a surgir la estrella refulgente y sonora, camino del cielo”⁴⁰⁴.

¿Qué lectura haremos hoy - a exactos cien años de que fuera escrita su *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) - de esta nueva y santa cruzada que propuso el pensador salmantino para acicate de algunos y desprecio de muchos? ¿Bajo cuántas llaves guardó la modernidad el sepulcro del Quijote para que luego de tantos siglos siga aún inviolable? ¿Se adelantó Miguel de Unamuno al grito posmoderno contra el fundamentalismo de la razón procedimental e instrumental de la modernidad o más bien encabezó él mismo una cruzada contramoderna desde una crítica masiva de la modernidad y desde su opción por una lógica cordial que rescate al hombre de carne y hueso del reduccionismo de la lógica racionalista y

⁴⁰² VQS, p.20.

⁴⁰³ “Y he de añadir aquí que muchas veces tenemos a un escritor por persona real y verdadera e histórica por verle de carne y hueso, y a los sujetos que finge en sus ficciones no más sino por de pura fantasía, y sucede al revés, y es que estos sujetos lo son muy de veras y de toda realidad y se sirven de aquel otro que nos parece de carne y hueso para tomar ellos ser y figura ante los hombres” (VDS, p.227). Puede consultarse para esta cuestión mi artículo “Sobre lo real y lo ficticio en Miguel de Unamuno”. In *Homenaje a Miguel de Unamuno*. Colección Perspectivas, Tomo I, Sociedad Argentina de Filosofía. Ed. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, 1989. pp.53-58.

⁴⁰⁴ VQS, pp.12-13.

positivista, que en vez de salvarlo para lo eterno lo hunde en el lodo de su propio angostamiento vital? Todo ello se responde haciendo hermenéutica del conflicto unamuniano que consideramos clave y que se desmembra en tres duplas conceptuales de altísimo impacto en su obra: razón-vida, razón-sentimiento, razón-fe. Veamos.

6.2.1. Razón-vida

Hemos dicho que la razón se opone al deseo de inmortalidad, pues no lo puede racionalizar, no lo puede encajar en su angosto molde racional. De aquí la tragedia y la lucha que caracterizan la vida del hombre: mientras el corazón afirma la vida, la razón afirma la muerte. Es que “la identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla”⁴⁰⁵, recordándonos con ello al oscuro Heráclito y a las eternas disquisiciones filosóficas desde él impulsadas sobre lo uno y lo múltiple, sobre el concepto congregador y la realidad diversa y deviniente. ¿Cómo fijar el cálido torrente vital en los fríos moldes de la racionalidad? La eterna cuestión del pensar también estuvo presente en el filósofo español, pero bajo el signo de su agónica pasión. Vida y razón se sostienen, pues, en una eterna contradicción que constituye la base misma de la existencia humana, conflicto que enuncia Unamuno, casi en forma axiomática, cuando suscribe las bases de su renombrado ‘sentimiento trágico de la vida’, que bebió tanto de fuentes vitalistas (Bergson) y pragmatistas (James), como existencialistas (Kierkegaard) y místicas (Teresa de Jesús) huyendo así del sepulcro del intelectualismo y el racionalismo que parecían ahogarlo:

“A vivir siempre, no a conocer siempre como el gnóstico alejandrino. Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida”⁴⁰⁶.

Y será este sentimiento trágico el camino de su búsqueda - búsqueda personal y filosófica que eran una misma cosa en él -, el de la lucha, la contradicción, la confusión, como lo es la vida misma, no haciendo alarde de

⁴⁰⁵ *STV*, p.84.

⁴⁰⁶ *STV*, p.36.

irracionalismo o antiintelectualismo, como muchos lo han interpretado⁴⁰⁷, sino oponiéndose a la específica urdimbre de la razón moderna en su opacidad positivista y racionante y volviendo el rostro hacia aquel *logos* primigenio de la filosofía greco-judío-cristiana donde la complejidad contradictoria de lo real tiene cabida y del que tanto hemos hablado en estas páginas. Pues bien, a la contradicción vital quiso hacerla presa en su propio método, pocas veces advertido por los críticos y ya vertido en su primer ensayo filosófico y primera obra publicada, *En torno al casticismo* (1895), que formulara así:

“Me conviene también prevenir a todo lector respecto a las afirmaciones cortantes y secas que aquí leerá y a las contradicciones que le parecerá hallar. Suele buscarse la verdad completa en el justo medio por el método de remoción, *via remotiois*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método, el de *afirmación alternativa de los contradictorios*; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha”⁴⁰⁸.

¿Dialéctica hegeliana? Posiblemente queden sus rastros tras su asidua lectura de Hegel: tesis, antítesis, pero sin síntesis superadora y ensoberbecida. Es la de Unamuno síntesis de humilde fragilidad, consciente de su propia limitación racional y a su vez gesto respetuoso por el otro, el lector que le ayudará a construir la verdad y recrearla. Por eso continúa diciendo:

“Bien comprendo que este proceso de vaivén de hipótesis arranca de defecto mío, mejor dicho, de defecto humano, pero ello da ocasión a que el lector colabore conmigo, corrigiendo con su serenidad el mal que pueda encerrar tal procedimiento rítmico de contradicciones”⁴⁰⁹.

Su huella filosófica se rastrea con facilidad, aunque tampoco sería un desacierto decir que de cada autor supo escoger lo mejor sin caer en un indeseable eclecticismo. De su recia formación de filólogo nació su amor por los autores clásicos y medievales: Heráclito ciertamente con su dialéctica de los contrarios y la filosofía escolástica a través de Balmes; pero de su madura visión de filósofo de su tiempo forjó su combate contra la modernidad, aunque no pudo eludirla ni, con ella, a Descartes, a Kant y a Hegel⁴¹⁰ que le dejaron su impronta profunda⁴¹¹. ¿En

⁴⁰⁷ Cfr. GRANJEL, L.: op.cit., pp.30-31.

⁴⁰⁸ *ETC*, pp.14-15.

⁴⁰⁹ *ETC*, p.15.

⁴¹⁰ De Hegel ha dicho: “¡Qué hermoso fue aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo! ¡Qué hermoso fue aquel trabajo hercúleo por encerrar el mundo todo en fórmulas vivas, por escribir el álgebra del universo! ¡Qué hermoso y qué fecundo! De las ruinas de aquella

dónde se funde esta riqueza de fuentes sino en su pensamiento colosal abierto a la diversidad sinfónica de las diferencias? ¿En dónde se funden los contrarios en pugna sino en la vida misma que es lucha, conflicto, agonía? El tema de la vida como lucha se encuentra diseminado en toda su obra, de la cual escogemos este texto de *La agonía del cristianismo* que publica en 1925:

“La vida es lucha, y la solidaridad para la vida es lucha y se hace en la lucha. No me cansaré de repetir que lo que más nos une a los hombres unos con otros son nuestras discordias. Y lo que más le une a cada uno consigo mismo, lo que hace la unidad íntima de nuestra vida, son nuestras discordias íntimas, las contradicciones interiores de nuestras discordias”⁴¹².

Los problemas del hombre, su contradicción, su dolor, su injusticia, su agonía, no podían ser resueltos desde una razón que se redujo a duda, a crítica y a crítica de la crítica, la que Unamuno bautizó con el nombre de ‘razón racionante’; más bien se muestra ella como una “potencia desconsoladora y disolvente”⁴¹³ que en nada colabora con lo vital, que no se razona ni se define sino que se vive y se siente. La ‘disolución racional’ de que habla en *Del sentimiento trágico de la vida* termina disolviendo a la razón misma en los más absolutos relativismo y escepticismo, hijos supremos de la racionante razón y dignos padres del actual posmodernismo. “El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez. Cuando hay una úlcera en el estómago, acaba éste por digerirse a sí mismo. Y la razón acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad. (...) El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo, en el sentido más moderno de esta denominación, es el triunfo supremo de la razón racionante”⁴¹⁴. El proyecto de la modernidad, que levanta el estandarte de esta racionalidad disolvente, colapsa así en su interna contradicción pues al tiempo de haberse erigido en depositaria y legitimadora de la emancipación humana universal, fruto del conocimiento construido y concebido como poder, pudo devenir asimismo en instrumento de dominio del hombre por el hombre, de desconsuelo, desamor, miseria, guerra, muerte y soledad.

torre, aspiración a la ciencia absoluta, se han sacado los cimientos para la ciencia positiva y sólida; de las migajas de la mesa hegeliana viven los que más la denigran”. *ETC*, pp.22-23.

⁴¹¹ Cfr. BOTTI, J.: “Miguel de Unamuno y su relación con los otros”. In *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*. Año XII-XIII, N° 12. Córdoba, 2003. pp.49-63.

⁴¹² UNAMUNO, M. DE: *La agonía del cristianismo* (en adelante *AC*). Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1966. pp.19-20.

⁴¹³ *STV*, p.85.

⁴¹⁴ *STV*, pp.96-97.

¿Qué guardaba tan celosamente la modernidad en el sepulcro del triste caballero? Pues, precisamente su locura, la negación misma de toda razón, aquella locura que representaba el ideal medieval, heroico, caballeresco, del conquistador que va tras Dulcinea, símbolo del ideal digno de aspiración y conquista, aunque ella estuviera bien lejos del ideal de mujer, consistiendo su única belleza tan sólo en ser amada. La sociedad moderna, como ha visto con genialidad Michel Foucault⁴¹⁵, confinó a los locos a los manicomios (los primeros se abren en los siglos XVI-XVII datando de la misma época la publicación de la primera parte del Quijote: 1605), fuera de las urbes y lejos de los cuerdos, cuya soberana razón se indigesta con ella, estigmatizando así su desprecio por el otro y su diferencia. Lo que la reflexión racional no pudo atraer a su círculo quedó convertido en desecho de la mente. Así la locura, humana y viva, la del solo. ¿La solución de la modernidad? Esconderla de la vista humana, en los loqueros o en los sepulcros, donde la razón y la vida parecen evidenciar su divorcio eterno. Como ha dicho el hispanista húngaro Dezső Csejtej, el valor de la hermenéutica que Unamuno hizo del Quijote fue precisamente “libertar esta locura ‘infinitamente fructífera’ de la camisa de fuerza interpretativa referente a los libros caballerescos de la Edad Media y elevarlo al horizonte de sentido de la modernidad. (...) En la interpretación unamuniana la locura llega a ser la suerte inevitable del individuo moderno, que puede y quiere asumirse a sí mismo ante el público; (...) deja de ser un estado psíquico para ser una dinámica, movimiento permanente, cuyo límite siempre está demarcado por lo que la comunidad ya no puede tolerar por parte del individuo”⁴¹⁶. La racionalidad, y con ella la comunidad que la avala, dio las espaldas a la vida, simbolizada en el loco como su máximo desgarramiento irracional, pero ¿acaso no fue esta razón moderna, desgarrada de la vida, la locura máxima?

“Tú y yo, mi buen amigo, mi único amigo absoluto, hemos hablado muchas veces a solas de lo que sea la locura, y hemos comentado aquello del *Brand* ibseniano, hijo de Kierkegaard, de que está loco el que está solo. Y hemos concordado en que una locura cualquiera deja de serlo en cuanto se hace colectiva, en cuanto es locura de todo un pueblo, de todo el género humano acaso”⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Cfr. FOUCAULT, M.: *Historia de la locura en la época clásica*. Ed. FCE. Buenos Aires, 1992. 2 vols.

⁴¹⁶ CSEJTEI, D.: “El quijote unamunizado: ¿caballero antimoderno o posmoderno?” In *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*. Año XII-XIII, Nº 12. Córdoba, 2003. p.69.

⁴¹⁷ UNAMUNO, M. DE: “El sepulcro de Don Quijote”. O.C., III, p.54.

6.2.2. Razón-sentimiento

Así como la razón se cierra a la revelación de la vida, también se cierra al sentimiento que la expresa. Su sentimiento trágico de la vida ha querido formular en lengua española lo que luego el existencialismo, más allá de sus variantes, habrá de decir en alemán y francés - precedido ciertamente por el dinamarqués Kierkegaard que tanto influyera en Unamuno -, rebelándose contra los sistemas filosóficos que comprimían al hombre en sus corsés racionalista, positivista, científicista o idealista, olvidándose de lo primordial humano, de la única verdad que le interesa. ¿Qué verdad es ésta? No la lógica, ni la histórica, ni la científica, ni siquiera la metafísica. La única verdad por la que merece la pena vivir, la del hombre, y no el genérico, no el que se agota en una abstracta fórmula como la del homúnculo Apolodoro Carrascal, el 'científico' personaje de su novela *Amor y Pedagogía* (1902), sino la verdad de cada cual, la verdad esencial, la del hombre de carne y hueso, sujeto y objeto supremo de toda filosofía⁴¹⁸.

*“Nullum hominen a me alienum puto; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere - sobre todo muere -, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere: el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”*⁴¹⁹.

Lo malo de la modernidad, lo que ha heredado de su padre Descartes, es haber pretendido prescindir del hombre concreto, del Quijote real que le precedió tan sólo en veinte años al *Discurso del método*, del que no quiere morir y ser en la eternidad, aunque “el hombre Descartes pretendía, tanto como otro cualquiera, ganar el Cielo; (...) y encerrado en una estufa, *poêle*, empezó a filosofar su método”⁴²⁰. Dicho lo cual – exponiendo la realidad humana al ridículo, como gustaba - Unamuno inicia una de las más demoledoras críticas al *cogito ergo sum* cartesiano, sobre el que se construyó el discurso moderno y que tantas páginas filosóficas ha producido desde allí, páginas que casi siempre desconocieron la crítica unamuniana. En esto también fue el pensador vasco un verdadero adelantado en el orden del pensar, incluso al mismo Heidegger que escribiera su

⁴¹⁸ Cfr. *STV*, p.7.

⁴¹⁹ *STV*, p.7.

⁴²⁰ *STV*, pp.36-37.

Sein und Zeit (1927) catorce años después de la aparición de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913)⁴²¹. Escuchamos al propio Unamuno:

“Y llega el *cogito ergo sum*, que ya San Agustín preluara; pero el *ego* implícito en este entimema, *ego cogito, ergo ego sum*, es un *ego*, un yo irreal o sea ideal, y su *sum*, su existencia algo irreal también. (...) La verdad es *sum, ego cogito*, soy, luego pienso aunque no todo lo que es, piense. La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro, sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el pensamiento le presta? (...) ¿No pudo decir el hombre de la estufa: ‘Siento, luego soy’: o ‘quiero, luego soy’? Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse?”⁴²².

Vuelve a su único y recurrente tema, el no querer morir, que lo perseguirá hasta el final de su itinerario al punto de erigirse en principio de todo su pensamiento signado por lo antropológico y religioso en tenor agónico. Todo conocimiento, incluso el *cogito*, príncipe de la certeza moderna, tiene una base afectiva, la del sentimiento y el amor, y esta base es a su vez el punto de partida de toda filosofía, hecha por hombres y para hombres, porque bajo los ‘por qué’ de las cuestiones filosóficas que apuntan a las causas están los ‘para qué’ que buscan afanosamente la finalidad de todo, mas no la metafísica inteligida sino la personal sentida. Y “la solución a este íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo, es la que tiñe todo el resto de la filosofía”⁴²³. Como luego tantos lo han repetido, incluido el mismo Jean Paul Sartre⁴²⁴, esta inversión trae aparejada esta otra: que las doctrinas filosóficas y morales no son para Unamuno más que justificaciones *a posteriori* de nuestros actos (conducta) y sentimientos (afectividad), los modos en que tratamos de explicarnos sus móviles más profundos. “Y así resulta que toda teoría filosófica sirve para explicar y justificar una ética, una doctrina de conducta, que surge en realidad del íntimo sentimiento moral del autor de ella. Pero de la verdadera razón a causa de este sentimiento, acaso no tiene clara conciencia el mismo que lo abriga”⁴²⁵.

El primado del querer (volitivo y afectivo) sobre el conocer y de la existencia sobre la esencia, postulados básicos de la filosofía existencialista, se perfila en

⁴²¹ “Cruz Hernández coloca a Unamuno en el grupo de pensadores que preludian, en la historia de la filosofía europea, la remoción que a la misma habían de imprimir tras ellos un Heidegger, un Jaspers y los restantes santones del existencialismo”. GRANJEL, L.: op. cit., p.223.

⁴²² *STV*, p.37.

⁴²³ *STV*, p.38.

⁴²⁴ Cfr. SARTRE, J. P.: *El existencialismo es un humanismo*. Ed. del 80’. Buenos Aires, 1984.

⁴²⁵ *STV*, p.118.

nuestro pensador con categorías propias y con fuerte acento personal, aunque muchos de sus críticos se negaran a conferirle el rango de filósofo, como su coterráneo Julián Marías⁴²⁶. El existente humano es el hombre de carne y hueso que no se define por el formato esencialista del racionalismo cartesiano sino desde la primacía de la afectividad y del amor, propia de la religión y la mística de origen judeo-cristiano, antecediendo en esto a las posteriores formulaciones del personalismo, aunque con diferencias, desde Buber y Mounier hasta Carlos Díaz en nuestros días con su revolucionario '*amor, ergo sum*', '*soy amado, luego existo*'⁴²⁷, cuya impronta le marcara el escritor salmantino.

¿Qué quiere el hombre en lo más hondo de su ser sino ser amado? Así lo pensó Unamuno, entendiendo el amor espiritual - que distingue del carnal o sexual que lo engendra⁴²⁸ - como compasión, como un sentir-con-otro, compartido y compasivo, necesitante y menesteroso del amor del prójimo.

“El hombre ansía ser amado, o, lo que es igual, ansía ser compadecido. El hombre quiere que se sientan y se compartan sus penas y sus dolores. Hay algo más que una artimaña para obtener limosna en eso de los mendigos que a la vera del camino muestran al viandante su llaga o su gangrenoso muñón. (...) Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparenzialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos así abiertos, hacia sus semejantes los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron”⁴²⁹.

Es el descubrimiento de la finitud propia y el advertir la finitud ajena lo que va produciendo en el sujeto, en primer lugar, la compasión de uno mismo, que Unamuno llamó singularmente 'egotismo' para diferenciarlo del egoísmo vulgar, pasando de este amor a uno mismo al amor a los demás, a compadecerlos en su miseria amando esa nada del otro en la semejanza que los hermana. Pero el egotismo de Unamuno adquiere tintes dramáticos porque no se reduce a tener

⁴²⁶ Cfr. MARÍAS, J.: op. cit., pp.217-220.

⁴²⁷ “El nuevo pensamiento no comienza por el pensamiento a secas, por el cartesiano ‘pienso, luego yo existo’, sino por el *amor ergo sum* (‘soy amado, luego existo’), y ello por una doble razón: primero porque en el principio tampoco fue el ‘yo’ aislado, robinsoniano, sin relación; y, después, porque en el principio tampoco fue el famoso ‘pienso’, sino la inteligencia sentiente originaria, una de cuyas funciones es el pensar. Un Descartes que afirma que yo sólo soy yo, yo sin ti; un Descartes que duda de la vida y los sentidos, un Descartes así ha de ser descartado”. DÍAZ, C.: *Soy amado luego existo*. Vol.I. p.104.

⁴²⁸ “El amor sexual es el tipo generador de todo otro amor. En el amor y por él buscamos perpetuarnos y sólo nos perpetuamos sobre la Tierra a condición de morir, de entregar a otros nuestra vida. (...) Nos unimos a otro, pero es para partírnos; ese más íntimo abrazo no es sino un más íntimo desgarramiento. En su fondo, el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque sólo en otros podemos resucitar para perpetuarnos”. *STV*, p.121.

⁴²⁹ *STV*, p.124.

conciencia de la finitud sino que se extiende al reconocimiento desesperado de que no se puede serlo todo. ¡Serlo todo y serlo siempre! Ése es el grito unamuniano que suena a eco de los místicos, mas sin poder robarles del todo su consuelo, el consuelo del Dios vivo y de la fe incuestionable en Él. Unamuno vive su no ser como un desgarramiento infinito, siempre queriendo creer y siempre mendigando eternidad. “¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios! (...) ¡Eternidad! ¡Eternidad! Éste es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él”⁴³⁰.

El amor personaliza todo cuanto ama, que es todo cuanto compadece, y sólo amamos y compadecemos lo que nos es semejante, ya sea un hombre, una estrella o una idea. Así, cuando amamos una idea la personalizamos y nos personalizamos con ella, o cuando amamos a Dios, ‘Conciencia del Universo’, personalizamos a ese Todo representado en Dios para salvarnos de la nada. Necesita Unamuno un Dios que lo salve de la nada, un Dios que lo sueñe inmortal, un Dios que se compadezca de su miseria infinita, un Dios garante de vida eterna, no ya de la moderna certeza cartesiana. No le interesa saberse cierto sino saberse amado por Dios, aunque deba aborrecer a la razón que no entiende el sentimiento, aunque su cabeza y su corazón se traben en lucha eterna, como Sancho y Don Quijote, cordura y locura, y aunque presienta que al final del camino vencerán la paz y la fe, no de los sepulcros sino de la vida, porque...

“...así entre luz y tinieblas vamos viviendo y marchando a un término que no es ni tinieblas ni luz, sino algo en que ambas se aúnan y confunden, algo en que se funden corazón y cabeza y en que se hacen uno Don Quijote y Sancho”⁴³¹.

6.2.3. Razón-fe

Imposible comprender al pensador Unamuno sin el hombre Unamuno, pero más imposible aún comprender al hombre Unamuno sin la dialéctica razón-fe, duda-fe, que penetró de angustia y agonía sus días. A la crisis adolescente de pérdida de la fe infantil y a sus largos debates racionales contra ella durante su formación filosófica, le siguió la peor de las crisis cuando enferma y muere de hidrocefalia su hijo Raimundín. El dolor y la muerte del hijo amado acrecientan en él el llamado a romper con el silencio de Dios que tanto temía y sufría, y una noche de

⁴³⁰ *STV*, pp.40-41.

⁴³¹ *VQS*, p.70.

marzo de 1897 siente el *angor pectoris* como somatización de su conciencia del vacío a la que se le suma su preocupación ética, su terrible sentimiento de culpa: ¿habría sido su apostasía la causante de la muerte del hijo? A partir de este desgarró inconmensurable comienza a escribir su *Diario*, donde desea despojarse del Unamuno oficial, recio y soberbio, para dar paso al Unamuno real, el que clama humildemente el consuelo del Dios al que implora creer. Allí escribe:

“Con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada a que el panteísmo conduce, y en puro fenomenismo, raíz de todo mi sentimiento de vacío. Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia. Hasta que llamó a mi corazón y me metió en angustias de muerte”⁴³².

Es tan poderoso ese Dios de los filósofos, que la razón consiente y que se burla de la fe a la que no puede adherir, que el conflicto razón-fe se transforma en Unamuno en su sombra permanente, la que acecha sus ansias profundas de ser un creyente cabal en el Dios vivo del cristianismo. Es por esta razón que la fe unamuniana se resuelve en dos relaciones concomitantes que le llevarán a construir una fe peculiar ¡que le permite todavía aferrarse a la razón!

- 1- La fe es creadora de realidad.
- 2- La fe se funda en la duda.

1- Respecto a la primera dirá en *Nicodemo, el fariseo* (1899), uno de sus primeros ensayos: “Cuando la razón me dice que no hay finalidad trascendente, la fe me contesta que debe haberla, y como debe haberla, la habrá. Porque no consiste tanto la fe, señores, en creer lo que no vimos, cuanto en crear lo que no vemos. Sólo la fe crea”⁴³³. Tener fe es ante todo crear a Dios, ya que creer - al menos en el sentido corriente en que cree el creyente - se le torna imposible. No olvidemos que Unamuno ‘necesita’ imperiosamente creer en un Dios que sea garante de su perduración después de la muerte, de ahí que no encuentre otra salida elegante y razonable a su dilema que creer en una fe creadora, que cree que cree pero que en realidad crea. “Es el furioso anhelo de dar finalidad al universo, de hacerlo consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle sí! (...) Porque creer en Dios

⁴³² UNAMUNO, M. DE: *Diario*. Citado por SALCEDO, E.: *Vida de Don Miguel*. Ed. Anaya. Salamanca, 1964. p.85.

⁴³³ UNAMUNO, M. DE: *Nicodemo, el fariseo*. O.C., VII, p.371.

es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo”⁴³⁴.

El hombre crea a Dios porque espera en Él, confía en su promesa de vida eterna, por eso la fe está subordinada a la esperanza, pues “de hecho no es que esperamos porque creemos, sino más bien creemos porque esperamos”⁴³⁵. Y esperar es confiar en la promesa que nos hace una persona, no en la fría afirmación de principios metafísicos o teológicos. Por eso le hace decir a Don Quijote, el ‘caballero de la fe’: “Y la fe, amigo Sancho, es adhesión, no a una teoría, no a una idea, sino a algo vivo, a un hombre real o ideal, es facultad de admirar y de confiar”⁴³⁶. Como en las grandes religiones personalistas - judaísmo, cristianismo e islamismo,- la fe unamuniana busca creer en el Dios persona de su religión infantil, la del Dios Trinitario, único Dios en que puede esperar. “Y como la persona es una voluntad y la voluntad se refiere siempre al porvenir, el que cree, cree en lo que vendrá, esto es, en lo que espera. No se cree, en rigor, lo que es y lo que fue, sino como garantía, como sustancia de lo que será”⁴³⁷.

Pero la esperanza de Unamuno fue a su vez desesperanza, pues, como digno navegante de la modernidad, navegó siempre en un mar de dudas, de dudas que la misma racionalidad que denostaba le prestaba. Ha dicho Pedro Laín Entralgo que la suya fue una fe aliada a una ‘desesperación esperanzada’ o a una ‘esperanza desesperada’, militante y creadora, porque aún en los momentos de máxima desesperación recurre a Dios para que lo salve de la nada, como se ha visto. “Quien desde la desesperación esperanzada o desde la esperanza desesperada trata de rehacer su vida personal, necesariamente habrá de ver su primera empresa en afirmar esa radical y loca esperanza suya contra el escepticismo de la razón discursiva y frente a la fría y espectral verdad de la razón pura”⁴³⁸. ¿No le dirigió acaso al Tú supremo su voz de agónico fiador, desesperado y esperanzado a la vez, en su inesperado soneto titulado *Oración del ateo* (1910)?

“Oye mi ruego tú, Dios que no existes,
y en tu nada recoge estas mis quejas,
tú que a los pobres hombres nunca dejas
sin consuelo de engaño. No resistes

a nuestro ruego y nuestro anhelo vistes.
Cuando tú de mi mente más te alejas

⁴³⁴ STV, p.139.

⁴³⁵ STV, p.166.

⁴³⁶ VQS, p.79.

⁴³⁷ STV, p.170.

⁴³⁸ LAÍN ENTRALGO, P.: *La espera y la esperanza*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1962. p.387.

más recuerdo las plácidas consejas
con que mi ama endulzóme noches tristes.

¡Qué grande eres, mi Dios! Eres tan grande
que no eres sino Idea: es muy angosta
la realidad por mucho que se expande

por abarcarte. Sufro yo a tu costa,
Dios no existente, pues si tú existieras
existiría yo también de veras”⁴³⁹.

2- Un Dios que creamos, un Dios no existente y sin embargo dador de esperanza, es - lógicamente hablando - un Dios no del todo seguro, un Dios correlativo a una fe fundada en la duda. Es que la incertidumbre radical que subyace en el hondón de Miguel de Unamuno le imposibilita la confianza plena en el Dios que anhela, porque tanto el ateo que descrea como el creyente que cree duda acerca de la supervivencia de su alma. La única fe sin sombras de duda es la ruda fe del carbonero, la del inculto, tan irreal como la incredulidad sin incertidumbre. La fe verdadera y viva es la que dice, como en aquel pasaje del Evangelio según san Marcos, “¡Creo, Señor, ayuda a mi incredulidad!”⁴⁴⁰. Ésa era la fe de Sancho Panza, “fe que se alimenta de dudas. Porque sólo los que dudan creen de verdad y los que no dudan ni sienten tentaciones contra su fe, no creen en verdad. La verdadera fe se mantiene de la duda; de dudas que son su pábulo, se nutre y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene de la muerte y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua”⁴⁴¹. Y años después le escribe a Jiménez Ilundáin ratificando esta fe que se alimenta de dudas: “No le angustie demasiado vivir en ese estado de contradicción íntima, ahora creyendo y ahora no; o más bien queriendo creer sin lograrlo. Es mejor eso que la estúpida paz de una fe muerta o de una incredulidad muerta. No cambiaría yo esta situación tormentosa de mi espíritu ni por las ineptias del catolicismo ortodoxo rutinario ni por las ineptias de la libre pensaduría racionalista”⁴⁴².

He aquí la feliz heterodoxia que el catolicismo español de la primera mitad del pasado siglo hasta el Concilio Vaticano II le criticó duramente a Don Miguel, llegando incluso a la condena eclesiástica⁴⁴³. La jerarquía de la Iglesia católica se

⁴³⁹ UNAMUNO, M. DE: “La oración del ateo”, *Rosario de sonetos líricos*. O.C., VI, p.359.

⁴⁴⁰ *Mc* 9, 24.

⁴⁴¹ *VQS*, p.124.

⁴⁴² UNAMUNO, M. DE: *Carta a P. Jiménez Ilundáin*. Salamanca, 11 de febrero de 1913.

⁴⁴³ Según palabra de Julián Marías, entre 1936 (año de su muerte) y el Vaticano II, Miguel de Unamuno “fue tratado por los representantes del catolicismo español con absoluta incomprensión y en

pronunció en su contra en Pla y Deniel (1942), Pildaín (1953), Gúrpide Beope (1964) y en la Suprema Congregación del Santo Oficio (1957), la más grave de todas. En similar tenor se hizo sentir también la voz del Padre Oromí quien argumentaba que la dudosa fe de Unamuno era confianza en una persona, la persona de Dios que el hombre crea, y no la adhesión de la razón a un principio o verdad revelada, criticándole duramente el 'origen sentimental-volitivo' radicado, según él, en el instinto de perpetuación⁴⁴⁴. ¡Cómo si la fe en Dios, que es respuesta amorosa del hombre a Su amor, pudiera reducirse a mera adhesión intelectual! Pues claro que la fe unamuniana es creación de la voluntad y del sentimiento, es el sí que quiere creer porque necesita de ella para vivir, como lo dice en *Del sentimiento trágico de la vida*: "la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida"⁴⁴⁵. La fe es confianza y rendimiento a una persona, a un quién no a un qué. ¿Le cobró a Unamuno su lucha contra la razón el precio de no poder rendirse en los brazos del amor de Dios? ¿No logró finalmente abrazar la fe como gracia o don divino? Nunca lo sabremos, eso quedará en el misterio de su conciencia, pero sí sabemos que fue un agónico de Dios, un luchador incansable, un mendigo de fe.

Elocuentes testimonios de esta fe agónica fueron su drama *La Venda* publicada en 1913, pero anticipada en forma de relato periodístico en "El Imparcial" de 1900, y su exitosa novela *San Manuel Bueno, mártir*, considerada obra cumbre de la literatura universal, aparecida en 1931 y creada por un Unamuno cansado y maduro, ya cercano al fin de su existencia. En la primera narra la historia de una ciega de nacimiento a la que la ciencia médica logra recuperar la visión. Cayendo su padre gravemente enfermo, la antigua ciega no es capaz de recorrer el camino hacia la casa paterna que habitualmente hacía; entonces pide una venda y, nuevamente ciega, rehace la senda que la vista no pudo señalarle. El mensaje que quiere transmitir es evidente: también a Unamuno la ciencia le dio la visión racional de las cosas de la vida, pero cuando quiere recuperar su fe y ver lo que antes veía,

muchos casos con cerrada hostilidad (...); la aversión a Unamuno, extendida a cuantos se interesaban por él y trataban de entenderlo y valorarlo, fue de una virulencia ilimitada; podría documentarlo ampliamente, y soy testigo de excepción". Exp. Adm., p.18. Citado por RODRÍGUEZ, J.V.: "La voz de Don Miguel de Unamuno: apostolado y profetismo". In *Revista de Espiritualidad*. Nº 248 Julio-septiembre 2003. Ed. Carmelitas Descalzos. Madrid, 2003. p.246. Luego de que el Concilio Vaticano II declarara que el Índice de libros prohibidos dejaba de tener fuerza de ley eclesiástica, se levanta el veto contra *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, sus dos libros condenados, y comienza a romperse la tensión contra su figura. Aunque es de justicia decir que, más allá de la exoneración eclesiástica, Unamuno sigue actualmente condenado al ostracismo en amplios círculos filosóficos y religiosos.

⁴⁴⁴ Cfr. OROMÍ, M.: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*. Madrid, 1943. pp.122-123.

⁴⁴⁵ STV, p.171.

la mirada de la razón sólo le sirve para ocultarle el camino salvífico. “Y su fe siempre fue esto: el gesto afanoso, inconcluso, de cegar los ojos de la inteligencia y abrir a la verdadera luz los de la ciega creencia”⁴⁴⁶. ¿Pero fue en verdad su fe un gesto inconcluso?

En la segunda, el personaje de San Manuel Bueno es el cura del pueblo que en realidad no cree en la vida eterna ni en Dios pero es quien hace creer a todos sus feligreses, sanándoles el alma. Era su personaje autobiográfico, el que escenificaba su drama íntimo del que ya no podía escapar. “Don Miguel está cansado ya de oír elogios de su voz como lector y conversador y la voz de San Manuel, más que el sentido de sus palabras y enseñanzas, cumple la función catártica de la curación de las almas y a veces de los cuerpos”⁴⁴⁷. Necesitaban ambos, Don Miguel y San Manuel, creer para tener esperanza, una ilusión que los sostenga; anhelaban ardientemente tener “fe en el consuelo de la vida, fe en el contento de la vida”⁴⁴⁸.

Unamuno pensó y sintió su fe sin concesiones a nada ni a nadie, manteniendo encendida la paradoja interna que lo desgarraba aún a costa de sí mismo. Vivió como un agónico religioso hasta el final de sus días, como un místico henchido de amor pero sin poder jamás consumir su amor, aunque siempre nos quedará a nosotros esa duda, pues ¿quién osaría adentrarse en el secreto íntimo de su conciencia religiosa? Fe dudosa, ¿fe no poseída, fe impía, como muchos han querido ver? Valía más para él quemarse en esta agonía que vivir con tibieza una fe de la que no se duda pero que tampoco se vive, arrojando con ella la propia vida.

“Fe soberbia, impía,
la que no duda,
la que encadena a Dios a nuestra idea
.....
La vida es duda,
y la fe sin duda es sólo muerte.
Y es la muerte el sustento de la vida
y de la fe la duda”⁴⁴⁹.

Vida, duda, sentimiento y locura fueron los picos y palas de que se valió la palabra de Miguel de Unamuno para desenterrar de su sepulcro al Caballero de la Fe y la Locura, combatiendo con ellos también a los heraldos de la razón

⁴⁴⁶ GRANJEL, L.: op. cit., p.237.

⁴⁴⁷ SALCEDO, E.: op. cit., p.329.

⁴⁴⁸ UNAMUNO, M. DE: *San Manuel Bueno, mártir*. O.C., II, p.1150.

⁴⁴⁹ UNAMUNO, M. DE: *Salmo II* (Bilbao 1907). In *Obras Selectas*. Ed. Plenitud. Madrid, 1931. p.1138.

racionante que no soportaron su 'cordialismo'⁴⁵⁰, la bella lógica del corazón que le hacía ver en Dios al soñador de su sueño.

6.3. "Mi Dios hereje"

El Dios de Unamuno, forjado con laboriosidad y defendido con pasión contra los ataques de su propia razón, es la imagen de un Dios paradójico, con mucho de filosófico y mucho de místico, creador y creado, soñador y soñado, inexistente e insistente, buscador y buscado, al que él mismo calificó en cierta ocasión de 'mi Dios hereje'⁴⁵¹. Es la imagen de un Dios gestado desde la lógica del corazón, aunque siempre acuciada por las exigencias de la razón: "Si creo en Dios o, por lo menos, creo creer en Él, es, todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón"⁴⁵². Sin el Cristo histórico no hay Dios unamuniano, como veremos, pero tampoco lo hay sin la eterna dialéctica filosófica tiempo-eternidad, hecha llaga en él ya desde temprano. Así, en *Nicodemo, el fariseo*, cuando medita sobre la eternidad como sustancia o sustento del tiempo y del movimiento actual, dice:

"Es una meditación que sacude las raíces del alma esta del tiempo descansando en la eternidad, de nuestra vida fluyendo sobre la eterna vida de Dios. (...) Comunicáanse las eternas honduras de nuestra alma con la hondura eterna de la creación que nos rodea, con Dios, que habita en todo y todo lo vivifica; con Dios, en quien, como en mar común, somos, nos movemos y vivimos. Cuando Dios, que habita en el último seno de todo, se te muestra en tu conciencia, uno consigo mismo, que en tu último seno habita, te ves perdido en el mar inmenso, sin propia conciencia temporal, en esplendente conciencia eterna, viviendo en Él a tu propia vista"⁴⁵³.

En Dios nos movemos, vivimos y existimos, como en la inmensidad del mar, imagen que refleja la eternidad que Dios sustenta para poder así sustentar la humana temporalidad. Si la eternidad es la sustancia del tiempo, Dios es la sustancia del hombre. "Dame, oh, Dios!, a beber en la fuente de tu eternidad"⁴⁵⁴.

⁴⁵⁰ Cfr. UNAMUNO, M. DE: "La educación". In *Ensayos*, O.C., III, p.294.

⁴⁵¹ Cfr. UNAMUNO, M. DE: "Soneto XLVII". In *Rosario de sonetos líricos*. O.C., VI.

⁴⁵² UNAMUNO, M. DE: "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!". In *Ensayos*, O.C., III, p.509.

⁴⁵³ *Nicodemo, el fariseo*. O.C., VII, pp.374-375.

⁴⁵⁴ UNAMUNO, M. DE: "Salmo tercero". In *Poesías. Antología poética*. p.52.

Unamuno pide, implora un poco de eternidad, pues en ella puede buscarse y buscar a Dios en sí mismo.

“sólo perdido en Ti es como me encuentro;
no me poseo sino aquí, en tu abismo,
que, envolviéndome todo, eres mi centro,
pues eres Tú más yo que yo mismo”.

Y continúa: “Sí. Dios es mi yo infinito y eterno, y en Él y por Él soy, vivo y muero. Mejor que buscarse a sí es buscar a Dios en sí mismo. Y cuando andamos dentro nuestro a la busca de Dios, ¿no es acaso que nos anda Dios buscando? Pues que le buscas, alma, es que Él te busca y le encontraste”⁴⁵⁵. Los ecos de la mística de Ávila suenan en aquellas ruinas de la Granja de Moreruela (Zamora), donde tuvo España su primer monasterio de Cistercienses, ruinas que allá por 1911 le inspiraron a Don Miguel estas sonetos de búsqueda refleja, de búsqueda espejada entre el místico y su Dios. Buscarse en Dios para encontrarse en él es la imagen entre sumisa y rebelde que mejor delineó su actitud ante Dios. Por momentos querrá anonadarse en Él, por momentos se rebelará en su egotismo y querrá ser él el forjador de Dios, el dador de Dios. De la contradicción y la paradoja, no lógica sino cordial, se alimentará su ánimo de agónico buscador⁴⁵⁶. Escuchemos este soneto, también de 1911, que titula bajo el místico rótulo *Unión con Dios*:

“Querría, Dios, querer lo que no quiero:
fundirme en Ti, perdiendo mi persona,
este terrible yo por el que muero
y que mi mundo en derredor encona.

Si tu mano derecha me abandona
¿qué será de mi suerte? Prisionero
quedaré de mí mismo; no perdona
la nada al hombre, su hijo, y nada espero.

‘Se haga tu voluntad, Padre!’ repito
al levantarme y al acostarse el día,
buscando conformarme a tu mandato,

pero dentro de mí resuena el grito
del eterno Luzbel, del que quería

⁴⁵⁵ UNAMUNO, M. DE: “Recuerdo de la granja de Moreruela”. *Andanzas y visiones españolas*. In *Obras Completas*. Ed. Afrodísio Aguado. Barcelona, 1958. Tomo I, pp.605-606.

⁴⁵⁶ Puede consultarse para este tema la interesante obra *Entre la lógica y la paradójica. Un estudio en torno a Unamuno*, donde su autor, José Luis Mosquera Villar, defiende la tesis de que la paradójica (complemento de la lógica) es la clave hermenéutica para interpretar el pensamiento unamuniano. (Ed. Universidad de Santiago de Compostela. La Coruña, 1979.)

ser, ser de veras, fiero desacato!”⁴⁵⁷

¡Perder su yo! He aquí el miedo profundo a la nada o, mejor, a su propia nada egocéntrica, que le produce a Unamuno todo cuanto se asemeje a un abandono o anonadamiento en Dios, tal como los místicos españoles le enseñaron, aunque en ellos no implicara en modo alguno diluir su persona en la persona divina. Sin embargo, una cierta tentación panteísta, y por ende un Dios racionalizado y omnidevorador, siempre rondó su alma (y sus escritos). No se olvide la admiración explícita por Hegel y Spinoza. “No, no es el anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme Dios sin dejar de ser yo el yo que ahora os digo esto”⁴⁵⁸. Si Luzbel quiso ser, ser Dios, él también lo quiere, recordemos su desgarrador “¡serlo todo y serlo siempre!”⁴⁵⁹ inspirado en el bíblico “De ninguna manera moriréis, (...) seréis como dioses” de *Gn* 3, 4-5, tentando la serpiente a la primer pareja de enamorados⁴⁶⁰. Unamuno quería eternizarse en Dios, ser Dios, pero seguir al tiempo siendo él: ‘yo, Miguel de Unamuno, especie única’. “Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no; ¡todo antes que esto!”⁴⁶¹ Y siguiendo a Obermann responderá al despectivo ‘¿Y quién eres tú?’ con el lapidario ‘Para el universo, nada; para mí, todo’⁴⁶².

La tensión trágica entre un Dios que lo envuelve todo y un yo que quiere afirmarse condensando en sí la realidad entera va imponiendo en el discurso unamuniano un juego de creación recíproca entre Dios y el hombre, pues ambos se necesitan y se atraen mutuamente. Ya en *Vida de Don Quijote y Sancho* afirma que “entre Dios y el hombre es también mutua su atracción. Y si Él nos tira a Sí con infinito tirón, también nosotros tiramos de Él. Su cielo padece fuerza”⁴⁶³; mostrando así que también obra en él la mística dialéctica gravitatoria arriba-abajo, ascenso-descenso en el camino de ida y vuelta del Dios-todo al hombre-nada y del hombre-nada al Dios-todo. Asimismo, años después escribirá en *Del sentimiento*

⁴⁵⁷ “La unión con Dios”. In *Rosario de sonetos líricos*. O.C., VI, p.409.

⁴⁵⁸ *STV*, pp.46-47.

⁴⁵⁹ “Tendemos a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a nada. Queremos salvar nuestra memoria, siquiera nuestra memoria. ¿Cuánto durará? A lo sumo, lo que dura el linaje humano. ¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios? Todo esto que confieso son, bien lo sé, miserias; pero del fondo de esas miserias surge vida nueva, y sólo apurando las heces del dolor espiritual puede llegar a gustar la miel del poso de la copa de la vida”. *STV*, p.55.

⁴⁶⁰ Cfr. *STV*, pp.40-41.

⁴⁶¹ *STV*, p.16.

⁴⁶² Cfr. *ibid*.

⁴⁶³ *VQS*, p.24.

trágico de la vida: “Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre y el hombre se hace en Dios; Dios se hizo a sí mismo, *Deus ipse se fecit*, dijo Lactancio (*Divinorum institutionum*, II, 8), y podemos decir que se está haciendo, y en el hombre y por el hombre”⁴⁶⁴, completando con ello su idea de la fe creadora. “La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios; y como es Dios el que nos da fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros”⁴⁶⁵.

Y crear es soñar, y lo que se sueña se crea de continuo, como Dios al hombre y el hombre a Dios. Por eso le pide a Dios que no lo deje de soñar pues al dejarlo de soñar dejaría de existir. “¿Seremos sueño, sueño tuyo, nosotros los soñadores de la vida? Y si así fuese, ¿qué será del universo todo, qué será de nosotros, qué será de mí cuando Tú, Dios de mi vida, despiertes? ¡Sueñanos Señor!”⁴⁶⁶. Años más tarde en su exquisita novela metafísica *Niebla* (1914) se pregunta con angustia: “Y esta mi vida ¿es novela, es nivola o qué es? Todo esto que me pasa y les pasa a los que me rodean, ¿es realidad o es ficción? ¿No es acaso todo un sueño de Dios o de quien sea, que se desvanecerá en cuanto Él despierte, y por eso le rezamos y elevamos a Él cánticos e himnos, para adormecerle, para acunar su sueño?”⁴⁶⁷ Si somos un sueño de Dios, también esta vida es sueño, inspirándose en su entrañable *La vida es sueño* de Calderón de la Barca pero más aún en William Shakespeare con aquel ‘estamos hechos de la madera de los sueños’, dos románticos que le marcaron el rumbo en esta original opción onírica de su filosofía quijotesca.

El mundo de la subjetividad, de la conciencia en la que todo se funde - ¿subjetivismo, idealismo? -, mucho más sentida que pensada, le traspasó la porosidad de su vivencia hecha palabra, al punto de considerar borrosas e imprecisas los bordes de la misma realidad. Sueño y realidad se confunden en una misma niebla eterna. “El mundo lo llevamos dentro de nosotros, es nuestro sueño, como lo es la vida”⁴⁶⁸. “Si la vida es sueño, ¿por qué hemos de obstinarnos en negar que los sueños sean vida? Y todo cuanto es vida es verdad. Lo que llamamos realidad, ¿es algo más que una ilusión que nos lleva a obrar?”⁴⁶⁹ Si hay obras, entonces hay realidad. Por eso Don Quijote y Sancho existieron realmente, o fueron soñados por Cervantes, que es lo mismo. Ellos dejaron sus obras a la

⁴⁶⁴ *STV*, p.152.

⁴⁶⁵ *STV*, pp.171-172.

⁴⁶⁶ *VQS*, p.224.

⁴⁶⁷ *Niebla (nivola)*. O.C, II, p.616.

⁴⁶⁸ *VQS*, p.176.

⁴⁶⁹ *VQS*, p.138.

humanidad, entonces ¿en qué se diferencia un ente de realidad de un ente de ficción? En nada, pues ambos pertenecen a la categoría de los sueños, ya de Dios, ya del hombre.

Al igual que la locura, el sueño de uno solo es ilusión, apariencia, mas el sueño de dos es ya la realidad. “¿Qué es el mundo real sino el sueño que soñamos todos, el sueño común?”⁴⁷⁰ Todo se confunde en esa romántica categoría unamuniana, la niebla, ese fondo oscuro que sustenta la vida, lo real y lo ficticio, así como la eternidad sustenta al tiempo, tesis ésta que, como hemos señalado, ya sostenía en su primer ensayo, *En torno al casticismo*. Pero la niebla no es otra cosa que el mismo Dios que nos sueña o, mejor, el Verbo creador, y así lo escribe en el Prólogo a la tercera edición de su *Niebla* (1935), un año antes de morir: “¿Qué eres ahora tú? ¿qué es ahora de tu conciencia? ¿qué soy en ella yo ahora? ¿qué es de lo que ha sido? Esta es la niebla, ésta la nivola⁴⁷¹, ésta la leyenda, ésta la vida eterna... Y éste es el verbo creador, soñador”⁴⁷². Dios es la Palabra que nos crea y a la cual hemos de volver, pues en el final de los tiempos “ha de quedar el Verbo que fue el principio y será el último, el Soplo y son espiritual que recoge las nieblas y las cuaja”⁴⁷³.

Dios nos sueña, nos sustenta en su propia inmensidad y eternidad, por eso no sólo nos hace existir, sino que *nos existe*, nos sostiene en la existencia. Esta es la idea de Dios que forjó Unamuno en su largo itinerario de agónico caminante y así nos lo relata:

“Mientras peregriné por los campos de la razón en busca de Dios no pude encontrarle; porque la idea de Dios no me engañaba ni pude tomar por Dios una idea, y fue entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que eso me consolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte, y en la desesperación sentimental, de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir con su falta su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos”⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ *Niebla*, p.597.

⁴⁷¹ Para Unamuno la ‘nivola’ es el estilo literario que mejor cuadra a su intención, que es crear un drama en que el mismo autor dialoga con sus personajes, confiriéndoles tanta realidad como la de él mismo. “El autor llamó ‘nivola’ a *Niebla*, en lugar de novela, porque, como dice en el prólogo a la segunda edición de *Paz en la guerra*, ha escrito novelas fuera de lugar y tiempo, a modo de dramas íntimos (...) en los cuales el tragicismo supera y hasta ahoga toda novelería corriente o vulgar”. ESCLASANS, A.: *Miguel de Unamuno*. Ed. Juventud Argentina. Buenos Aires, 1947. p.96.

⁴⁷² *Niebla*, Prólogo a la 3ª edición de 1935. pp.554-555.

⁴⁷³ *Ibid.*, p.555.

⁴⁷⁴ *STV*, IV, 595-96. Respecto a este texto ha opinado Julián Marías: “Unamuno niega a Dios la existencia, pero no porque carezca de ella, sino porque no le corresponde en el sentido en que a las cosas o a los hombres, sino en otro superior y más excelente, al que llama sobre-existir. Ahora bien,

¿Un Dios hereje? No lo creemos, más bien un Dios meditado desde el fragor de una vida sumida en el *angor religiosus* y fraguado por una abigarrada fe católica que buscó la pura autenticidad de ese sentimiento en épocas de oscuridad para lo divino, de modernismo y liberalismo para lo vital, de persecuciones ideológicas y destierro en lo personal, donde el catolicismo español que él quería encarnar buscaba con afán encontrar su lugar. Unamuno lo encontró subsumiendo su Dios en la figura de Cristo, la divinidad corporeizada, hecha hombre de carne y hueso, como lo cantó con belleza y singular pasión en su obra *El Cristo de Velázquez*:

“Hijo el Hombre es de Dios,
y Dios del hombre Hijo;
¡Tú, Cristo, con tu muerte has dado
finalidad humana al Universo
y fuiste muerte de la muerte al fin!”⁴⁷⁵

“Dame, Señor, que cuando al fin vaya perdido
a salir de esta noche tenebrosa
en que soñando el corazón se acorcha,
me entre en el día claro que no acaba,
fijos mis ojos en tu blanco cuerpo,
Hijo del Hombre, Humanidad completa,
en la increada luz que nunca muere;
mis ojos fijos en tus ojos, Cristo,
mi mirada anegada en Ti, Señor!”⁴⁷⁶

6.4. Lo que la mística castellana dio

A estas alturas creemos poder afirmar que el Unamuno hombre, siempre hombre antes que filósofo, catedrático o literato, aunque gustara hacer alarde de sus grandes contradicciones, pretendió ser consecuente a ultranza con su verdad y no callarla nunca aún a sabiendas que su palabra lo condenaría a lo peor, como fue su destierro (1924) en Fuerteventura (Islas Canarias) y luego su exilio voluntario en París y Hendaya (Francia), lejos de su familia y de la España de sus amores y sus dolores⁴⁷⁷. Su pasión por la verdad y por el destino de su patria le hizo encarnar un

¿qué es esto último? Con un neologismo aún más audaz, Unamuno hace transitivo el verbo existir, y dice que Dios *nos existe*. Parece, pues, que Dios, más aún que existir, *hace existir*. (...) ¿Por qué? Porque Dios está sustentando nuestra existencia, además de haberla creado; no sólo nos hace existir sino que *nos existe*”. MARÍAS, J.: op. cit., pp.216-217.

⁴⁷⁵ UNAMUNO, M. DE: *El Cristo de Velázquez*. IV, 1, p.131.

⁴⁷⁶ Ibid., IV, Oración final. pp.144-145.

⁴⁷⁷ El 20 de febrero de 1924 Unamuno es destituido de su cargo de Vicerrector de la Universidad de Salamanca y Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma, y condenado al destierro por

profetismo como el de pocos, como aquel de los profetas de Israel, echando rayos y truenos de su palabra para inquietar a los tibios y despertarlos a la vida del espíritu. Por eso - ha escrito Unamuno - el profeta auténtico es “el que dice lo que los otros callan o no quieren ver, el que revela la verdad de hoy, el que dice las verdades del barquero, el que revela lo oculto en las honduras presentes”⁴⁷⁸. Y en su artículo *Hispanidad* lo explica diciendo: “El profeta que siente dentro de sí la contradicción de su destino se yergue frente a Dios, le escudriña, le enjuicia, le somete a enquisa. (...) El profeta, el pueblo profético, sienten la responsabilidad de Dios”⁴⁷⁹.

Y Unamuno sintió como pocos esa responsabilidad de ser voz de Dios, de su pueblo y para su pueblo, como tan bien lo expresara José Ortega y Gasset a escasos cuatro días su muerte en artículo publicado en *La Nación* de Buenos Aires el 4 de enero de 1937: “Ha muerto de mal de España. Ha inscrito su muerte individual en la muerte innumerable que es hoy la vida española. (...) La voz de Unamuno sonaba sin parar en los ámbitos de España desde hace un cuarto de siglo. Al cesar para siempre, temo que padezca nuestro país una era de atroz silencio”⁴⁸⁰. María Zambrano también se refirió a la voz profética de Unamuno: “Hace ya tres años que se apagó su voz. Era lo que parecía tener más que nada: su voz. Resonaba por todo el ancho espacio de España infatigable, conmoviendo, removiendo, no dejándonos eso que tanto dice ansiar el pueblo español: vivir en paz”⁴⁸¹.

Es que la voz, la palabra, la lengua, tenían para Miguel de Unamuno un significado preñado de esa sabiduría eterna que tanto buscaba, significado tan poco transitado hoy pero tan verdadero como aquel que le atribuyó en su profético último discurso pronunciado en 1934, donde no dudó en afirmar que toda filosofía se enraíza en una filología, y que no ha habido filosofía en los pueblos sin literatura que la precediera. “Las creencias que nos consuelan, las esperanzas que nos empujan al porvenir, los empeños y los ensueños que nos mantienen en pie de marcha histórica a la misión de nuestro destino, hasta las discordias que, por dialéctica y antitética paradoja, nos unen en íntima guerra civil, arraigan en el

oponerse públicamente a la dictadura del Directorio militar al frente del gobierno español. “La noticia ya la esperaba Don Miguel y la recibe con calma y desprecio, y acaso con una secreta alegría en el fondo, ya que es la prueba de que su prédica no ha caído en el desierto. Quiso molestar al rey y a Primo de Rivera tan magníficamente que lo ha conseguido y por eso le destierran”. Por estas fechas escribe a un amigo español residente en Buenos Aires, carta que luego publica la revista bonaerense *Nosotros*, estas elocuentes palabras: “Me ahogo, me ahogo en este albañal y me duele España en el cogollo del corazón (...). Nos están deshonrado”. SALCEDO, E.: *Vida de Don Miguel*. pp.251-253.

⁴⁷⁸ UNAMUNO, M. DE: *Yo, individuo, poeta, profeta y mito*. O.C., VIII, p.477.

⁴⁷⁹ UNAMUNO, M. DE: *Hispanidad*. O.C., IV, p.1083.

⁴⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, J.: *En la muerte de Unamuno*. Obras Completas. Madrid, 1970. V, pp.264-266.

⁴⁸¹ ZAMBRANO, M.: *Unamuno*. Ed. M.Gómez Blesa. Barcelona, 2003. p.151.

lenguaje común. Cada lengua lleva implícita, mejor, encarnada en sí, una concepción de la vida universal, y con ella, un sentimiento - se siente con palabras -, un consentimiento, una filosofía, una religión. (...) La llamada filosofía en general, ¿qué es sino la historia del pensamiento universal humano encarnado en la palabra?"⁴⁸² Para esta primacía de la palabra no podríamos esperar de Miguel de Unamuno otro origen que el Evangelio de san Juan en cuyo prólogo el escriturista pone el primado de la Palabra, de Dios como Palabra, en el principio de todo; las cosas fueron creadas precisamente al ser nombradas por la Palabra. Y en el discurso aludido continúa diciendo: "¡La Palabra! Al principio del cuarto Evangelio, el llamado de san Juan, se nos dejó dicho que 'en el principio fue el Verbo', la Palabra, y que 'la Palabra estaba cabe Dios, y Dios era la Palabra', y 'todo se hizo por ella, y sin ella no se hizo nada de lo hecho'"⁴⁸³.

Con esta aseveración quiso Unamuno distinguirse de Johann Goethe cuyo principio fáustico había proclamado aquel 'en el principio fue la acción', dando a entender que su cordialismo, su vitalismo, mamaban de aquella sabiduría primordial del *logos* originario y no de la impronta de los románticos alemanes que buscó separarse de aquel *logos* imponiendo el primado de la acción por encima del sentido; su cordialismo o quijotismo fue más bien un espiritualismo realista o un realismo espiritualista, fundiendo en unidad su pesimista sentimiento trágico de la vida con la esperanza en el espíritu divino que salva la vida para lo eterno. La Palabra es el espíritu creador y es *Logos*, no *ratio*, no solamente sentido - verdad comprendida -, sino amor difusivo, misterio y vida - verdad creída y esperada. La palabra es origen de la idea, del mismo modo que la filología es principio de la filosofía. "El Espíritu, la respiración sonora, el 'son' hacen el Verbo, la palabra, y la palabra hace la visión, la idea. Los santos padres de la Iglesia Griega llamaron al Espíritu, al Soplo nominador, Santa Sofía, Santa Sabiduría. Y ella hizo el *Logos*, el Verbo. Que la filosofía, el amor del saber, brota de la filología, del amor del decir"⁴⁸⁴.

Es que la filosofía de un pueblo se enraíza en su sentimiento religioso que a su vez se manifiesta en la lengua, en la palabra viva. "El pensamiento filosófico de un pueblo o de una época es como su flor, es aquello que está fuera y está encima; pero esta flor, o, si se quiere, fruto, toma sus jugos de las raíces de la planta, y las raíces, que están dentro y están debajo de tierra, son el sentimiento religioso. El pensamiento filosófico de Kant, suprema flor de la evolución mental del pueblo

⁴⁸² UNAMUNO, M.: *Última lección*. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1934-1935 en la Universidad de Salamanca, 1934. Obras Selectas. pp.1400-1401.

⁴⁸³ Ibid., p.1396.

⁴⁸⁴ Ibid., p.1397.

germánico, tiene sus raíces en el sentimiento religioso de Lutero⁴⁸⁵. Pero ¿quiénes forjaron en España ese sentimiento, humus primordial, sino los místicos castellanos a través de su insigne amor al decir, a la palabra? Así seguimos leyendo en *Del sentimiento trágico de la vida*: “Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanto o más filosofía que en Hegel? (...) Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía⁴⁸⁶”.

Y esa filosofía no es otra que el quijotismo, la filosofía cálida, cordial, que nace, no de la razón, sino del sentimiento que sobre la vida tiene el pueblo español, y ese sentimiento es, en el fondo, el catolicismo. Por eso la figura de Don Quijote simboliza para Unamuno la del Cristo español, el de Velázquez, que sufre la pasión y muerte de España, la lucha entre razón y fe, entre liberalismo y catolicismo, entre modernidad y medioevo, entre ciencia y religión. Fue esta filosofía fruto de la agonía quijotesca, que resucita y vive en el pensamiento de Unamuno tras sus denodados esfuerzos por recuperar su santo sepulcro. “¿Hay una filosofía española, mi Don Quijote? Sí, la tuya, la filosofía de Dulcinea, la de no morir, la de creer; la de crear de verdad. Y esta filosofía ni se aprende en cátedras ni se expone por la lógica inductiva ni deductiva, ni surge de silogismo, ni de laboratorios, sino surge del corazón⁴⁸⁷”.

¿Lógica del corazón? Ya nos hemos ocupado de ella y sabemos que no es otra que la que los místicos, expertos en la vía cordial que es la vía del amor, supieron dar como verdaderas semillas sembradas en el humus de la intrahistoria, el sedimento y simiente de la historia, su conciencia profunda. Mística y filosofía quijotesca aparecieron hermanadas en la impronta de esta vía del corazón que se abría al ideal caballeresco que, a su vez, miraba a lo divino, como lo muestra Unamuno en este texto: “Porque hay un quijotismo filosófico, sin duda, pero también una filosofía quijotesca. ¿Es acaso otra, en el fondo, la de los conquistadores, la de los contrarreformadores, la de Loyola y, sobre todo, ya en el orden del pensamiento abstracto, pero sentido, la de nuestros místicos? ¿Qué era la mística de san Juan de la Cruz sino una caballería andante del sentimiento a lo divino?”⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ *STV*, pp.256-257.

⁴⁸⁶ *STV*, Conclusión, p.269.

⁴⁸⁷ *VQS*, p.205.

⁴⁸⁸ *STV*, pp.272-273.

Entre caballeros y místicos se gestó la madurez del espíritu castellano que asentó su individualidad procurando sublimar sus pasiones, negándolas para afirmar lo mejor de ellas en su mística. Ya lo presentía Unamuno en *En torno al casticismo* refiriéndose de este impecable modo al espíritu de Castilla:

“Tomó por filosofía castiza la mística, que no es ciencia, sino ansia de la absoluta y perfecta hecha sustancia, hábito y virtud intransmisible, de sabiduría divina, una como propedéutica de la visión beatífica; anhelo de llegar al Ideal del universo y de la humanidad e identificar al espíritu con él, para vivir, sacando fuerzas de acción, vida universal y eterna. (...) Corre, tras la perfecta adecuación de lo interno con lo externo, a la fusión perfecta del saber, el sentir y el querer, mantiene el ideal de la ciencia concluida, que es acción, y que, como Raquel, moriría de no tener hijos”⁴⁸⁹.

¿Morir de no tener hijos? La mística castellana supo tenerlos con la realidad española aunque sufriera con ella dolores de parto, incluidos los mismos de la furiosa Inquisición. De su asfixia exterior creó el mejor aire interior. Mientras en la plenitud de su auge (siglo XVI) el mundo anglosajón henchía a Europa de sus conocimientos en ciencia empírica, España fue pobre en su cultivo destinando su fuerza e ingenio a explorar y explotar toda la riqueza contenida en el ‘conócete a ti mismo’ socrático o, mejor, en el ‘conózcame, Señor, a mí, y conocerte he a Ti’ agustiniano. La mística castellana glosó de mil modos el camino de la interioridad que conduce al Dios que la habita, no para conocer e imponer el *ego cogito* moderno sino para vivir y plenificar el *ego amo* eterno. He aquí una muestra pequeña de lo que la hermenéutica unamuniana comprendió de ella:

“No construyeron filosofía propia inductiva ni abrieron los ojos al mundo para ser por él llevados a su motivo sinfónico; quisieron cerrarlos al exterior para abrirlos a la contemplación de las ‘verdades desnudas’, en noche oscura de fe, vacíos de aprehensiones, buscando en el hondón del alma, en su centro e íntimo ser, en el castillo interior, la ‘sustancia de los secretos’, la ley viva del universo. (...) Como no fueron al misticismo por hastío de la razón ni desengaño de la ciencia, sino más bien por el doloroso efecto entre lo desmesurado de sus aspiraciones y lo pequeño de la realidad, no fue la castellana una mística de razón racionante, sino que arrancaba de la conciencia oprimida por la necesidad de *lex* y de trabajo. (...) Oprimidos por la ley exterior, buscaron el intimarla en sí purificándola, anhelaron consonar con su suerte y resignarse por el camino de contemplación liberadora; (...) buscaban por renuncia del mundo posesión de Dios, no anegamiento en Él”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ *ETC*, p.102.

⁴⁹⁰ *ETC*, pp.103-105.

Como se aprecia en este extenso texto, Unamuno vertió con soltura su conocimiento de la mística castiza en este capítulo cuarto de *En torno al casticismo*, titulado “De mística y humanismo”, que escribiera, curiosamente, en la misma época en que los críticos le atribuyen haber sufrido una fuerte influencia de la teología protestante - ‘su talante protestante’ -, fundamentalmente a través de Wilhem Herrmann, maestro de Bultmann, Albrecht Ritschl y Adolf Harnack. Este trío de teólogos representó en Alemania la corriente que tradujo teológicamente a Kant imponiendo el llamado liberalismo teológico o protestantismo cultural que reducía a ética el mensaje evangélico y a casi nada los aspectos dogmáticos, sacramentales, jerárquicos y escatológicos de la fe cristiana; ellos son considerados los últimos exponentes de la Ilustración en materia de hermenéutica religiosa⁴⁹¹. “Resulta extraño constatar - opina el teólogo católico Olegario González de Cardedal - que Unamuno, tan sensible a los aspectos escatológicos y trascendentales del cristianismo, a la significación de la mística tal como él la conocía en san Juan de la Cruz y en santa Teresa de Jesús, se haya entusiasmado con los representantes de una teología cuyos dinamismos más profundos estaban en contradicción con sus propios impulsos personales”⁴⁹². Quizás tenga razón en su extrañeza, pero es que el hombre Unamuno vivió en búsqueda permanente y, además, como no nos cansaremos de repetir, hizo de la contradicción su *modus vivendi* y su *modus philosophandi*, siempre buscando “la verdad en la vida y la vida en la verdad”⁴⁹³ y siendo consecuente en vida y obra con esta verdad cordial, aunque su precio fuera el descrédito o el ridículo ante la misma intelectualidad española que poca piedad le tuvo.

Ciertamente, ni sólo la teología protestante ni tan sólo la mística castellana fueron la savia de que se nutrió el pensamiento de este coloso intelectual agónico de Dios. Al tiempo que lee incansablemente a Kant, Hegel, Spencer, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche en su propia lengua, como ya hemos señalado, también incursiona en los líricos italianos e ingleses, sin olvidar los espirituales germanos como Silesius, Böhme, Seuse, Lutero y Hamann, y amén de los poetas como Goethe, Novalis, Hölderlin y Gottfried Keller. Así como tampoco es de desestimar el gran peso que tuvo en su formación el krausismo alemán y español aunque no por acceso directo a sus fuentes germanas sino a través del español Julián Sanz del

⁴⁹¹ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: “Un reto a la teología española: Don Miguel de Unamuno”. In *Meditación teológica desde España*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1970. pp.526-529.

⁴⁹² *Ibid.*, p.529.

⁴⁹³ UNAMUNO, M. DE: *Verdad y vida*. O.C., III, p.268.

Río⁴⁹⁴. Con sólo recorrer su biblioteca - como lo confiesa González de Cardedal - se puede constatar con asombro la grandísima influencia del mundo germánico en este español hasta el tuétano. Aunque no nos guste hablar de 'épocas' en los autores, los críticos acuerdan en que ésta fue la primera - culminando hacia 1910 - en donde sus profundos interrogantes religiosos buscaron respuestas en el espíritu de la Reforma, en el liberalismo y en la teología protestante, intentando incluso protestantizar a España y declarando que nada debía intelectualmente a los españoles⁴⁹⁵.

La pregunta que nos cabe se la hace también González de Cardedal: "¿Tanta leña (protestante) no consumiría la brasa religiosa originaria de su infancia? - a lo que él mismo se responde seguidamente - La fe de Don Miguel careció de madurez, ilustración y ambientación espiritual necesarias para sumir la carga teológica de los maestros germanos, y sobre todo para situarla"⁴⁹⁶. Es cierto que no quiso racionalizar su fe ni teologizarla - era una pensada y nada alocada decisión de su voluntad - pero de esto a decir que careció de madurez e ilustración en lo católico nos parece un juicio que en absoluto le hace justicia, si tenemos en cuenta tan sólo lo que venimos diciendo. El desprecio por la escolástica de su tiempo que 'escolastizaba' la fe y ahogaba los gérmenes de filosofía española que anidaban en los místicos, en Calderón y en Cervantes, no lo ocultó nunca pero esto no implicaba ser débil en su catolicismo. Mucho tomó de sus coterráneos católicos - Jaime Balmes (aunque no ocultara su disgusto con el escolástico español), Donoso Cortés (que lo introduce en los problemas de la modernidad), Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Luis de León, Iñigo de Loyola (de quienes toma el núcleo vivo de la experiencia del encuentro con Dios) e incluso el quietista Miguel de Molinos (quien le inspiró el 'nadismo' o 'noluntad' como potencia volitiva aunque le criticara su quietismo) - formando de ellos el núcleo de su cordialismo quijotesco homólogo incluso a los cimientos hispánicos de la fe católica por cuya consolidación en el alma española luchó hasta el final de sus días. "Ellos le enseñaron lo que debía ser una filosofía española y (...) le inculcaron que es imposible la existencia de España sin su relación con lo eterno, con Dios. (...) En la mística encontró que el alma castellana había llegado a lo profundo de la religión, al 'manantial vivo del que

⁴⁹⁴ Del krausismo español, heredero del pensamiento alemán de Carlos Krause (1781-1832), tomó Unamuno estas tesis: "la concepción de la filosofía como saber salvífico, la importancia atribuida al ideal, su doctrina religiosa del panenteísmo, la convicción de que la humanidad irá progresando desde el Cristianismo a un estadio superior y que la filosofía habrá de desempeñar un papel protagónico en ese proceso, como impulsora de evolución". BOTTI, J.: loc. cit., p.62.

⁴⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p.57.

⁴⁹⁶ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: *op. cit.*, p.535.

brotaba la ley social y la roca viva de su conciencia”⁴⁹⁷. Al intento fugaz de protestantizar España le siguió el duradero y firme catolizar.

De entre la inmensidad de sus fuentes, la mística dio a Unamuno lo que ninguna otra pudo dar: la tensión de la vida hacia lo eterno de que la filosofía del momento adolecía y la verdad del ideal místico y quijotesco del Cristo católico español, verdaderas bases programáticas de su filosofía hispánica. “Tal vez la filosofía española - dejó dicho en la conclusión de su *Del sentimiento trágico de la vida* -, de que si un italiano descubre el valor normativo y universal del grado económico sea un español el que enuncie que ese grado no es sino el principio religioso y que la esencia de nuestra religión, de nuestro catolicismo español, es precisamente el ser no una ciencia, ni un arte, ni una moral, sino una economía a lo eterno, o sea a lo divino”⁴⁹⁸. Filosofía, mística y religión obedecieron en Unamuno a un mismo impulso rector, a un mismo acto creador, incluidas las asperezas de su lucha y las posibles inconsistencias que le achacaron. Si le preguntáramos qué dejó Unamuno a España y al pensamiento universal, respondería seguramente con sus propios dichos:

“¿Y qué ha dejado Don Quijote?, diréis. Y os diré que se ha dejado a sí mismo y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías. Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*”⁴⁹⁹.

6.5. Unamuno ¿el último místico español?

Ciertamente Unamuno se dejó a sí mismo, en alma y figura, y sería un despropósito separar su vasta obra escrita de lo que fue su vida, su entrega apasionada, su religiosidad insobornable, su profetismo ardiente, su intenso apostolado laico⁵⁰⁰. Y así como su obra se incardina en su vida, su filosofía se hace una sola carne con su talante místico, siendo casi imposible separar en él vivencia religiosa - sus ansias de Dios - del ideal filosófico quijotesco, como creemos haber mostrado en las páginas precedentes. Hay que decirlo con todas las letras: Unamuno fue un místico, porque no hubo otra constante en su vida y en su obra, plagada de paradojas y contradicciones, que la unidad que la presencia continua y

⁴⁹⁷ BOTTI, J.: loc.cit., pp.58-59.

⁴⁹⁸ *STV*, p.278.

⁴⁹⁹ *STV*, p.280.

⁵⁰⁰ Cfr. RODRÍGUEZ, J. V.: “La voz de Miguel de Unamuno: apostolado y profetismo”. In *Revista de Espiritualidad*. Nº 248 Julio-Septiembre de 2003. pp.243-272.

agónica de Dios en su alma le confería, aunque lo llamara con cierta culpa 'mi Dios hereje'. Gregorio Marañón ha dicho que "lo mejor de Unamuno estaba en él (...) y, sobre todo, en la presencia permanente de Dios, en cada instante de su vida (...); no he conocido a ningún otro hombre en el que esa presencia de Dios haya tenido tan permanente y terrible realidad"⁵⁰¹. Y en otra ocasión: "a los que le conocíamos nos irrita y nos duele el oír que se ponga en duda lo que en él fue el eje de su espíritu: su religiosidad"⁵⁰². Razones no le faltaron a Marañón para calificar al escritor salmantino como "nuestro último gran místico"⁵⁰³.

Refiriéndose a lo mismo, escribe María Zambrano en su *Unamuno*: "La religión en él es un proceso que abraza su existencia toda, es más: es su existencia misma que se abre paso; es su vida, búsqueda del futuro inalcanzable que ha de ser alcanzado; un futuro que, lejos de consumir su pasado, lo ha de arrastrar consigo"⁵⁰⁴. Como místico cristiano de ley - aunque por rebeldía y respeto a su propia identidad no se ajustara a su clásico formato -, el Unamuno contemplativo y egotista se abrió paso al Unamuno activo y comprometido masivamente con la realidad humana que le dolía y que no quería soslayar. Exuberancia discursiva y talante místico se unieron con solvencia en su persona para hacer de él un referente religioso sin par en la sociedad española de la época, llegando a conmover la tibieza religiosa de muchos, hermana de la modorra espiritual que se respiraba en el ambiente, por cierto no muy distante de la nuestra posmoderna y, en gran medida, poscristiana. En relación al impacto de su palabra escribía Paulino Garragorri: "Unamuno, en la literatura española contemporánea, es quien más frontalmente y de manera descarnada y ostensible ha mantenido a la vista los temas radicales del destino humano, los que vinculan precisamente el fondo insondable de su persona al enigma de la trascendente totalidad"⁵⁰⁵.

El 'suceso Unamuno', como le llamó Zambrano, consistió precisamente en que su palabra zahería a todos; ante ella nadie podía quedar indiferente, porque él - siguiendo a su genial maestro Kierkegaard - ponía el dedo en la llaga donde más dolía, donde los secretos y miserias del alma humana parecían estar mejor guardados bajo las costras de esa misma herida que el tiempo va depositando cual

⁵⁰¹ MARAÑÓN, G.: De su contestación al discurso de entrada en la Real Academia Española de Pedro Laín Entralgo (30 de mayo de 1954). Obras Completas. Madrid, 1971. II, p.513.

⁵⁰² MARAÑÓN, G.: "Unamuno en Francia" publicado en *La Nación* de Buenos Aires el 14 de agosto de 1955. O.C., IV, p.927.

⁵⁰³ MARAÑÓN, G.: O.C., X, p.406.

⁵⁰⁴ ZAMBRANO, M.: op. cit., p.167.

⁵⁰⁵ GARRAGORRI, P.: *Introducción a Miguel de Unamuno*. Ed. Alianza. Madrid, 1986. p.23.

capas de amarga cebolla⁵⁰⁶. Pero su voz no siempre era grito y proclama sino que se movía en el vaivén de los extremos - como aquel método tan suyo de la 'afirmación alternativa de los contradictorios' a que hemos aludido -, propio a su vez del saber místico que pasa de la oscuridad que insinúa a la luz cenital que encandila, haciendo que la verdad emerja libremente en la conciencia del sujeto. Así también lo intuyó Zambrano, aunque quizás le faltó advertir la clave metodológica que Unamuno reveló tan sólo una vez⁵⁰⁷: "Su presencia fue extraordinariamente activa, no sólo por la cuantía de sus escritos y por la peculiaridad de su vida, sino por algo más hondo todavía, porque don Miguel es de esos personajes cuyo influjo se ejerce desde lo que hacen y desde lo que escriben, y que parece provenir de un trasfondo último que, por mucho que ellos hayan logrado revelar, no han declarado del todo. Influyen y viven, más que por lo que revelan, por lo que ha quedado, a pesar de todas sus dotes poéticas, sumido en la oscuridad"⁵⁰⁸.

A Unamuno le preocupa la salvación del hombre, no sólo la suya, egolátrica e individualista, como se ha malinterpretado a veces, sino la de la entera humanidad. Pero ya vimos que no hay místicos ni mística sin conciencia salvífica, sin esa tensión de plenitud y esperanza humana que tensa el arco de la existencia al infinito, y cuya negación absoluta y dolorosa profetizó en su hora Nietzsche tendiendo su propio arco al superhombre finito y no hacia el Dios infinito y eternizador: "¡Oh dolor! - le hace predecir a Zarathustra - Ya se acerca el tiempo en que el hombre no podrá lanzar la flecha de sus ansias más allá del hombre y en que los nervios de su arco se olvidarán de vibrar"⁵⁰⁹. Tal angustia y tal nihilismo es lo que combatió Unamuno en su tiempo y en su hábitat hispánico, llevando en el corazón la congoja por la suerte del hombre, de cada hombre, que cada vez siente y sabe más alejado de Dios. Su obsesión salvadora quedó grabada en esta carta que le escribe a su amigo Jiménez Ilundáin allá por la primavera de 1904: "Por

⁵⁰⁶ Así lo pensaba ya en *Nicodemo, el fariseo* en este texto de riqueza inagotable: "Hay, Nicodemo, en nosotros todos dos hombres, el temporal y el eterno, el que adelanta o atrasa en las cambiantes apariencias y el que crece o mengua en las inmutables realidades. Desde nuestro nacimiento carnal, terreno y temporal, desde que nuestro espíritu, embrión entonces, fue puesto en la matriz del mundo, de donde naceremos con el parto de la muerte a vida espiritual, celestial y eterna, recibimos del mundo, como de placenta, capas que nos van envolviendo, capas de pasiones, de impurezas, de iniquidades, de egoísmo y a la vez va creciendo con crecimiento interno, aquel espiritual embrión, pugnando por desplegar en sí vida de virtud y de amor divinos. Hay un crecimiento de dentro a fuera, crecimiento que nos viene de Dios, que habita dentro nuestro, y hay otro de fuera a dentro, que nos viene de esas capas de aluvión que el mundo deposita en torno de nuestro núcleo eterno intentando ahogarle en el tiempo". O.C., VII, p.373.

⁵⁰⁷ Como ya hemos señalado, su aserto metodológico lo expuso tan sólo en *En torno al casticismo*, cap. I.

⁵⁰⁸ ZAMBRANO, M.: op. cit., p.29.

⁵⁰⁹ NIETZSCHE, F.: *Así hablaba Zarathustra*. Ed. Ibéricas. Madrid, 1964. p.26.

supuesto, sigo creyendo que lo capital es el problema religioso y que para el pueblo todo, tomado en su conjunto, no hay salvación fuera del cristianismo, que sólo éste da motivo y consuelo para vivir. Estamos amasados con él”⁵¹⁰. Es que así, como en ese empaste fermentado que metaforiza tan bien la masa, sentía el dolor y el amor de todos y por todos: amasados con Cristo, amasados en cristianismo.

La salvación del género humano fue quizás su más fuerte impulso vital, el que le hizo creer, saber, decir y predicar que “el infinito anhelo místico cristiano, desde San Pablo, ha sido dar finalidad humana, o sea divina, al Universo, salvar la conciencia humana y salvarla haciendo una persona de la Humanidad toda”⁵¹¹. Pero esta redención colectiva, de acuerdo a su interpretación de la paulina apostatastasis (unión beatífica) o anacefaliosis (recapitulación, recogimiento o retorno a la cabeza, a Cristo) del fin de los tiempos, según la cual todos los hombres resucitados se fusionarían en el Hombre, en la humanidad hecha persona en Cristo para que Dios lo sea todo en todos⁵¹², no puede dissociarse de sus raíces en la redención personal, en la conversión de cada hombre que, según el Evangelio, está llamado a nacer de nuevo iniciando en esta vida el anhelado camino de la salvación, proceso de conversión que ya había vertido en su magistral discurso, *Nicodemo, el fariseo*.

“Tú mismo, tú que naciste una sola vez para siempre, como una sola vez y para siempre morirás, ¿eres en tu eternidad irreparable? ¿No puedes en ésta nacer de nuevo?”⁵¹³

Unamuno sabía que la salvación pasaba por la conversión, por el nacer de nuevo a la vida del espíritu, pero para ello se precisaba la mediación de la palabra hecha prédica evangelizadora y apostólica, tal cual él la había soñado con apenas quince o dieciséis años de edad cuando todavía, lleno de su fe infantil, confiaba en que abriendo al azar el Evangelio éste le indicaría qué hacer y cuál sería su destino⁵¹⁴. ‘Id y predicad el Evangelio por todas las naciones’ fue el mandato que

⁵¹⁰ UNAMUNO, M. DE: *Epistolario americano (1890-1936)*. Ed. Laureano Robles. Salamanca, 1996. Carta del 18 de abril de 1904. p.182.

⁵¹¹ *STV*, p.222.

⁵¹² Cfr. *STV*, pp.212-222.

⁵¹³ *Nicodemo, el fariseo*, O.C., VII, p.372.

⁵¹⁴ En Carta a Jiménez Ilundáin recuerda este episodio de su adolescencia que se le grabara a fuego: “Hace muchos años, siendo yo casi niño, en la época en que más imbuido estaba de espíritu religioso, se me ocurrió un día, al volver de comulgar, abrir al azar un Evangelio y poner el dedo sobre algún pasaje. Y me salió éste: ‘Id y predicad el Evangelio por todas las naciones’. Me produjo una impresión muy honda; lo interpreté como un mandato de que me hiciese sacerdote. Mas, como ya entonces, a mis quince o dieciséis años, estaba en relaciones con la que hoy es mi mujer, decidí tentar de nuevo y pedir aclaración. Cuando comulgué de nuevo, fui a casa, abrí otra vez, y me salió este versillo, el 27

leyó aquel día y que trató de cumplir toda su vida llamándole 'mi apostolado laico', inspirado en su amigo Zulueta que le hablaba de crear una 'orden laica de predicadores libre'⁵¹⁵. En este ejercicio de remover conciencias, de despertar al dormido, se le fue la vida a Miguel de Unamuno, cumpliendo así el imperativo místico salvífico al que se sintió llamado desde el principio. Por ello le llamó a su misión la 'décimo quinta obra de misericordia'⁵¹⁶ - puesto que las del catecismo eran catorce -, tornándose ésta en su vocación profunda y en su obra de caridad más auténtica, puesta en acción de aquella moral que siempre deseó para sí mismo y para su prójimo, la 'moral de la invasión mutua': "Porque la caridad verdadera es invasora, y consiste en meter mi espíritu en los demás espíritus, en darles mi dolor como pábulo y consuelo a sus dolores, en despertar con mi inquietud sus inquietudes, en aguzar su hambre de Dios con mi hambre de Él. La caridad no es brezar y adormecer a nuestros hermanos en la inercia y modorra de la mentira, sino despertarlos en la zozobra y el tormento del espíritu. (...) El que ama al prójimo le quema el corazón, y el corazón, como la leña fresca, cuando se quema gime y destila lágrimas"⁵¹⁷.

"Hazme, Señor, tu campana,
campana de tu verdad,
y la guerra de este siglo
déme en tierra eterna paz"⁵¹⁸.

Y es momento de conclusiones, aunque somos concientes que del mar de la obra unamuniana tan sólo hemos esbozado la espuma de sus grandes olas, y desde esa espuma que nos ha salpicado y refrescado atinamos a afirmar:

- Que Unamuno fuera el último místico español, como pensaba Marañón, no lo creemos porque si bien 'la mística' fue hecha discurso inmemorial, no necesariamente 'el místico' ha de ser quien deja obra escrita, ni quien sea cumbre de la literatura universal, ni quien descuelle como personaje público o gran predicador, ni quien huela a santidad canonizada. Hay en España y en el mundo miles de místicos anónimos, de aquellos que forjan en silencio y en obras - en

de capítulo IX de S. Juan: 'Respondióle: Ya os lo he dicho y no habéis entendido, ¿por qué lo queréis oír otra vez?' No puedo explicarle la impresión que esto me produjo". Salamanca, 25 de mayo de 1898. Citado por GRANJEL, L.: op. cit., p.69.

⁵¹⁵ Cfr. RODRÍGUEZ, J. V.: loc. cit., p.260.

⁵¹⁶ Cfr. STV, p.247.

⁵¹⁷ Ibid.

⁵¹⁸ "Si no has de volverme". In *Romances*. O.C., VI, p.777.

'obras que son amores', como concibió Teresa de Jesús la esencia de la mística - la intrahistoria profunda de la gran corriente mística de que nos hablará Henri Bergson. Ellos forman la sustancia eterna de la vivencia religiosa, el suelo nutricio de que se alimenta la conciencia mística de un pueblo, que despierta lentamente, pero despierta.

- Que el fenómeno místico ocupara mucha tinta y mucha pasión en la obra del pensador vasco no se puede poner en duda, toda vez que buscó y estudió hasta el cansancio todas sus fuentes discursivas, sacando de ellas mucha sustancia para su filosofía quijotesca pero sobre todo para su vida y la vida de su pueblo, encontrado en ellas respuestas fundamentales a sus largas y cavilosas congojas vitales bañadas de auténtica agonía de Dios.

- Que imposible sería hacer hermenéutica de la obra unamuniana sin ese Dios soñador del hombre, conciencia del universo, dador de eternidad y objeto de sus ansias, por lo cual mostramos una vez más que resulta contundente también en Miguel de Unamuno la mutua fecundación entre filosofía y mística, al punto que si sacáramos su idea y su vivencia - la de su 'Dios hereje' - prácticamente quedaría huérfano su discurso filosófico, desfondado y hueco.

- Que la cuestión antropológica - la cuestión humana como gustaba llamarle - ha sido el nervio vital de la propuesta unamuniana y ha merecido por lo cual una atención especial a los fines de nuestra indagación, pues ella oficia de gozne existencial que se para cual centinela en el umbral sutil que distingue la dimensión religiosa y mística que traspasa a la persona de arriba abajo, de la andadura filosófica que toda su original cosmovisión quijotesca de la realidad comporta. Sin el hombre de carne y hueso que vive, siente, sufre, quiere y piensa no habría ni mística ni filosofía posibles en un pensador como Miguel de Unamuno que hiciera de lo humano la medida de su existencia y el meollo de su pensar.

II. 7. HENRI BERGSON, EL ESPIRITUALISTA DE LA VIDA

7.1. La inspiración de una época

Pocos pensadores han tenido una influencia tan poderosa en el ambiente filosófico e intelectual europeo de las dos primeras décadas del pasado siglo como la que tuvo el francés Henri Bergson (1859-1941), aunque hoy se le condene al ostracismo en los programas universitarios de la llamada filosofía académica, ocupando sólo de pasada una mención en las cátedras de filosofía contemporánea⁵¹⁹. Así como Unamuno en España y Husserl en Alemania, Bergson fue la mirada francesa contestataria a toda una época teñida por el auge del positivismo extendido a la totalidad de los rincones del saber. El positivismo no era una doctrina más, era un espíritu epocal que, en lógico acatamiento a sus presupuestos, creó un ambiente hostil a la propia filosofía que lo engendrara, ni qué decir de la metafísica en decadencia ni de la filosofía de la existencia ya en gestación intrahistórica desde las improntas paradigmáticas de un Pascal o un Kierkegaard. Todo se reducía a medida, a cuantificación, a método experimental, al hierático mandato de 'orden y progreso, previsión y provisión' de la filosofía comteana, quedando las ciencias del hombre (especialmente la psicología y la sociología) reconducidas a un solo fin: la elaboración de las leyes psicofísicas positivas de los fenómenos periféricos de la conciencia, *id est*, de aquellos susceptibles de cuantificación y verificación empírica⁵²⁰. Era la psicología experimental naciente que se enseñaba en las universidades europeas, contra la que Husserl arremetería elaborando su revolucionario método fenomenológico

⁵¹⁹ Notables excepciones de reconocimiento a su obra han sido en época relativamente reciente las obras de Gilles Deleuze, (*El bergsonismo*, 1966) y Leszek Kolakowski, (*Bergson*, 1985), sin dejar de mencionar los comentarios relevantes que les precedieron en años como los de Bertrand Russell (*The philosophy of Bergson*, 1914), Jacques Maritain (*La philosophie bergsonienne*, 1930, 2ª. edic.), Régis Jolivet (*Essai sur le bergsonisme*, 1931, 2ª. edic.), Manuel García Morente (*La filosofía de Henri Bergson*, 1917) o A.D. Sertillanges (*Lumière et périls du bergsonisme*, 1943).

⁵²⁰ Según nos informa Xavier Zubiri "la época de Bergson había asistido, contra todas las afirmaciones de Comte, a la constitución de la psicología como ciencia positiva, por vías y en direcciones muy diversas. Ante todo, la psico-física de Fechner y Weber había introducido, por vez primera, la idea de una medida de los estados psíquicos, cuando menos en lo tocante a la intensidad de estos. Con Wundt, la psicología amplía su contenido positivo: de una psicofísica llega a ser una psicología fisiológica, inspirada, sobre todo, en la tesis del paralelismo psico-fisiológico. (...) Junto a la psicología, la sociología, que había sido constituida como una física social por Comte, adquiere en dos discípulos suyos, Durkheim y Lévy-Brühl, su último toque de positivización. La moral social de Comte se torna en una ciencia de las costumbres y la religión misma es interpretada sociológicamente: es una estatuto social". *Cinco lecciones de filosofía*. Ed. Alianza. Madrid, 1980. pp.159-160.

como base para una psicología pura⁵²¹, y a la que pocos años después Edith Stein denominará con desilusión 'la psicología sin alma'⁵²².

Frente a la fosilización forzada de los fenómenos mentales, frente a la deshumanización y desvitalización que el auge positivista imponía a las ciencias del hombre, Henri Bergson - de quien también tomó savia inspiradora Miguel de Unamuno en idéntica época - impulsó un vitalismo abierto a la dimensión del espíritu y a la renovación de las viejas estructuras metafísicas porque "desenmascaró las artificiales certidumbres del intelectualismo positivista. Puso de manifiesto los irreductibles fenómenos de la vida y la conciencia, utilizó la ciencia biológica moderna para establecer la autonomía y la preeminencia del espíritu sobre la materia. Para apreciar en su justo valor la revolución bergsoniana, sería preciso trazar un cuadro exacto del 'clima' intelectual y en particular universitario de los primeros años de este siglo (por el XX). Hoy día, una filosofía de lo vital nos parece bien breve, y sin embargo, ¿cómo concebir una filosofía de la libertad y de la vida interior sin que se quebrara previamente la pseudo unidad de lo real y de lo cognoscible?"⁵²³ Eran tiempos aciagos para las ciencias del espíritu, incluida la misma filosofía, pues ¿cómo salvar un saber incircunscripto a la verificabilidad científica pero con pretensiones universales de verdad siendo que el positivismo había radicalizado la misma dicotomía epistemológica que Kant había mostrado como insalvable constriñendo lo cognoscible al mero fenómeno y desechando al noúmeno?⁵²⁴

Buscando responder a estos interrogantes cruciales, la de Bergson fue una verdadera revolución en el orden del pensamiento dominante, un sacar los velos a la seducción positivista estableciendo el carácter singular de la realidad humana y su irreductibilidad a las constantes empíricas - labor análoga a la realizada por Husserl aunque ciertamente no con el largo aliento que la fenomenología ha alcanzado - dando lugar a la futura legitimación de la revolución existencialista, como el mismo Emmanuel Mounier lo reconociera más tarde cuando al dibujar su *Arbre Existencialiste (Esprit, abril de 1946)* instaló a Henri Bergson en una de sus

⁵²¹ Cfr. HUSSERL, E.: "El artículo 'Fenomenología' de la Enciclopedia Británica". In *Invitación a la fenomenología*. Ed. Piados. Barcelona 1992.

⁵²² Cfr. STEIN, E.: *Estrellas amarillas*. Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1992. p.203. También en TERESIA A MATRE DEI: *Edith Stein. En busca de Dios*. Ed. Verbo Divino. Navarra, 1974. p.34.

⁵²³ LEPP, I.: *Filosofía de la existencia*. Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1963. p.76.

⁵²⁴ El mismo Bergson se refiere a esta influencia en la Nota del Autor a su *Introducción a la metafísica* (en adelante *IM*) de 1903: "No hay que olvidar, que el presente ensayo fue escrito en una época en que el criticismo de Kant y el dogmatismo de sus sucesores se admitía generalmente, si no como conclusión, al menos como punto de partida de la especulación filosófica". Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1979. p.9.

ramas principales, sin correspondernos en este lugar la crítica a este aserto⁵²⁵. Trasladada la cuestión al plano del compromiso religioso de la intelectualidad de la época, no habría de sorprender, entonces, que quienes entre los pensadores cristianos supieron comprender la infranqueable ruptura entre la fe cristiana y las estructuras filosóficas y culturales de la modernidad, vieran en Bergson un punto de apoyo firme para acometer la elaboración de una filosofía cristiana acorde al tenor de las urgentes exigencias que el momento histórico imponía. Vale tener en cuenta que en Francia solamente se nutrieron de su cosecha filosófica pensadores de la talla de Charles Péguy, Jacques Chevalier, el padre Sertillanges y el mismo Emmanuel Mounier, como veremos más adelante⁵²⁶.

¿Qué prometía la filosofía de Bergson para seducir así a una Europa empachada de racionalismo y estancada en el derrotero de sus nervios terminales positivista, naturalista o intelectualista tan corta de miras como de perspectivas humanas? Si, como Husserl también advirtiera con lucidez, “las crisis europea radica(ba) en una aberración del racionalismo”⁵²⁷ expresado en el auge desmedido del cientificismo, se volvía imperiosa la presencia de una cabeza filosófica que recondujera el destino de la filosofía a su papel de intérprete y rectora de una realidad que parecía desbordar todo cauce; se necesitaba una filosofía que ejerciera “el papel de cerebro de cuyo funcionamiento normal depende la verdadera salud espiritual de Europa. Lo humano de la humanidad superior o la razón exige, pues, una filosofía auténtica”⁵²⁸. Si bien estas palabras de Husserl - extractadas de su conferencia sobre “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” - fueron escritas en 1935 y sus conclusiones se distancian, lógicamente, de las bergsonianas, nos sirven igualmente para pintar la orfandad filosófica de una época - muy extensa en décadas y difícilmente constreñible a fechas precisas - que no termina de curarse de su peor enfermedad: ausencia de vida del espíritu.

Si pudiéramos sintetizar en pocas palabras el germen reformador que el pensamiento de Bergson supuso, diríamos que él apostó fuertemente a restaurar la vía del espíritu abandonada reconciliando lo que nunca debió quebrarse, esto es, la alianza eterna inscrita en el viejo *logos*, entre la vida y el espíritu, el sentimiento y la razón, el alma y la idea, lo percedero y lo eterno, alianza que los tironeos de la modernidad, racionalismo contra empirismo, idealismo contra materialismo,

⁵²⁵ Véase para ello DÍAZ, C.: *¿Qué es el personalismo comunitario?* Ed. Fundación Mounier. Madrid, 2003. p.31.

⁵²⁶ Cfr. LEPP, I.: op. cit., p.76.

⁵²⁷ HUSSERL, E.: “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”. In *Invitación a la fenomenología*. p.110-111.

⁵²⁸ *Ibid.*, p.112.

intelectualismo contra emotivismo o voluntarismo - como viera tan bien Unamuno - se encargaran de debilitar y romper progresivamente hasta plantearse como dicotomía insalvable de lo real, incluida la triste y célebre imagen reductivista de hombre que a partir de ella se gestara⁵²⁹. A su vez, el divorcio entre vida y razón - que intentara remediar el romanticismo con poca suerte - arrastró al divorcio entre ciencia positiva y metafísica, de modo que mientras en el terreno científico se preparaba el camino a una doctrina que afirmaba la relatividad del conocimiento, en el campo filosófico los maestros de la filosofía moderna hicieron lo propio, con Kant a la cabeza. ¿Cómo ellos - se pregunta Bergson - “que han sido, al mismo tiempo que metafísicos, los renovadores de la ciencia, no habrían tenido el sentimiento de la continuidad móvil de lo real? (...) Si procuramos ligar por conexiones continuas las intuiciones alrededor de las cuales se organizaron los sistemas, encontraremos, junto a muchas otras líneas convergentes o divergentes, una dirección bien determinada de pensamiento y de sentimiento. ¿Cuál es ese pensamiento latente? ¿Cómo expresar ese sentimiento? Para valernos, una vez más, del lenguaje de los platónicos, diremos, despojando las palabras de su sentido psicológico, que llamamos Idea a cierta *seguridad de fácil inteligibilidad* y Alma a cierta *inquietud de vida*, que una invisible corriente lleva a la filosofía moderna a levantar el Alma por sobre la Idea. Tiende así, como la ciencia moderna y aún mucho más que ella, a marchar en sentido inverso al pensamiento antiguo”⁵³⁰.

No es que Bergson quisiera recrear la filosofía griega ni volver tras sus pasos, sino que puso una especie de señal de alarma al estatuto filosófico vigente advirtiendo que ni la ciencia y ni la metafísica habían salido aún de su aturdimiento tras los rudos golpes que Kant les asestara⁵³¹. Al disolver la certera intuición intelectual de los antiguos, aquel *noein* que aprehendía en un solo acto la inteligibilidad de lo real y al cual se subordinaba todo acto de conocimiento metafísico, colige Bergson que Kant terminó por disolver la unidad de lo real en las mentes y por ende por acentuar la imposibilidad filosófica de acceder a ella. “Una vez desconocidos los vínculos de la ciencia y de la metafísica con la ‘intuición intelectual’ - razona Bergson -, a Kant no le fue difícil mostrar que nuestra ciencia es enteramente relativa y nuestra metafísica enteramente artificial. Habiendo exasperado la independencia del entendimiento en uno y otro caso, habiendo

⁵²⁹ Véase para ello el capítulo 4 de la obra de Max Scheler, *La idea del hombre y la historia* (Ed. La Pléyade, Buenos Aires 1978), que refleja en el plano antropológico cómo hacia fines del siglo XIX la tensión entre vida y espíritu termina por engendrar al nietzscheano *homo dionysiacus*, una caricatura de hombre desgarrado entre unos instintos vitales formidables y un espíritu que debe anular para dar fuerza a aquéllos.

⁵³⁰ *IM*, pp.81-82.

⁵³¹ Cfr. *ibid.*, p.84.

aligerado metafísica y ciencia de este lastre interior de la 'intuición intelectual', la ciencia, con sus relaciones, no le ofrece sino una película de forma, y la metafísica, con sus cosas, nada más que una película de materia. ¿Es asombroso, entonces, que la primera no le muestre sino cuadros encajados en cuadros, y la segunda fantasmas que persiguen fantasmas?"⁵³²

Este es el triste cuadro de situación *ad intra* del espíritu filosófico reinante, que revierte *ad extra* en todos los ámbitos, incluido el de la incertidumbre religiosa, y que inspira a Bergson para delinear una revolucionaria mirada al perfil de la filosofía de comienzos de centuria que deberá remontar la alianza perdida entre la vida y el espíritu, retomando de algún modo la línea romántica aunque sin caer en un esteticismo vacuo. Como afirma García Morente, la filosofía de Henri Bergson se inspiró en la impronta del "humanismo, culto del espíritu, de la originalidad y fecundidad del espíritu, anhelo vago de una metafísica nueva que, sin negar la validez del pensamiento metódico, salve y conserve las nobles aspiraciones del alma humana"⁵³³. Y así pergeñó su pensamiento, buscando dar vida a una metafísica en vías de muerte y haciendo metafísica de una vida que se deshumanizaba y estancaba en formato positivista. ¿Pero cómo lo hizo? Concentrando su atención en la intuición y la duración, dos revolucionarias categorías metafísicas que delinearán el impacto que causará su obra abierta a una singular interpretación de la religión y la mística, como veremos.

7.2. Filosofía, intuición y duración

Así pues, frente a la ciencia que encandila y somete a la filosofía del momento, Bergson propone una idea de filosofía más afín a la plasticidad del arte y a la vitalidad intuitiva que éste despliega: "La filosofía, según mi concepto, se acerca más al arte que a la ciencia. (...) La ciencia no da de la realidad más que un cuadro incompleto, o más bien fragmentario; aprehende lo real por medio de símbolos que son forzosamente artificiales. El arte y la filosofía únense, en cambio, por la intuición que es la base común de ambos. Yo diría que la filosofía es un género, y las diferentes artes sus especies"⁵³⁴. Interpretación de la filosofía que se distancia tanto de la visión clásica que distinguía la *póiesis* (el saber hacer) y la *praxis* (el saber obrar) de la *theoría* (el contemplar la verdad) propia del saber

⁵³² Ibid.

⁵³³ GARCÍA MORENTE, M.: *La filosofía de Henri Bergson*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1972. p.27.

⁵³⁴ BERGSON, H.: Entrevista del *Paris-Journal* del 11 de diciembre de 1910. Citado por GARCÍA MORENTE, M.: op. cit., p.22.

filosófico, cuanto de la visión positivista que reduce el conocer a un saber para hacer, mensurable y verificable, que atiende a la vida y sus necesidades inmediatas dejando el *theorein* a un estadio que ha de ser superado, el metafísico. El pensamiento de Bergson va mucho más allá de estas posturas por cuanto concibe a la filosofía como una concentración del pensamiento sobre la base de una emoción pura, emoción que sólo puede dar “*la joie*, la gozosa alegría de poseer la realidad”⁵³⁵, y que se traduce en la intuición filosófica, base de todo verdadero pensar. Contrariamente a la inmovilidad que el concepto o la idea suponen frente a la movilidad de la vida, cree Bergson que el intuir filosófico debe inscribirse en el movimiento mismo, habitar simpáticamente la fluidez de lo real para así aprehenderla tal cual es, sin las distorsiones conceptuales o imaginativas a que nos hemos acostumbrado por una deformación forzada de la realidad percibida. En el texto que citamos ahora describe plástica y genéticamente el movimiento de despliegue y concentración que supone y genera todo pensamiento, permitiéndonos ya ‘simpatizar’ con este francés genial que veía todo *sub specie motus*:

“Y así como la impulsión dada a la vida embrionaria determina la división de una célula primitiva en células que se dividen a su vez hasta que el organismo completo esté formado, el movimiento característico de cualquier acto de pensamiento lleva este pensamiento, por una subdivisión creciente de él mismo, a desplegarse cada vez más sobre los planos sucesivos del espíritu hasta que alcanza el de la palabra. En él se expresa por una frase, es decir, por un grupo de elementos preexistentes, pero puede escoger casi arbitrariamente los primeros elementos del grupo con tal que los otros le sean complementarios: el mismo pensamiento se traduce igualmente en frases diversas compuestas de palabras diferentes con tal que esas palabras tengan entre sí la misma relación. Tal es el proceso de la palabra, y tal es también la operación por la cual se constituye una filosofía. El filósofo no parte de ideas preexistentes; todo lo más que puede decirse es que llega a ellas; y cuando llega, la idea así arrastrada en el movimiento de su espíritu, animándose de nueva vida, como la palabra que recibe su sentido de la frase, ya no es lo que era fuera del torbellino”⁵³⁶.

La génesis del pensamiento filosófico que llega por sucesivas subdivisiones o concentraciones a expresarse en la palabra no sería tal si no recibiera su impulso originario de la intuición. Por ella se distingue la filosofía de la ciencia porque mientras el científico está obligado a obedecer a la naturaleza para poder someterla (Bacon), el filósofo ni la obedece ni la manda sino que busca simpatizar con ella.

⁵³⁵ ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. p.167.

⁵³⁶ BERGSON, H.: *La intuición filosófica* (en adelante *IF*). Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1979. pp.126-127.

Haciendo gala de su finísimo humor y genial uso de la metáfora, sintetiza Bergson esta diferencia diciendo que la desconfianza y la lucha son las astucias que la ciencia escoge para apoderarse de la realidad, en tanto el filósofo la trata como un camarada⁵³⁷, haciendo amistad con ella. Si para el griego la *philía* era el temple que llevaba a la *sofía*, a la verdad, para Bergson ese temple fílico es la simpatía - de *syn-pathein*, sentir con - amorosa con lo real porque el mundo lo llevamos también con nosotros y es nuestra semejanza y nuestra representación, trayéndonos a la memoria aquella vieja idea que Demócrito de Abdera allá por siglo V a.C. echó a rodar por la historia: cada hombre es un *micrós cósmos* porque en él se reúnen todo los grados del ser y de la vida⁵³⁸. De modo análogo piensa Bergson respecto a la profunda compenetración entre el hombre y el mundo de cuyo cruce más hondo emerge la filosofía: “la materia y la vida que llenan el mundo están también en nosotros; las fuerzas que obran en todas las cosas las sentimos en nosotros; cualquiera sea la esencia íntima de lo que es y de lo que se hace, nosotros somos ello. Descendamos entonces al interior de nosotros mismos: cuanto más profundo sea el punto que toquemos, más fuerte será el impulso que nos volverá a su superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es ese impulso”⁵³⁹.

Con esta pasión vivió Bergson la filosofía. Él sentía en sus entrañas el hechizo de la realidad vital y quería comunicar ese sentimiento para que el hombre, más allá de la especulación filosófica y el afán científico, descubriera en sí mismo, en la cotidianeidad y espesura de su vida, la maravilla del mundo que fluye en su alrededor y al que acostumbramos a ver bajo un formato ‘frío de sombras y muerte’ donde todo es presente instantáneo fotográfico y no eterna duración como lo grita la misma realidad. Por eso nos exhorta:

“Recobrémonos, por el contrario, tal como somos, en un presente denso y además elástico, que podemos dilatar indefinidamente hacia atrás, haciendo retroceder cada vez más la pantalla que nos oculta a nosotros mismos; recobremos el mundo exterior tal cual es, no sólo en la superficie, en el momento actual, sino en profundidad, con el pasado inmediato que lo acosa y que imprime en él su impulso; habituémonos, en una palabra, a ver todas las cosas *sub specie durationis*: inmediatamente la tensión se afloja, lo adormecido se despierta, lo muerto resucita en nuestra percepción galvanizada. Las satisfacciones que el arte no dará jamás sino a privilegiados de la naturaleza y de la fortuna, y sólo de cuando en cuando, la filosofía así entendida nos las dará a todos, a cada momento, insuflando vida a los fantasmas que nos rodean y vivificándonos a nosotros mismos”⁵⁴⁰.

⁵³⁷ Cfr. *IF*, p.135.

⁵³⁸ Cfr. DIELS-KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B 34.

⁵³⁹ *IF*, p.133.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, pp.140-141.

A esto llamó el hombre Bergson el 'gozo de la filosofía' distante años luz de esa filosofía que consumimos hoy, bastardeada por el mismo profesional de la filosofía que hace de ella un *métier* más, una ocupación como tantas otras. ¿A dónde quedó esa *vocatio* al todo del ser a que era llamado el filósofo? Hemos olvidado esa pura mirada contemplativa - y por qué no ingenua - de la genuina actitud filosófica que, liberada del instinto de posesión o de dominio, percibe de manera intuitiva y abandonada la belleza duradera del mundo, belleza que es su bien y su verdad y que manifiesta el sentido de gratuidad de los seres regalados a la existencia humana en su mero fluir. Es por eso que Bergson, colmado de esta actitud, se esforzó hasta lo inimaginable para hacer ver a la filosofía de su tiempo lo que ella no sabía ver: que la esencia de lo real estribaba justamente en este continuo fluir al que llamó *durée*, duración, y que inquietaba su ánimo ya desde su primera obra y tesis doctoral, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), estudio que se propone liberar al problema de la libertad de sus carceleros, previo a lo cual se preocupa de despejar los habituales errores de confundir la duración con la extensión, la sucesión con la simultaneidad y la cualidad con la cantidad⁵⁴¹. De este modo se refería allí a la condición de realidad de espacio y duración:

“Hay un espacio real sin duración, pero en el que los fenómenos aparecen y desaparecen simultáneamente con nuestros estados de conciencia. Hay una duración real cuyos momentos heterogéneos se penetran, pero en el que cada momento puede relacionarse con un estado del mundo exterior de que es contemporáneo y separarse de los otros momentos por esta misma aproximación. De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración, sacada del espacio. La duración toma así la forma ilusoria de un medio homogéneo y el lazo de unión entre estos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que podría definirse como la intersección del tiempo con el espacio”⁵⁴².

Como vemos, Bergson concibe la *durée* no como un tiempo con sucesión de estados (lo cual sería un tiempo espacializado) sino como un tiempo puro, un *élan*, un impulso o tensión dinámica interna de que está hecha la realidad, incluso la de la propia conciencia. La vida práctica y la ciencia espacializan ese tiempo para poder manipularlo en cierto modo y obrar sobre él, pero así no se respeta su esencia que es pura duración. “No se trata de una vaguedad - afirma Zubiri -. Todo lo contrario. Intuir la *durée* es conocer ya el modo propio de ser de cada cosa que dura. Porque

⁵⁴¹ Cfr. BERGSON, H.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Ed. Claudio García. Montevideo, 1944. Prefacio, p.109.

⁵⁴² *Ibid.*, p.191.

la *durée* no es algo incualificado, sino perfectamente cualificado en cada caso. (...) Precisamente porque lo real es *durée*, es por lo que el único *órganon* mental para aprehender la realidad en su modo de ser, en su carácter absoluto, es la intuición, que en sí misma es también durativa”⁵⁴³.

Si lo real es *durée*, la conciencia también es *durée*; no olvidemos que el yo y el mundo se interpenetran de modo tal que esta antiquísima relación metafísica de semejanza que vieron los griegos y que luego los medievales tradujeran en *species* intencionales se proyecta en el pensamiento bergsoniano para dar lugar a una novedosa perspectiva dinámica de la realidad y por ende de la verdad. Con mayor claridad que en el texto anterior del *Ensayo* hablará en su *Introducción a la Metafísica* de la duración interior, por la cual nos concebimos como personas que duramos: “no hay estado del alma, por simple que sea, que no cambie a cada instante, pues no hay conciencia sin memoria, ni continuación de un estado sin la adición del recuerdo de los momentos pasados al sentimiento del presente. En esto consiste la duración. La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga indistintamente la imagen siempre creciente del pasado, sea, más bien, que, por su cambio continuo de calidad, atestigüe la carga cada vez más pesada que uno arrastra tras sí a medida que envejece. Sin esta supervivencia del pasado en el presente, no habría duración, sino solamente instantaneidad”⁵⁴⁴.

Esto es el tiempo de la conciencia: no la sucesión de estados diferentes sino la *durée* de un mismo estado que arrastra en el presente la imagen creciente y dinámica de su pasado. Pero la esencia de la *durée* interior no puede ser otra que la libertad pues ninguna ley exterior a ella, ningún determinismo mecanicista o materialista puede coaccionarla; los motivos de la determinación volitiva no son otra cosa que el yo mismo motivando la acción. Sólo la intuición que nos sumerge en nuestro fondo durable nos puede hablar de la realidad inmediata de la conciencia. Una vez más, y en consonancia con los místicos y filósofos que venimos estudiando, constatamos también en Bergson que sólo mediante el conocimiento interior, primero intuitivo y emocional antes que intelectual y racional, puede el hombre saber cuál es su verdad, esto es, esa unidad siempre múltiple de su persona. “Y lo sabrá si recobra la intuición simple del yo por el yo. Entonces, según sea la cuesta que elija para descender de esa cima, llegará a la unidad, o a la

⁵⁴³ ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. pp.182-183.

⁵⁴⁴ *IM*, p.50.

multiplicidad, o a cualquiera de los conceptos por los que se busca definir la vida móvil de la persona”⁵⁴⁵.

Hemos partido de la idea de filosofía y de mundo para recalar en las de intuición y duración, siendo su coincidencia el lugar de la verdad. Pero por la intuición y la duración hemos arribado al puerto de la persona para atisbar desde ella el meollo de esta idea de verdad que soporta la filosofía bergsoniana. Mientras que para la lógica clásica y la ciencia la verdad consistía en la adecuación entre la cosa real y la representación de ella en la inteligencia, para Bergson la verdad es la inserción simpática y simbiótica de la conciencia en la misma duración. No es desde ‘fuera’ de las cosas como el hombre accede a su verdad, sino desde ‘dentro’ de ellas mediante el ‘sin’ de la simpatía o la simbiosis con que la persona se instala en la realidad y la expresa (verdad). Así como a la *durée* no es posible encerrarla en una *conceptum* tampoco es posible encerrar la verdad en una *adaequatio*. A la duración hay que convivirla y sentirla, nociones que tentaron a los pragmatistas del momento - que asociaban verdad y vida pero interpretando a la primera como función de la segunda - para hacer de Bergson un pragmatista más falseando burdamente la esencia de su filosofía. Y aclara Zubiri: “Nada más lejos de Bergson, uno de los hombres más antipragmatistas que ha habido en la tierra. Para Bergson la verdad es ciertamente una acción, pero una acción insertiva en lo real para convivir, en simpatía con él, sus ondulaciones. La verdad es la convivencia misma con la realidad. La verdad es útil porque es verdad; no es que sea verdad porque es útil”⁵⁴⁶.

¡Cuán cerca en sus simpatías vitales estuvieron Unamuno y Bergson! El ‘buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad’ se puede decir que fue el credo común a ambos, el tono anímico con que preferían sintonizar con la realidad. La complejidad de la realidad que se patentiza en sus contrarios también subyugó a Bergson que llega a decir que no hay realidad de la cual no se puedan tomar a la vez dos vistas opuestas, “una tesis y una antítesis que en vano se buscaría conciliar lógicamente (...). Pero del objeto, aprehendido por intuición (...) se percibe al mismo tiempo cómo esa tesis y esa antítesis se oponen y cómo se concilian”⁵⁴⁷. Imposible no recordar aquí el método unamuniano de la ‘afirmación alternativa de los contradictorios’ a que hemos aludido en el capítulo anterior y concebido, por cierto, unos años antes - en *En torno al casticismo* de 1895 - de que Bergson

⁵⁴⁵ *IM*, p.45.

⁵⁴⁶ ZUBIRI, X.: op. cit., pp.186-187.

⁵⁴⁷ *IM*, p.46.

escribiera este artículo sobre metafísica que estamos tratando aparecido en la *Revue de Métaphysique et de Morale* en enero de 1903.

Pero si a Unamuno le dolía la realidad, Bergson gozaba con ella, se daba en ella su baño de inmersión cotidiano para así dejarse inundar por ese *pathos* metafísico que era casi toda su vida, y decimos casi porque su vida personal estuvo envuelta en la mayor de las reservas⁵⁴⁸. Él, ciertamente uno de los últimos grandes metafísicos que dio Europa, todavía soñaba con la posibilidad de la metafísica y con reconstruir lo que Kant había demolido al despertar de su 'sueño dogmático'. Bergson no quería tal sueño sino salir inmune de la crítica kantiana y ayudar a otros a lograrlo, porque, al igual que Unamuno, se resistió a muerte a quedar atrapado en las redes de la razón moderna aunque su propia crítica a la crítica la hiciera desde el interior de ella, como moderno que era. Y éste es uno de sus incuestionables valores: haber puesto en tela de juicio el estado de la ciencia y la filosofía del momento pero empapado de ellas, no mirando desde la otra vereda para no ser salpicado con su barro. Que su agudeza certera, pues, nos sirva de consuelo:

"Pero filosofar consiste precisamente en situarse, por un esfuerzo de intuición, en el interior de esa realidad concreta de la cual la Crítica toma desde fuera las dos vistas opuestas, tesis y antítesis. Nunca me imaginaré cómo el blanco y el negro se penetran si no he visto el gris; pero comprendo fácilmente, una vez que lo he visto, cómo puede examinársele desde el doble punto de vista del blanco y del negro. Las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la exacta medida en que son intuitivas; y esas doctrinas forman la totalidad de la metafísica, con tal que no se tome a la metafísica coagulada y muerta en la *tesis*, sino viviente en los *filósofos*"⁵⁴⁹.

7.3. Una evolución creadora de espíritu

Imposible encasillar la filosofía de Bergson en las categorías habituales que empleamos en filosofía para definir un pensamiento. Ni idealismo ni realismo, ni materialismo ni espiritualismo parecen convenir a este francés que quiso estragar la racionalidad moderna al punto de exponerla a su propia inconsistencia ante la realidad vital que no se deja atrapar por ella. Si la vida sólo es seducida por la intuición estableciéndose entre ellas una profunda identidad, la materia parece

⁵⁴⁸ Jean Guitton ha resaltado el carácter reservadísimo de Bergson para con su propia vida al punto de dejar en su testamento estrictamente prohibida la publicación *post mortem* de su epistolario. Cfr. *La vocation de Bergson*. Ed. Gallimard. París, 1960.

⁵⁴⁹ *IM*, pp.90-91.

amoldarse a la inteligencia que la recorta en conceptos y la expresa en la ciencia. Para Bergson la filosofía se ha ocupado siempre de lo eterno y de lo inmóvil quedando sus análisis al margen del espacio y de la vida que fluye en pura duración, realidad que descubre la intuición y para la cual la filosofía no tiene aún categorías dinámicas y flexibles que respeten su idiosincrasia. Pero también las filosofías de corte espiritualista habían quedado al margen de los grandes planteos de la ciencia pareciendo que un abismo infranqueable separaba sus respuestas, y por ende sus verdades. Y a este desafío se enfrentó con coraje Henri Bergson en una época en que la ciencia parecía regir los destinos del saber y, con ellos, los de la humanidad entera. Para equilibrar la balanza, por lo menos, la filosofía debía librar una batalla que le permitiese dignificar su estatuto epistemológico y salir fortalecida de ella para no tener ya necesidad de competir con su compañera de rubro, la ciencia. En *La evolución creadora* (1907), una de sus obras fundamentales, podemos leer esta extensa argumentación que no tiene desperdicio:

“De esta modo, la filosofía nos introduce en la vida espiritual. Y al mismo tiempo, nos muestra la relación de la vida del espíritu con la del cuerpo. El gran error de las doctrinas espiritualistas ha consistido en creer que, aislando de todo lo demás a la vida espiritual y colgándola en el espacio lo más alto posible, la ponían al abrigo de todo ataque, fuera de tiro; no veían que la exponían sencillamente a ser tomada como efecto de espejismo. Es cierto que tienen razón al escuchar a la conciencia cuando afirma la libertad humana; pero viene la inteligencia y dice que la causa determina el efecto, que lo mismo condiciona a lo mismo, que todo está dado y que se repite todo. Tienen razón al creer en la realidad absoluta de la persona y en su independencia frente a la materia; pero viene la ciencia, que demuestra la solidaridad de la vida consciente y la actividad cerebral. Tienen razón al atribuir al hombre un lugar privilegiado en la naturaleza, y en considerar infinita la distancia entre el animal y el hombre; pero viene la historia de la vida, y nos hace asistir a la génesis de las especies mediante graduales transformaciones, con lo cual parece que reintegra al hombre a la animalidad. Y si un instinto poderoso proclama la probabilidad de la supervivencia personal, tienen razón al no cerrar los oídos a esta voz; pero si existen ‘almas’ capaces de vida independiente, ¿de dónde vienen? ¿Cuándo, cómo, por qué entran en este cuerpo que vemos con nuestros ojos salir tan naturalmente de una célula mixta proveniente del cuerpo de sus dos progenitores? Cuestiones todas que quedarán sin solución, *filosofía de intuición* que por ser negación de la ciencia, tarde o temprano será por ésta barrida, en tanto aquella no se decida a ver la vida del cuerpo en donde realmente está, en el camino que conduce a la vida del espíritu”⁵⁵⁰.

⁵⁵⁰ BERGSON, H.: *La evolución creadora* (en adelante *EC*). Ed. Claudio García & Cía. Montevideo, 1942. pp.287-288.

Ante semejante disyuntiva entre una filosofía espiritualista y la ciencia - no tan lejana al estado actual de la cuestión - Bergson intenta la difícil vía intermedia que no se contenta con uno de los dos caminos prefijados sino que abre un nuevo surco en el pensamiento proponiendo su revolucionaria idea de una *évolution créatrice* que interpreta la realidad toda como un gran organismo viviente con una articulación precisa en su interior: la evolución. ¿Pero cómo entendió esta evolución?, ¿calcó el modelo transformista de la ciencia?, ¿cómo algo que evoluciona puede crear? Ciertamente Bergson se sale de todo formato filosófico postulando que la vida es un *élan vital* (impulso vital) que evoluciona desde el modesto y elemental gesto de una ameba hasta el espíritu más complejo y selecto, como el de Teresa de Jesús. Mas este *élan* no es transformación sino pura invención en cada una de sus etapas, es una 'evolución creadora' de algo nuevo no contenido es su fase anterior. Y este esquema es aplicable tanto a la vida en general como al espíritu, desde el orden molecular ínfimo hasta la creación del místico o del artista. "Esta es la evolución de la vida: la invención de un sencillo gesto del *élan vital* en el seno de la materia. La evolución es innovación. Es el *élan* que se va abriendo paso a través de la materia. La vida va inventando por tanteo distintas formas de abrirse paso a través de aquella. (...) En este sentido de *élan* innovador, la evolución es algo inmediatamente aprehendido en la intuición. Para la intuición vivir es tener este *élan*, es crear, es inventar"⁵⁵¹.

Una evolución que va creando vida y conciencia no se asemeja ni al modelo transformista y mecanicista de la ciencia de la época ni al finalista de Aristóteles y la gran tradición tomista⁵⁵² porque, en el fondo, busca superar a ambos y es este mismo concepto de evolución creadora el que permite a Bergson establecer la

⁵⁵¹ ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. p.201.

⁵⁵² No se debe olvidar que en pleno siglo XIX la 'teoría evolucionista' defendida por Charles Darwin (1809-1882) condujo a una revolución de la imagen del hombre y de la vida, aunque ciertamente la idea de la evolución no era del todo nueva, ya que hubo gérmenes de ella en la primitiva filosofía griega y también en la teología patristica con san Agustín a la cabeza. Por el contrario, la idea de la inmutabilidad de las especies deriva de las ideas inmutables de la doctrina platónica al tiempo que teológicamente la interpretación literal del relato bíblico de la creación daba también lugar para ella. La aparición de la obra de Darwin *On the Origin of Species by means of natural selection* (1859), marcó un antes y un después en la interpretación de la idea de hombre, tanto en ciencia como en filosofía, aunque es necesario advertir que la teoría de la selección natural, tal como Darwin la propusiera, es de orden puramente científico-natural sin que pretendiera sacar consecuencias filosóficas o teológicas de la misma. Pero fueron sus discípulos, sobre todo E.Haeckel (1834-1919), quienes la transformaron en una doctrina filosófica abiertamente contraria a la imagen cristiana del mundo y del hombre, estableciendo un monismo materialista que perdura hasta nuestros días, incluso en los más recientes desarrollos de la filosofía de la mente. En el caso de Bergson fue H.Spencer, antes que Heackel, el evolucionista que le marcó el rumbo de su doctrina. Sobre el impacto filosófico del evolucionismo darwiniano y su contraste con el finalismo aristotélico y tomista se puede consultar la interesante obra de Etienne Gilson, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)* (Ed. Universidad de Navarra. Madrid, 1976), donde, además, dedica un crítico capítulo al evolucionismo bergsoniano.

diferencia entre la materia y la vida. El *élan* vital tiene una doble dirección: si ascendente, va creando y purificando la materia hasta la liberación completa del espíritu humano; si descendente, este *élan* se va reduciendo para repetir siempre lo mismo hasta llegar a la materia inerte y carente de interioridad, sin conciencia, sin creación. “La vida entera - afirma nuestro autor -, desde la impulsión inicial que la lanzó al mundo, se le presentará como una marea que sube y que contraría al movimiento descendente de la materia. En la mayor parte de la superficie, a alturas distintas, la materia ha hecho de la corriente torbellino que gira sobre sí mismo; pero por un punto ésta pasa libremente, arrastrando tras de sí el obstáculo, que hace más pesada su marcha, pero no la detendrá; en ese punto está la humanidad, y en esto consiste el privilegio de nuestra situación”⁵⁵³.

La metáfora de la gran marea ascendente no representa otra cosa que la conciencia la cual, en cuanto tal, va atravesando las generaciones humanas subdivididas en individuos, pero estos no hubieran podido existir sin la materia. Asimismo, las almas son creadas sin cesar por esta corriente espiritual pero ellas “no son otra cosa que los arroyuelos entre los cuales se divide el gran río de la vida, que fluye a través del cuerpo de la humanidad”⁵⁵⁴. Sin salirse de la larga tradición sustancialista, Bergson entiende al hombre como un compuesto de cuerpo y alma, de materia y espíritu, pero, a diferencia de aquélla, él es producto de la evolución creadora, irreductible al monismo materialista, irreductible al mero naturalismo. La corporalidad humana y el cerebro son fundamentales en el hombre, mas de ellos no emerge la conciencia, ellos son sólo la base física que posibilita su fluir pudiendo distinguirse del organismo que ella anima. “Así como las acciones posibles, cuyo dibujo está contenido en un estado de conciencia, reciben a cada instante en los centros nerviosos un comienzo de ejecución, también el cerebro subraya a cada instante las articulaciones motrices del estado de conciencia; no va más allá la interdependencia de conciencia y cerebro, ni por ello la suerte de la conciencia depende de la suerte de la materia cerebral. Finalmente la conciencia es esencialmente libre; es la libertad misma, pero no puede atravesar la materia sin posarse en ella, sin adaptársele; esta adaptación es lo que se llama intelectualidad”⁵⁵⁵.

Bergson, contrariamente al saber de su época que creía en la hipótesis de los centros cerebrales perfectamente localizados, negaba que el cerebro fuera el receptáculo o depósito de la conciencia y tampoco aceptaba que fuera el órgano de

⁵⁵³ *EC*, pp.288-289.

⁵⁵⁴ *EC*, p.289.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

la presencia de imágenes; más bien sostenía que era el órgano de las ausencias, el que selecciona lo que no se puede recordar pero no el órgano de la memoria en cuanto tal. Asimismo, pensaba algo análogo respecto al movimiento voluntario: el cerebro es el que brinda las condiciones de inserción de los actos voluntarios en la materia, pero ellos son solamente función del espíritu. De este modo, el espíritu o conciencia se inserta en la materialidad humana mediante el doble condicionamiento de lo mnemónico y lo voluntario. Por lo tanto, cerebro y espíritu no se confunden ni se obstaculizan puesto que aquél es el sistema que permite a éste su inserción en la materia. “Recibe - la conciencia o el espíritu, términos que usa Bergson indistintamente - de la materia las percepciones que constituyen su alimento, y se las devuelve en forma de movimiento en el que ha impreso su libertad”⁵⁵⁶, palabras de síntesis con las que concluye su obra *Materia y memoria* (1896).

Con su intuición de que el espíritu no es algo extraño a la vida ni sobreañadido a ella sino su aliado y compañero, Bergson quiso impugnar el materialismo en que iba cayendo la filosofía secundada por la ciencia pero, al mismo tiempo, también quiso conceder a una teoría científica como la evolucionista una legitimidad metafísica que le permitiera abrir paso al espiritualismo y, sin pensarlo, a las futuras corrientes existencialista y personalista de cuño francés. La suya fue, definitivamente, una filosofía de la libertad mediada por la tesis de una evolución creadora que buscó el rigor del saber científico pero las alas de una metafísica que le permitieran volar tan alto como su grandiosa intuición le exigía. La conciencia es la libertad misma - como décadas después proclamará Sartre - que no puede atravesar la materia sin detenerse en ella y el fruto de esta adaptación no es otra cosa que lo que llamamos inteligencia o intelecto. Y éste fue el supremo esfuerzo hermenéutico de la filosofía bergsoniana: mostrar que allí donde el intelecto lee necesidad, la intuición leerá libertad. Bastará acercarnos al siguiente texto para entender por qué la noción de evolución creadora parece emerger, sin más, de la dialéctica necesidad-libertad, materia-espíritu, naturaleza-humanidad, que desvelaba a este metafísico de ley:

“De este modo, a los ojos de una filosofía que se esfuerza por reabsorber la inteligencia en la intuición, muchas dificultades se desvanecen o se atenúan. Semejante doctrina no sólo facilita la especulación, sino que nos da más fuerza para obrar y para vivir. Con ella ya no nos sentimos aislados en la humanidad, ni ésta se nos aparece como aislada en la naturaleza que domina. Así como la más

⁵⁵⁶ BERGSON, H.: *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Ed. Cayetano Palomino. La Plata, 1943. p.269.

pequeña partícula de polvo es solidaria de nuestro sistema solar entero, arrastrada con él en el movimiento indiviso de descenso que llamamos materialidad, del mismo modo todos los seres organizados, del más humilde al más encumbrado, desde los primeros orígenes de la vida hasta los tiempos actuales, en todos los lugares y en todo tiempo, no hacen otra cosa que mostrar patente a nuestra vista una impulsión única, inversa del movimiento de la materia y en sí misma indivisible. Todos los seres vivos están como asidos unos de otros, y todos reciben idéntico y formidable impulso. El animal toma su punto de apoyo en la planta; el hombre cabalga sobre la animalidad y la humanidad entera, en el tiempo y en el espacio, es a manera de un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, delante y detrás nuestro en una carga arrolladora, capaz de derribar todas las resistencias y de salvar muchos obstáculos, quizás el de la muerte misma⁵⁵⁷.

Pero para franquear el abismo de la muerte y abrirse a la esperanza de la vida eterna la humanidad que sostenemos sobre nuestros hombros y que sostiene nuestra conciencia, debió cabalgar entre un *minimum* y un *maximum*, entre dos morales en cuya tensión fluye la evolución creadora de espíritu.

7.4. La humanidad, entre dos morales

Para entender a Bergson hay que desnudarse de categorías filosóficas estereotipadas y empatizar con este gran sentimiento de unidad cósmica entre el hombre y la naturaleza que lo embargaba, emoción sublime rayana en la emoción mística, desde la cual buscó nutrir su discurso filosófico volcando en él lo que su intuición le dictaba a cada instante. Nada se construye desde un exceso de intelectualismo porque este exceso no hace más que coagular en fórmulas o en instantáneas fotográficas el fluido vital de las cosas, el hombre o el acontecimiento, haciéndonos creer que la emoción es sólo la repercusión sensible de una representación intelectual. ¿A qué viene todo esto? Pues, a una cuestión de simpatía, a querer situarnos por dentro - como él mismo lo hacía - en esta actitud peculiar del hombre Bergson que se negaba a firmar sentencia de divorcio entre el orden del saber-querer y el orden del sentir, entre lo que la inteligencia conoce, la voluntad quiere y la emoción expresa, siendo que los dictámenes de la época se empeñaban en ello, por ejemplo, denostando al romanticismo y ensalzando al positivismo. Es que para Bergson, contrariamente a lo que la moral socrática enseñó y el imperativo categórico kantiano vació de contenido, no es el acto intelectual de conocimiento del bien lo que moviliza la acción moral sino la emoción

⁵⁵⁷ EC, p.290.

que acompaña la intuición de lo bueno, de lo verdadero, de lo bello. Y no hay mejor ejemplo que el de la emoción musical que expresa Bergson con su habitual maestría discursiva: “Mientras escuchamos, nos parece que no podríamos querer otra cosa que aquello que la música nos sugiere y que es así como actuaríamos naturalmente, necesariamente, si no fuera porque mientras escuchamos dejamos de actuar. Cuando la música expresa alegría, tristeza, piedad, simpatía, somos en cada instante aquello que la música expresa. No solamente nosotros, sino también muchos otros, todos los demás. Cuando la música llora es la humanidad, es la naturaleza entera la que llora con ella”⁵⁵⁸.

No es que la música introduzca esos sentimientos en nosotros sino que ella nos introduce en ellos. Alegría o tristeza, simpatía o melancolía son sólo palabras que buscan expresar la emoción que la música produce, no han sido extraídas de la vida por el arte sino que es el hombre quien acerca la emoción que el arte le provoca a lo que más se le asemeja en la vida, extrae de ella su metáfora. En el plano moral sucede algo análogo, pero sobre todo en su etapa gestante. Bergson da una novedosa interpretación genética de la moralidad partiendo de los ‘iniciadores de la moral’, esos grandes hombres y mujeres de la historia que han sabido interpretar la sinfonía de la vida, antes de modo afectivo que intelectual, a través de una emoción nueva, insospechada, y que, con su ejemplo y su palabra, nos han hecho introducir en su música para que la traduzcamos en movimientos, en acciones morales. He aquí la matriz de la moral abierta, la moral de aspiración, que constituye el principio y el ideal de toda moral, distinta y yuxtapuesta a la moral cerrada, moral de presión y obligación, que aglutina a la sociedad en sus fines casi naturales de preservación, bienestar y placer. Mas ¿cuál es la actitud que caracteriza al hombre inserto en una sociedad cerrada y, por ende, en una moral cerrada, es decir, la moral habitual de las sociedades contemporáneas? “Este hombre - piensa Bergson - forma un cuerpo con la sociedad; uno y otra se hallan absorbidos en una misma tarea de conservación individual y social. (...) Existe un *substractum* de actividad instintiva primitivamente establecida por la naturaleza, en el que lo individual y lo social se hallan próximos a confundirse. (...) Y por esta razón podemos decir que la actitud a la que corresponde es la de un individuo y una sociedad replegados sobre sí mismos. Individual y social al mismo tiempo, el alma gira aquí en círculos. Está cerrada”⁵⁵⁹. Es la moral del ‘alma cerrada’, de aquella que se conforma con cumplir las obligaciones mínimas que le impone la vida en

⁵⁵⁸ BERGSON, H.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (en adelante *DF*). Ed. Tecnos. Madrid, 1996. § 36.

⁵⁵⁹ *DF*, § 33-34.

sociedad; casi - diría Bergson - la que se pliega a los instintos civilizados que dimanan de ella cerrándose en su estrecho espacio vital.

Bien distinta es la actitud del 'alma abierta', la que da origen a la sociedad y la moral abiertas, por cierto, nunca existentes en estado puro y siempre más ideales que reales. Pero ¿por qué abierta? Porque se abre a la humanidad entera, sin restricciones de ninguna índole, incluso a la naturaleza toda, en una actitud y un sentimiento que Bergson define directamente como amor. Pero mientras que el amor a la familia o a la patria, propios de la moral cerrada, implican una opción y, por ende, una exclusión, el amor a la humanidad no es más que amor, puro amor altruista y desinteresado. Aquel amor se posa directamente en el objeto que lo atrae y se subsume en él; éste se lanza más allá de todo objeto y alcanza a la humanidad sólo atravesándola. Por eso es abierta. "Su forma no depende de su contenido. Acabamos de llenarla y, del mismo modo podríamos ahora vaciarla: la caridad subsistiría en aquél que la posee, incluso cuando no hubiera en la tierra ningún otro ser viviente"⁵⁶⁰.

Moral abierta frente a moral cerrada: ¿'moral de máximos' frente 'moral de mínimos'? Sí, en cierta forma guardan un gran parentesco aunque también diferencias. Aquello que intuyó con genialidad nuestro infravalorado filósofo parece haberse filtrado sutilmente en estas categorías morales que se limitan a reflejar la misma dicotomía maniquea, el mismo quiebre esquizoide que caracteriza a nuestras sociedades - gestadas en la paradoja viviente que habita a la persona - y que, en nuestros días los españoles Adela Cortina⁵⁶¹ y Carlos Díaz han sabido percibir y desarrollar como ejes de su filosofía moral. "Las sociedades pluralistas y multiculturales - afirma el profesor Díaz - buscan los 'mínimos de justicia' que la humanidad ha ido concretando al hilo del tiempo hasta llegar a constituir los derechos humanos, a los cuales sería ya inmoral renunciar, razón por la cual se transmiten de generación en generación. (...) Por su parte las éticas de máximos son éticas de felicidad (*agathológicas*: referidas al bien y a la autorrealización) e intentan ofrecer ideales de vida buena. (...) En consecuencia, se trataría de éticas religiosas: mientras en una sociedad pluralista los ideales de felicidad pueden ser distintos, no sucede lo mismo con las convicciones de justicia"⁵⁶². Al igual que la

⁵⁶⁰ DF, § 34-35.

⁵⁶¹ Cfr. CORTINA, A.: *Ética mínima*. Ed. Tecnos, Madrid, 1992.

⁵⁶² Y sigue más adelante exponiendo su postura: "Es compatible ser creyente y ciudadano; fe y razón son bueyes de una misma yunta, sí, pero con dos niveles distintos de exigencia, niveles autónomos, ninguno de los cuales puede pretender absorber al otro, por eso ni la religión puede suplantarse a la moral civil, ni ésta sustituir a las religiones, jamás una ética de mínimos puede pretender ser un equivalente funcional de la religión". DÍAZ, C.: *Filosofía de la razón cálida*. Ed. Emmanuel Mounier Argentina. Córdoba, 2005. pp.172-173.

moral abierta bergsoniana, la moral de máximos es la moral que emana de las grandes religiones cuyos ideales de humanidad jamás podrá alcanzar la ética de mínimos, pues ésta se alimenta de la razón y aquella de la fe, sutil diferencia. Aunque Bergson no emplee explícitamente el binomio razón-fe, éste se encuentra tácito en su desarrollo.

La diferencia está en que Bergson interpreta evolutivamente el eclipse de la moral abierta por haberse distanciado los hombres de aquella emoción inicial propulsora - propia de la fe - que le diera vida, sustancia y fortaleza. Tanto es así que ni siquiera hubiera cabido la plenitud de la Revolución Francesa, con su paradigmática conciencia histórica de '*liberté, égalité, fraternité*' gestora de los actuales derechos humanos, sin el impulso creador de dieciocho siglos de cristianismo antecedente, incluidos sus graves fallos. ¿No fueron la libertad, la igualdad y la fraternidad gestadas en su seno? ¿Acaso el estoicismo antiguo, nacido de la razón y tan afín en sus principios morales al ideal del Evangelio, que proclamaba que todos los hombres son hermanos y ciudadanos del mundo, tuvo la fuerza y la perennidad del cristianismo? No, no pudo arrastrar a la humanidad tras de sí, sencillamente por haber sido en esencia una filosofía⁵⁶³ y, añadimos nosotros, porque el camino abierto por la espiritualidad griega, para nada separada de la filosofía, atisbaba su *télos* salvífico pero aún para ellos 'nadie' lo había revelado; les faltó la gran personalidad que hiciera carne el ideal propuesto. Basta recordar el famoso discurso de san Pablo a los atenienses en su Areópago⁵⁶⁴.

Ciertamente, Bergson tuvo razón en ver que sólo una moral abierta, de máximos de humanidad, nacida de una emoción religiosa, pudo haber decantado, al enfriarse y solidificarse en 'máximas racionales', en una moral de mínimos de justicia y respeto por el otro. Sobre las cenizas de la moral de máximos, pues, se erigirá triunfante la moral de mínimos, la del tibio consenso dialógico y nivelador tan típico de nuestras sociedades posmodernas y tan exento de esa verdad moral que se busca en "el diálogo desde el rostro del otro"⁵⁶⁵. Pero le cabe al pensador advertir esta grandiosa ausencia - verdadera *epojé* existencial del *páthos religiosus* de que se nutre el *páthos humanus* - y preparar el nuevo fuego que avive las cenizas casi inertes desparramadas en el suelo de la conciencia histórica y muestre el calor de aquella primitiva emoción creadora para impulsar su renacer. Vale, pues,

⁵⁶³ Cfr. *DF*, § 59.

⁵⁶⁴ "Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en que estaba grabada esta inscripción: 'Al Dios desconocido'. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar". *Hch* 17, 22-23.

⁵⁶⁵ DÍAZ, C.: *De la razón dialógica a la razón profética. (Pobreza de la razón y razón de la pobreza)*. Ed. Madre Tierra. Madrid, 1991. p.67.

escuchar las palabras del propio Bergson en esta extensa cita de su última y magistral obra, *Las dos fuentes de la religión y de la moral* (1932):

“Pero removamos las cenizas: encontraremos partes aún calientes y finalmente saltará la chispa; el fuego podrá reavivarse y si eso ocurre, poco a poco crecerá. Quiero decir que las máximas de esta segunda moral (la moral abierta) no actúan aisladamente, como las de la primera: desde el momento en que una de ellas, dejando de ser abstracta, se llena de significación y adquiere fuerza para actuar, las demás tienden a hacer otro tanto; finalmente, todas se unen en la cálida emoción que dejó antaño tras ella y en los hombres, de nuevo vivientes, que la experimentaron. Fundadores y reformadores de religiones, místicos y santos, oscuros héroes de la vida moral que hemos podido encontrar en nuestro camino y que ante nuestros ojos igualan a los más grandes, todos están ahí; arrastrados por su ejemplo, nos sumamos a ellos como a un ejército de conquistadores. Son conquistadores, en efecto, han roto la resistencia de la naturaleza y elevado la humanidad a nuevos destinos. Así, cuando disipamos las apariencias para tocar realidades, cuando hacemos abstracción de la forma común que ambas morales, en virtud de una serie de intercambios, han adoptado en el pensamiento conceptual y en el lenguaje, encontramos en los dos extremos de esta moral única la presión y la aspiración; aquélla, tanto más perfecta cuanto más impersonal y más próxima a esas fuerzas naturales que llamamos hábito e incluso instinto; ésta, tanto más poderosa cuanto más visiblemente es suscitada en nosotros por otras personas y cuanto mejor parece triunfar sobre la naturaleza”⁵⁶⁶.

No es que Bergson olvide el orden racional de la moralidad, como pareciera desprenderse a simple vista de este texto, sino todo lo contrario. Para él los hábitos, el instinto, la obligación moral de presión, son subsumidos en la *raison* a la que gusta más llamar *intelligence*. Vale recordar que, desde el contexto de la evolución creadora, inteligencia e instinto son formas de conciencia que en su estado primitivo debieron interpenetrarse para luego dissociarse y crecer, interpretación que no lo lleva a confundirlos ni tampoco a creer que se pueden dar en estado puro. Ahora bien, aunque la inteligencia y el instinto están en la base de la moralidad de ninguna manera será la deliberación intelectual la que lleve a preferir, en la vida concreta de la persona, una moral a otra, pues ello exige un proceso de conversión interior. Porque la inteligencia - se pregunta dubitativo nuestro pensador - “¿acaso reconocería la superioridad de la moral que se le propone, siendo así que no puede apreciar diferencias de valor más que mediante comparaciones con una regla o un ideal que, necesariamente, le son suministrados por la moral vigente? (...) Incluso, aunque nuestra inteligencia la adoptara, nunca veríamos en ella más que una explicación teóricamente preferible a las demás, y aunque nos pareciera que recomienda ciertas reglas de conducta nuevas que en cierto modo armonizan mejor

⁵⁶⁶ *DF*, § 47-48.

con ella, seguiría habiendo mucha distancia entre esta adhesión de la inteligencia y una conversión de la voluntad”⁵⁶⁷. Con esta argumentación apunta también nuestro pensador a rebatir la moral socrática que, como sabemos, identifica la práctica del bien con el conocimiento que tenemos de él, lo cual abona el terreno para la moral intelectualista que absorbe la vida moral en el ejercicio del pensamiento, nada hay más alejado de la realidad, aunque también reconozcamos que sin conocimiento del bien tampoco cabría asentimiento pleno de la voluntad. Basta la más elemental perspicacia humana para verificar esta verdad: cuántos intelectuales conocemos, e incluso humanistas, que proclaman la veracidad de ciertas doctrinas avalándolas en palabras y discursos cuando en su vida privada se limitan a profesar una moral de mínimos, a veces bien alejada de aquélla. Tampoco en esto se equivocaba Bergson.

Pues bien, la humanidad vive su naturaleza moral, sépalo o no, entre dos modalidades éticas que se plantean para cada individuo en forma de presión (moral cerrada o mínima) o de aspiración (moral abierta o máxima), lo cual no significa que se encuentren en estado puro, vale reiterar, como nada de lo humano lo está ni lo es. “La primera ha cedido a la otra algo de su fuerza de coacción; la segunda ha impregnado a la primera con algo de su aroma. (...) En cuanto a los dos límites extremos, tienen más bien un interés teórico y casi nunca son realmente alcanzados”⁵⁶⁸. Pero no se trata tan sólo de graduaciones entre la una y la otra - como la misma expresión bergsoniana “entre el mínimo y el máximo”⁵⁶⁹ lo pareciera insinuar - sino que hay entre ellas una diferencia de naturaleza; para poder pasar de la moral mínima a la máxima hay que dar un salto, análogo al que propuso Kierkegaard para ascender del estadio ético al religioso, de la razón a la fe⁵⁷⁰. Bergson también lo entiende en términos similares; hay que optar por dar el salto del respeto a las personas hacia el amor a la humanidad, salto cuyo único mediador es Dios: “En efecto, es solamente a través de Dios, en Dios, como la religión invita al hombre a amar al género humano, del mismo modo que sólo a través de la Razón, en la Razón, en la que todos comulgamos, como los filósofos nos hacen ver a la humanidad para mostrarnos la eminente dignidad de la persona humana y el derecho que todos los hombres tienen a ser respetados. Ni en uno ni en otro caso llegamos a la humanidad por etapas, pasando por la familia y la nación. Para

⁵⁶⁷ *DF*, § 45-46.

⁵⁶⁸ *DF*, § 48.

⁵⁶⁹ *DF*, § 29.

⁵⁷⁰ Cfr. KIERKEGAARD, S.: *Temor y temblor*. op. cit., p.39.

alcanzarla es preciso que, de un salto, nos hayamos transportado más lejos que ella y que la hayamos alcanzado sin haberla tomado por fin, trascendiéndola”⁵⁷¹.

A este amor, en definitiva, no se llega por acatar una ley moral universal sino por una llamada, por una *vocatio* de quienes han sido o son modelos de humanidad. Ellos no tienen necesidad de exigir, les basta con existir. Nada piden y, sin embargo obtienen. Sólo la presencia de una gran personalidad moral nos convoca a la conversión completa de nuestra vida, incitándonos a adherir a su verdad, a imitarle como modelo de vida, a aspirar a la realización de esa personalidad que sentimos nacer en nosotros, así como el discípulo tiende a imitar al maestro que admira y ama. En una palabra, el deseo de asemejarse a esa persona es ya semejanza y la fuerza de su imperio en nosotros, puesto que conmueve lo más íntimo de nuestra voluntad, “se hace más poderosa cuanto más la multiplicidad y generalidad de las máximas llegan a fundirse en la unidad e individualidad de un hombre”⁵⁷².

En suma, la moral de máximos - a la que también llama Bergson ‘moral absoluta o completa’ - sólo tiene lugar porque interpela a cada hombre a través de otros hombres que se han erigido en la historia como paradigmas de humanidad, desde un Sócrates en Grecia, los profetas de Israel y los arahants del budismo hasta los santos y místicos de la cristiandad. Ellos no sólo han sido grandes en la religión que encarnaron sino también grandes creadores morales porque, gracias a la fuerza de su emoción, supieron representar y proyectar una nueva atmósfera social, en donde la fraternidad en libertad y en justicia fuera el aire que se respirara y a la que nadie querría renunciar. No es que Bergson creyera que habría en el futuro una sociedad mística perfecta que abarcara a toda la humanidad y caminara hacia una renovación completa del hombre, mas sí creyó que era necesario mostrar ese límite ideal que, en tanto ideal y valor, tira, empuja, arrastra hacia él. Tampoco creyó en una ‘moral del sentimiento’ que subsumiera toda racionalidad en mero sentimentalismo, aunque hablara sin titubeos de la ‘cálida emoción’ de místicos y conquistadores. Casi diríamos que la emoción bergsoniana tiene rango de categoría metafísica porque se trata de una emoción fundamental y previa, impulsora y generativa, pero, a su vez, capaz de cristalizar en representaciones conceptuales e incluso en una doctrina, no sólo moral o religiosa sino hasta metafísica. Es que no habría ni moral ni metafísica sin la emoción que prolonga la voluntad en acciones y representa la inteligencia en su práctica discursiva. Sin la emoción que aporta la caridad y gana las almas, no hubiera habido cristianismo ni una conducta histórica

⁵⁷¹ *DF*, § 28-29.

⁵⁷² *DF*, § 31.

consecuente. “Ni esta metafísica ha impuesto esta moral, ni dicha moral ha hecho preferible a la metafísica. Metafísica y moral expresan lo mismo, la una en términos de inteligencia, la otra en términos de voluntad”⁵⁷³.

Hasta aquí razona Bergson sobre las fuentes de las dos morales entre las que se debate - o debiera debatirse - la humanidad, pero aún resta lo mejor: ¿cómo se resuelve en el formato bergsoniano el problema religioso y místico a la vista de las dos morales expuestas? Veamos cómo culmina su aventura filosófica en un claro intento de adecuar sus categorías de ‘evolución creadora’ y ‘*élan vital*’ a la hermenéutica de la moral y la religión como las más altas creaciones humanas.

7.5. Para afianzar la comunidad humana, religión estática

Al igual que en el orden de la moralidad, la religión tiene su origen en dos fuentes bien diferenciadas: una estática, primitiva, ligada al instinto y destinada a la cohesión social; la otra dinámica, superior, de clara raíz mística y abierta al retorno a las fuentes de la vida, a Dios mismo. No es de sorprender - atentos a lo ya dicho - que Bergson pretendiera hacer emerger de las constantes vitales, de los permanentes procesos de adaptación de la vida humana en su historia evolutiva, el fundamento de la moral y de la religión. No obstante, no fue la suya una interpretación meramente positivista o materialista pues, al igual que en los demás órdenes de la vida estudiados por nuestro pensador, siempre estiró su propio impulso hermenéutico hacia los dictámenes del espíritu, trascendiendo la mera inmanencia de la materia y aspirando a una visión espiritualizadora del hombre y su mundo, aun partiendo del *positum*. Mérito que resaltamos y que obliga al reconocimiento de su esfuerzo por dar razones, desde el interior de un discurso filosófico inobjetable, a las comprometedoras cuestiones de la mística.

Si la especie humana, razona nuestro filósofo, se caracteriza por la inteligencia y la libertad superadoras del instinto, lo esperable sería que el egoísmo individualista prime por sobre el interés social y que el hombre ordene su vida hacia los fines particulares de su existencia. Un hombre abandonado a su instinto se quedaría pendiente del fin exterior propio de la especie y actuaría sonambúlicamente en tal sentido. Pero un hombre dotado de inteligencia y abierto a la reflexión se replegaría sobre sí mismo y quizás su misma inteligencia le aconsejara el egoísmo con lo cual la propia existencia de la sociedad peligraría.

⁵⁷³ Ibid., § 46.

“¿Qué pasaría - se pregunta Bergson - si el individuo desvía su reflexión del objeto para el que está hecha, es decir, de la tarea que debe realizar, perfeccionar y renovar, para dirigirla sobre sí mismo, sobre las penalidades que le impone la vida social, sobre el sacrificio que hace por la comunidad?”⁵⁷⁴ Esto derivaría en la destrucción de la especie, que sólo se logra mediante la cohesión social, cohesión necesaria tanto en las comunidades animales como en las humanas.

La sabia naturaleza ha logrado que la vida, para mantener esa cohesión necesaria, haya seguido dos caminos. Uno es el de las sociedades animales más perfectas (hormigas y abejas) donde el individuo se sacrifica en pos del bien común, sin tener conciencia de ello, por cierto. Otro es el de las sociedades humanas donde “el procomún pelagra si el hombre sólo se guía por la inteligencia, la cual pronto habría de oponer al interés individual el interés del grupo; para evitarlo la propia espiritualidad humana forja las nociones de obligación moral y de devoción religiosa, que adscriben la actividad del hombre a los mandamientos de ciertas creencias, a los imperativos dimanantes de ciertas entidades trascendentes”⁵⁷⁵. No es otro el origen de la religión estática, surgida del seno de las primeras sociedades de *homo sapiens*, las cuales, contrariamente a su condición de racionales, hicieron depender su existencia de entes irracionales, como duendes, elfos, gnomos, espíritus y finalmente, una variedad increíble de dioses. Influido fuertemente por las interpretaciones de corte empirista y sociologista de Émile Durkheim (1858-1917) y Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)⁵⁷⁶, Bergson se empeñaba en encontrar las causas naturales, de índole biológica y sociológica, que dieran origen a lo que él llamó ‘religión estática’, ligada más al ‘instinto virtual’ que busca compensar mediante la ‘imaginación fabulatriz’ lo que la inteligencia haría peligrar a causa de su egoísmo innato. Chocante nos resultaría esta conclusión casi profética a que arriba nuestro autor si no fuera porque hoy la humanidad es, a un tiempo, gestora, víctima y testigo de muchas de las aberraciones que la inteligencia vertida en la técnica - desde las armas de destrucción masiva hasta la manipulación de embriones con fines eugenésicos -, es capaz de crear, y aún de sostener como ‘racionales’ y necesarias a los fines del hombre. Por otra parte, escribe esto en la época de entreguerras, la misma en que la conciencia europea habla a través de sus mentes

⁵⁷⁴ Ibid., § 126.

⁵⁷⁵ GARCÍA MORENTE, M.: op. cit., p.137.

⁵⁷⁶ Bergson conocía a fondo las obras de ambos autores que ejercieron gran influencia en la Francia de la época. De Durkheim trabajó fundamentalmente *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París, 1912) mientras que de Lévy-Bruhl había leído *La mentalité primitive* (París, 1922) y “De la définition des phénomènes religieux”, in *Année sociologique*, Vol II. Probablemente también conociera *L’âme primitive* de 1927, pero no así *L’expérience mystique et les symbols chez les primitifs* de 1938, al menos hasta la publicación en 1932 de la obra que nos ocupa, *Les deux sources de la morale et de la religion*, la última de su producción filosófica y la única en que Bergson se ocupa de estos temas.

iluminadas, como la de Martin Heidegger quien advirtiera crudamente sobre los efectos devastadores de una técnica mal dirigida y peor manipulada, fruto de una inteligencia desvinculada de su fundamento y de un pretendido humanismo fagocitado por el discurso de la seductora autonomía sin referentes heterónomos y mucho menos teónomos.

Retomando nuestro hilo argumentativo, inteligencia e instinto compiten de modo tal que mientras la primera está al servicio del individuo, el instinto lo está de la sociedad, viendo Bergson en esta lucha por la supervivencia de la especie el gozne por el cual se hacen posibles las primeras formas de religiosidad, las de la religión estática, cuya primer función resume así: “Considerada desde este punto de vista, la religión es, pues, una reacción defensiva contra el poder disolvente de la inteligencia”⁵⁷⁷. Ahora bien, ¿de dónde le viene a la religión estática su fuerza socializadora y cohesiva? Pues, de su lucha universal contra la muerte, de recoger como en ramillete las flores desparramadas por miles de conciencias que depositan la ofrenda de su confianza en una vida eterna que dé sentido a la terrena. Como hemos señalado tantas veces aquí, las primeras manifestaciones religiosas de la humanidad - las de la religión estática bergsoniana - expresan la tensión explícita de la existencia entre un impulso tanático, pesimista y destructor y un impulso místico, optimista y creador. Así también lo vio Bergson - haciendo quizás una lectura más ‘biologicista’ pero apuntando a lo mismo - cuando afirma que, a diferencia del animal, sólo el hombre sabe que ha de morir porque su inteligencia le representa su propia vida como perecedera, sin más. Ahora bien, un impulso de otro orden le hace concebirse *sub specie aeterni*, anteponiendo el juicio de la confianza al juicio de la inteligencia, de modo análogo a como hemos analizado las relaciones entre la fe y la razón: siempre hay un ‘sí’ del querer que confía que prima y se eleva por sobre el ‘no’ del conocer que desconfía. Pero Bergson adscribe este movimiento de la confianza al movimiento de la vida, resultando de ello que la dialéctica vida-muerte es, en definitiva, un movimiento de la naturaleza y, en ella, de la naturaleza humana en la que ciertamente creía.

Buscando siempre ese juego de equilibrios entre todas las variables vitales que su intuición le dictaba, pensaba nuestro autor que “si el impulso de la vida aleja a todos los demás seres vivos de la representación de la muerte, el pensamiento de la muerte debe aminorar en el hombre el movimiento de la vida. (...) A la idea de que la muerte es inevitable opone la imagen de una continuación de la vida después de la muerte; esta imagen lanzada por ella en el campo de la inteligencia

⁵⁷⁷ DF, § 127.

en el que se acaba de instalar la idea, vuelve a poner las cosas en orden; la neutralización de la idea por la imagen manifiesta entonces el equilibrio mismo de la naturaleza, que se contiene para no resbalar”⁵⁷⁸. Así, pues, surge nítida la segunda función que caracteriza a la religión estática en sus orígenes: “Considerada desde este segundo punto de vista, la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte”⁵⁷⁹. No ha sido otra la fuente de donde han surgido en el imaginario religioso las ideas de *anima* o *animus* entre los griegos, de *mana* en los polinesios, de *wakanda* entre los siux, de *orenda* en los iroqueses, de *pantang* entre los malayos, denotando todas ellas el principio universal de la vida, algunas más inclinados al totemismo, otras al espiritismo⁵⁸⁰. Mas todas ellas abiertas a la idea de supervivencia que busca compensar en formato religioso la fuerza gravitatoria que impone la muerte. Sólo así cabe ignorarla, depositando la confianza en el empuje vital religioso que neutraliza o narcotiza el impulso tanático que tan bien representa la inteligencia. “Así pues, - afirma Bergson - creencia significa esencialmente confianza; el primer origen no es el temor, sino una cierta seguridad contra el temor”⁵⁸¹. Pero ¿a qué cosa le teme más el hombre que a la muerte? Recordando a Epicuro y a Lucrecio que hacían nacer la religión del temor, Bergson cita aquel verso de Petronio que reza “*Primus in orbe deus fecit timor*”⁵⁸² para decir que no se puede rechazar por completo la idea de que la religión estática surgió como una reacción contra el temor.

La idea se repite inexorablemente en todos cuantos han tratado de interpretar el origen del hecho religioso: es la conciencia de la finitud unida al deseo de infinitud afín a lo divino, lo que explica la génesis del estadio estático bergsoniano, el mismo que la filosofía de la religión ha dado en llamar ‘religión natural’. Analizando en las religiones de las distintas culturas de la antigüedad el fenómeno del totemismo, el tabú, la superstición, el politeísmo y la mitología - en cuyo análisis no nos demoraremos aquí - Bergson extrae los argumentos que refrendan su tesis inicial y que expone en estos términos que recogen y amplían las anteriores conclusiones:

“El hombre es el único animal cuya acción es poco segura, que duda y tantea, que hace proyectos con la esperanza del éxito y el temor al fracaso. Es el

⁵⁷⁸ *DF*, § 136.

⁵⁷⁹ *DF*, § 137.

⁵⁸⁰ Cfr. DURKHEIM, E.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, vol. II, cap. VI.

⁵⁸¹ *DF*, §159.

⁵⁸² PETRONIO: *El Satiricón, Las Bellas Artes*, Apéndice. 1922, Fragmento XXVII. Nota de los traductores, Jaime de Salas y José Atencia.

único que se siente expuesto a la enfermedad y también el único que sabe que debe morir. (...) De todos los seres que viven en sociedad, el hombre es el único capaz de desviarse de la dirección del comportamiento social, cediendo a preocupaciones egoístas en momentos en que el bien común se halla en peligro. (...) El hombre no puede ejercer su facultad de pensar sin representarse un futuro incierto que despierta en él temor y esperanza. No puede reflexionar en lo que le exige la naturaleza al hacer de él un ser social sin decirse que a veces encontraría ventajoso prescindir de los demás, no preocupándose más que de sí mismo. En ambos casos se da una ruptura del orden normal, natural y, sin embargo, es la naturaleza la que ha querido la inteligencia. (...) Es imposible que no haya tomado precauciones para que el orden, apenas alterado por la inteligencia, tienda a restablecerse de modo automático. De hecho, la función fabuladora que pertenece a la inteligencia y que sin embargo no es inteligencia pura, tiene precisamente esta misión. Su papel consiste en elaborar la religión de la que hemos hablado hasta ahora, la que llamamos estática y de la que diríamos que es la religión natural ni no fuera porque esta expresión ha adquirido un sentido distinto. No tenemos, pues, más que resumir para definir esta religión en términos precisos. *Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que, en el ejercicio de la inteligencia, podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad*⁵⁸³.

La inteligencia perturba la realidad y perturba al hombre que está inquieto y tentado de prescindir del otro hombre, de olvidar que es comunitario y - agregaríamos nosotros - esencialmente relacional. Pero la resistencia de la religión estática acude en su auxilio para devolverle la serenidad que envuelve a la naturaleza y le hermana con sus congéneres, preludiando en un *minimum* la plenitud que la religión dinámica le deparará, plenitud que expresará el *maximum* de confianza humana en el Dios que se revela como amor, “como la confianza de las flores que se abren en primavera”⁵⁸⁴, como el sin por qué despojado de la rosa.

7.6. Para coincidir en el amor de Dios, religión dinámica

Ya hemos hablado de la moral abierta y de su aspiración a una moral de máximos de humanidad, moral que no se entendería ni se adoptaría sin el empuje y el testimonio de los ‘grandes hombres’ que han dejado tras su paso por la historia una estela paradigmática de emoción y pasión por la verdad del hombre, vertida en obras testigo de su grandeza. Pues bien, en cuanto a su relación con la religión, en gran medida el impulso creador de estos hombres corre en auxilio de la moral porque promete una extensión de la justicia humana en la divina⁵⁸⁵; pero además, la religión dinámica no hace más que ampliar los principios fundacionales sobre los

⁵⁸³ *DF*, § 216-217.

⁵⁸⁴ *DF*, § 219.

⁵⁸⁵ *DF*, § 100.

que se asienta la moral abierta, aquella aspiración del espíritu hacia algo superior manifiesto en la experiencia religiosa de la profetas de Israel y los místicos cristianos. Ellos en especial nos han dejado la realidad de Dios, no sólo en palabras y obras sino en vivencia mística. “Con lo cual, al fin de la evolución creadora, tenemos la experiencia de un término final que envuelve la razón inicial de la evolución misma, la realidad de Dios. (...) La materia es siempre la misma: es una eternidad de muerte. El espíritu nos lleva a algo que es siempre lo mismo, pero que es una eternidad de vida, Dios. Y en Él, nos dice Bergson, repitiendo a san Pablo, *vivimus, movemur et sumus*”⁵⁸⁶.

Claramente su filosofía de la religión se decide por una preferencia hacia el cristianismo que, al igual que muchos de los autores tratados, ven en él la suma expresión de lo que la religión y la mística, como desarrollos de una experiencia de fe, han podido alcanzar. El peso de la balanza se inclina con firmeza hacia la religión de Cristo porque en el Bergson hombre, y filósofo a la vez, palpita la emoción y el impulso ascencional de su amor único por la humanidad. Mas él mismo reconoce que los místicos en general - aún fuera del cristianismo - han saboreado ese amor excepcional y ya nada puede haber que los haga volver tras sus pasos; su marcha será incesante hasta que la nada de su amor finito coincida con el todo del amor de Dios. “A nuestros ojos - observa Bergson a modo de definición -, la llegada del misticismo es una toma de contacto, y por consiguiente, una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es el propio Dios. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites asignados a la especie por su materialidad, que continuaría y prolongaría así la acción divina. Esta es nuestra definición”⁵⁸⁷. A pesar de su generalidad, nos pone ya en camino para comprender genealogía bergsoniana del hecho místico.

Si las primeras oleadas de misticismo - salidas por un lado de las religiones misteriosas griegas y diseminadas en el pitagorismo y el platonismo hasta la mística alejandrina, y por otro de las que levantaron con fuerza las antiguas religiones orientales como el brahmanismo, el jainismo y el budismo - participaron, cada una a su modo, de esta definición mínima de misticidad, no les fue dado alcanzar su perfección, su plenitud, que sólo se consumará en la mística cristiana. Así, un Plotino - cree Bergson - llegó a ver la tierra prometida pero no pudo besar su suelo, llegó al éxtasis pero no pudo alcanzar el punto en que la pura contemplación se funde con la acción, confundiendo en un solo ‘sí’ la voluntad humana con la divina.

⁵⁸⁶ ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. p.203.

⁵⁸⁷ *DF*, § 233.

Creyó estar en la cima, pero le faltó la actitud de abandonada humildad del auténtico místico cristiano, que jamás hubiera pensado que “la acción es un debilitamiento de la contemplación”⁵⁸⁸, afirmación temeraria que una Teresa de Jesús o un Juan de la Cruz se encargaran de refutar con su propia vida. Ni el helenismo con todo su esplendor, ni las religiones orientales con su sentimiento de unidad con lo divino llegaron al misticismo en sentido absoluto, como gustaba llamar Bergson a la mística cristiana. “El misticismo, como simple virtualidad, varias veces llamó a su puerta. La puerta se entreabrió cada vez más, pero nunca llegó a dejarlo pasar por completo”⁵⁸⁹. Porque, enmendemos a Bergson, sólo la brisa del viento abría la puerta, nadie había tras ella para dejar pasar al místico caminante, ningún Dios personal que hiciera de humilde y acogedor portero, sólo grandiosas representaciones de lo divino y, por lo mismo, grandiosas religiones transpersonales⁵⁹⁰ lejanas a un Dios con rostro. Aunque no por ello habremos de bajar de rango a la inmensa oleada de hombres y mujeres llamados a comulgar en la emoción de una experiencia mística, universal y diversa, sencilla o exaltada, anonadante o personalizante, como las fervientes expresiones de lo divino habidas desde que el hombre camina por el orbe así lo manifiestan.

Si nos atenemos a su propia genealogía, podemos comprender con él cómo desde el seno de las religiones estáticas van surgiendo diversos focos de misticidad que, en realidad, no surgen *de* ellas sino *con* ellas puesto que, en tanto verdaderas antorchas de fuego, son como las muestras vivas de ese humus original que al solidificar dio forma institucional a las diversas religiones, de modo análogo a como el surgimiento de un nuevo volcán explica los movimientos sísmicos del pasado. Convencido de que todo lo humano evoluciona hasta llegar a su clímax, incluso la moral y la religión, Bergson vio en el cristianismo el acontecimiento histórico en el que la mística daba su máxima perfección, su completitud, tanto situándonos en el antes (con los profetas veterotestamentarios) como en el después (con los místicos modernos). Vale aquí escuchar sus palabras:

“El misticismo completo es, efectivamente, el de los grandes místicos cristianos. Por el momento, dejemos de lado su cristianismo y consideremos en ellos la forma sin la materia. No hay duda de que la mayoría de ellos han pasado por estados parecidos a las diversas culminaciones del misticismo antiguo. Pero no han hecho más que pasar por ellos. Recogiéndose sobre sí mismos para tensarse en un esfuerzo completamente nuevo, han roto un dique; una inmensa corriente de

⁵⁸⁸ PLOTINO: *Enéadas*, III, 8, 4.

⁵⁸⁹ *DF*, §234.

⁵⁹⁰ Como ya hemos referido varias veces en este trabajo, véase explicitado el abismo que separa a las religiones personales de las transpersonales en DÍAZ, C.: *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. pp.9-15.

vida se ha apoderado de ellos y de su vitalidad acrecentada se ha desprendido una energía, una audacia y un poder de concepción y de realización extraordinarios. Piénsese en lo que hicieron, en el dominio de la acción, un san Pablo, una santa Teresa, una santa Catalina de Siena, un san Francisco, una Juana de Arco y tantos otros. Casi todas estas actividades sobreabundantes se emplearon en la propagación del cristianismo”⁵⁹¹.

El misticismo completo es ‘acción, creación y amor’ y, por ende, la misión del místico es precisamente la señalada: comunicar y transfundir en la gran comunidad humana todo el ardor con que vive su amor a Dios así como el mensaje de su palabra revelada, porque todo hombre al sentir hablar al místico o al palpar sus obras, siente en el fondo de sí mismo algo que hace eco en él, un llamado interior casi insonoro, por el cual también él siente esa identidad que le habita profundamente, que es impulso y fervor amoroso. La mayoría de las veces no queremos escuchar esa voz porque el sólo esfuerzo nos destrozaría, pero no por eso ha dejado de abrir ese canto insonoro sus huellas indelebles en nosotros. Difícil será permanecer indiferentes ante lo que ella anuncia, algo va cambiando ya. Sin embargo, la humanidad seguirá necesitando la religión estática que subsistirá como cemento social y confianza en la vida. Sólo en aquellos que se han dejado interpelar por la voz de los místicos la religión se hará dinámica, subsistirán los elementos de la estática pero magnetizados y sobreelevados en virtud de su fuerza extraordinaria. El alma mística quiere ser instrumento de Dios, para que Dios actúe en ella y por ella, resultando de esta entrega una sobreabundancia de vida, un impulso irresistible que la lanza a las empresas más altas y arriesgadas. “El esfuerzo, sin embargo, continúa siendo indispensable, así como la resistencia y la perseverancia, pero vienen solos, se despliegan por sí mismos en un alma a un tiempo actuante y ‘actuada’, cuya libertad coincide con la actividad divina”⁵⁹². Esto hace que el místico, idéntico en apariencia a los hombres que lo rodean, se eleve al rango de *adiutores Dei*⁵⁹³, usando la expresión de san Pablo hablando a los corintios, y, en cuanto tales, - añade Bergson - “pacientes en relación a Dios, agentes en relación a los hombres”⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ DF, § 240-241.

⁵⁹² DF, § 246.

⁵⁹³ “Cuando dice uno: ‘Yo soy de Pablo’, y otro: ‘Yo de Apolo’, ¿no procedéis al modo humano? ¿Qué es, pues, Apolo? ¿Qué es Pablo?... ¡Servidores, por medio de los cuales habéis creído!, y cada uno según lo que el Señor le dio. Yo planté, Apolo regó; mas fue Dios quien dio el crecimiento. De modo que ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios que hace crecer. Y el que planta y el que riega son una misma cosa; si bien cada cual recibirá el salario según su propio trabajo, ya que somos *colaboradores de Dios (adiutores Dei)* y vosotros, campo de Dios, edificación de Dios”. 1 Co 3, 4-9.

⁵⁹⁴ DF, § 246.

Surge así el cristianismo como una religión nueva que renovará la antigua religión judaica, porque el Dios que se revelara hablando en los profetas de Israel culmina su revelación efectiva en el Cristo, hombre y Dios, cuya viva presencia ilumina las almas privilegiadas que dejan tras de sí su radiante estela mística. De la experiencia central del misticismo, la unión del hombre con Dios, también se ocupó este francés genial sorprendiéndonos tanto por la cantidad y calidad de fuentes trabajadas - desde las antiguas de las religiones griega, hindú y bíblicas, pasando por las de la mística española, hasta las investigaciones de sus contemporáneos como William James⁵⁹⁵, Émile Durkheim, Lucien Lévy Bruhl, Henri Delacroix y Evelyn Underhill⁵⁹⁶ - cuanto por su gran capacidad y rigor hermenéuticos. He aquí uno de esos textos en que se pone de manifiesto no sólo su erudición sino mella sino su pasión por la cuestión mística por excelencia, la unión del místico con Dios:

“Sacudida en las profundidades por la corriente que la va a arrastrar, el alma deja de girar sobre sí misma, escapando por un instante a la ley que quiere que la especie y el individuo se condicionen recíproca y circularmente. Se detiene, como si escuchara una voz que le llama. Después, se deja llevar hacia delante. No percibe directamente la fuerza que la mueve, pero siente su indefinible presencia, o la adivina en una visión simbólica. Entonces viene la inmensa alegría, éxtasis en el que se absorbe o experiencia de un arrobamiento: Dios está en ella y ella está en él. Ya no hay misterio. Los problemas se desvanecen, se disipan las oscuridades: es una iluminación. (...) Digámoslo con más precisión: la unión con Dios, aunque sea estrecha, no llegará a ser definitiva más que si es total. Sin duda, ya no queda distancia entre el pensamiento y su objeto, toda vez que los problemas que había entre ambos y que incluso constituían la separación han desaparecido. Tampoco hay ya separación radical entre lo que ama y lo que es amado: Dios está presente y la alegría no tiene límites”⁵⁹⁷.

Poco más se puede decir luego de la riqueza de este texto que difícilmente pudiera escribir alguien que no participe en cierta manera de esa alegría sin límites, una emoción que sin duda lo embargaba aunque, siguiendo el estilo de los grandes metafísicos, pretendiera esconderse tras su discurso para no ‘infectarlo’ de su particular sentir. Sólo nos resta agregar que tampoco le pasó inadvertida a Bergson esa inquietud del alma característica de la vida mística y que Juan de la Cruz llamó,

⁵⁹⁵ Fue impactante para Bergson la obra de William James, *Varieties of Religious Experience* (London, 1902 y edic. castellana en Ed. Península, Barcelona, 1986), luego de cuya lectura escribe a James: “depuis ce moment je ne puis penser à autre chose” (*Mélanges*, pp.379-381). A su vez James había leído de Bergson el *Essai sur les données immédiates de la conscience y Matière et mémoire*, a partir de lo cual el intercambio epistolar entre ellos fue frecuente.

⁵⁹⁶ El mismo Bergson recomendaba la lectura de las obras de su compatriota Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du misticisme* (Paris, 1908) y de la inglesa Evelyn Underhill, *Mysticism* (Londres, 1911) y *The Mystic Way* (Londres, 1913). Cfr. Nota 54 a *DF*.

⁵⁹⁷ *DF*, § 243-244.

en insuperable categoría, 'noche oscura', la cual, como recordaremos, se anuncia como un gran vacío, una desolación sin par, un estar a solas con la propia nada, incluso a continuación de la luz que irradia una experiencia de éxtasis. Es que, habituada a tanta luz, ya a solas y a oscuras, el alma no distingue nada, sólo sombras que aún luchan contra el propio querer que debe vaciarse para que habite el querer de Dios. "No se da cuenta del trabajo profundo que se opera oscuramente en ella. Siente que ha perdido mucho, pero todavía no sabe que es para ganarlo todo. Ésta es la noche oscura de la que han hablado los grandes místicos y que es quizás lo más significativo o, en todo caso, lo más instructivo, del misticismo cristiano"⁵⁹⁸.

Pero esta genealogía del misticismo que conduce a la religión dinámica, la viva y operante en cada uno de los *adiutores Dei*, no acaba aquí sino que, explicitando como pocos la relación vinculante entre mística y filosofía de que nos ocupamos aquí, nos incita a introducirnos en ese umbral vivencial y reconocitivo de que tanto hemos tratado. Y es tan evidente su razonamiento que apabulla por su simpleza: si son los místicos quienes tienen la experiencia de Dios, y por ende su intuición única, el filósofo que quisiera aventurarse a su análisis debería sin más tomar esas huellas discursivas y construir con ellas su decir categórico y conceptual sobre la divinidad. Es como si Bergson se preguntara: ¿cómo hablar del amor de Dios y de Dios como amor sin haberlo antes sentido?, ¿de qué modo hablarían los filósofos de la naturaleza divina si antes no hubiera mediado el sentir comprensivo e intuitivo del místico? "Es, pues, sobre la naturaleza de Dios, inmediatamente aprehendida en lo que tiene de positivo, quiero decir, de perceptible a los ojos del alma, sobre lo que filósofo deberá interrogar al místico. El filósofo tendría que haber definido en seguida esta naturaleza si quisiera encerrar el misticismo en una fórmula. Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo consiste en eso. El místico no acabará nunca de hablar de este doble amor. Su descripción es interminable porque la cosa que debe describir es inexpresable. Pero lo que dice con claridad es que el amor divino no es algo de Dios, sino Dios mismo"⁵⁹⁹. A lo cual viene nuestra pregunta inevitable: ¿se humillará el soberbio filósofo ante la voz del profeta y del místico para que, de una vez y para siempre, el sin por qué silencioso de la rosa inunde con su aroma los campos de batalla de la humanidad, incluso en aquellos en que se ha matado a Dios?

Bergson no lo podía saber, como tampoco nosotros, pero sí sabía que cumplía su propio mandato místico dejando escrito lo que escribió para sembrar en

⁵⁹⁸ *DF*, § 245.

⁵⁹⁹ *DF*, § 267.

las futuras generaciones - especialmente fructífera y enriquecida en su coterráneo Emmanuel Mounier - la semilla de esta búsqueda que contempla en una misma voz la del filósofo y la del místico. Los místicos han abierto un surco seguro por donde los hombres pueden caminar mientras que el filósofo, abandonado a sí mismo y a la intemperie de un mundo sin Dios, no ve más que 'sendas perdidas', cuando optimista y confiado, o simplemente ninguna, cuando pesimista y escéptico. No ve que el universo entero no es más que el aspecto tangible y creciente del amor de Dios y de su necesidad de amar, siendo su meta final "crear creadores, para tomar seres dignos de su amor"⁶⁰⁰.

Si pudiéramos concluir dejando sin pronunciar mucho de lo que este verdadero volcán de ideas que fue Henri Bergson supo crear desde el hondón de su intuición magnífica, diríamos con Manuel García Morente, quien llegó a conocerlo en persona, que "ese hombre no habla para nosotros sino para sus ensueños"⁶⁰¹, pero, agregaríamos, gracias a esos ensueños nos legó una filosofía en que filósofos y místicos pueden darse la mano sin quedar empastados sino dignamente abrazados en un esfuerzo conciliador pocas veces visto en las filosofías del siglo XX.

Concitados también por él al interés específico de nuestro trabajo, nos place inferir las siguientes notas conclusivas a todo lo expuesto, que de ningún modo pretenden agotar el caudal sin mengua de este singular espiritualista de la vida:

- Que se encuentra en Bergson una explícita hermenéutica del fenómeno místico como problemática central de su filosofía, al punto que sus anteriores desarrollos quedarían trancos sin ella. Ha resultado, además, un serio aporte teórico a la elucidación de la cuestión mística que ya había producido frutos provechosos en su época.

- Que su filosofía ameritaba finalmente no sólo la presencia de un principio creador de la evolución sino de un Dios cuya esencia es amor, objeto de búsqueda intelectual y objeto de amor humano, aunque, hay que decirlo, muy poco dijo de este Dios en el que asentó su sistema filosófico y hacia el que inclinó su voluntad de creyente. A pesar de ello, se mostraría inconcebible e inconsistente un bergsonismo sin el Dios-amor que los místicos le propusieran pues, al menos, se encargó de distinguirlo del Dios-razón de los filósofos.

⁶⁰⁰ *DF*, § 270.

⁶⁰¹ GARCIA MORENTE, M.: op. cit., p.147.

- Que este entramado entre lo filosófico y lo místico propuesto en la etapa final de su pensamiento, tampoco se entendería sin la mediación inexorable de la persona en su doble condición de mística y de convocada a ser mística, siempre en medio de la gran comunidad humana. Porque ella sólo alcanzará su plenitud comunitaria y personal, relacional y amante, si se deja interpelar por los ecos interiores que los siglos de conciencia mística vienen depositando en el dúctil humus de lo humano.

II. 8. EDITH STEIN, DE FENOMENÓLOGA A MÍSTICA

8.1. La impronta fenomenológica

Tras haber desandado los itinerarios filosóficos y vitales de un español y un francés que supieron fraternizar en feliz acogida el camino del filósofo con el camino del místico, nos ocupamos ahora de quien con máxima lucidez en la época contemporánea hiciera de ambos caminos una sola e idéntica senda testimoniada en la verdad de su vida, la de la alemana Edith Stein (1891-1942). Su infatigable pasión por la verdad la llevó a transitar encarnadamente y como pocos ese difícil umbral entre la razón filosófica y la fe cristiana que fue el *leit motiv* de su filosofía y de su existencia entera, al punto de inmolarse como judía católica en los campos de exterminio de Auschwitz en explícita solidaridad con el sufrimiento de su pueblo, solidaridad que, a su medida, también expresara Henri Bergson cuando renunció al bautismo católico por sentirse uno con el dolor de su comunidad perseguida. Pero esta mujer, que se convertiría en figura emblemática para la humanidad de la segunda mitad del siglo XX, no alcanzó la plenitud sino luego de pasar por las espinas de un arduo camino intelectual y vital que dejó al desnudo, en icónica referencia, el mundo de contrastes, encrucijadas y desamparos a que el hombre de aquellas décadas cruciales se exponía, anticipando con crudeza sin par los de nuestro ya agobiado siglo.

Su paso de la religión judía al ateísmo, de éste al catolicismo y, finalmente, su entrega a la vida consagrada y a la cruz del holocausto, fue el crisol doloroso que fraguó en ella un temple filosófico especial, riguroso y profundo, que la llevó a ser reconocida en vida como una de las grandes cabezas del pensamiento europeo. Formada junto a Edmund Husserl en la ciudad de Göttingen y en pleno esplendor de la escuela fenomenológica, pronto se transformó en su alumna dilecta y luego - en el período comprendido entre 1916 y 1918 - su asistente de cátedra⁶⁰².

⁶⁰² Fue durante estos años en que Edith Stein, con tan sólo veintiocho años, emprende la titánica tarea de revisar los manuscritos de Husserl, ordenarlos y prepararlos para su publicación, ya que su genio caótico escribía sin relación de continuidad miles de hojas que 'alguien' debía organizar. Según consta en el Archivo Husserl de la Universidad de Lovaina, fueron 57 los manuscritos enumerados, divididos y organizados por su asistente, incluidas algunas precisas e inobjetable elaboraciones de su autoría. Asimismo, el segundo volumen de la relevante obra husserliana *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* debe su aparición a la paciente reelaboración steinniana de mil hojas de gran formato, producto de la prolija evaluación y selección de casi diez mil folios manuscritos. (Cfr. FELDMANN, C.: *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*. Ed. Herder.

No podríamos referirnos a la evolución de su pensamiento sin comprender lo que significó la fenomenología por aquellos días, más que una metodología novedosa un verdadero movimiento filosófico. Implicaba, en primer lugar, un cambio radical respecto a la actitud filosófica vigente, un modo revolucionario de establecer la relación con lo real en el plano del conocimiento; y, en segundo lugar, una sería alternativa a las dos escuelas filosóficas tradicionales tal cual se manifestaban en la Alemania de principios de siglo. Escuchemos esta opinión de boca de la misma Edith Stein en su artículo *¿Qué es fenomenología?* (1924):

“La filosofía de nuestro tiempo se divide en dos grandes grupos: por un lado encontramos la filosofía católica que continúa con la tradición escolástica y sobre todo con santo Tomás; y la filosofía que insistentemente se autodenomina ‘moderna’, que nace en el renacimiento, alcanza su punto culminante en Kant y que hoy se encuentra dispersa en una serie de interpretaciones y prolongaciones de la doctrina kantiana. Hasta hace pocos años esos dos grupos no se ocuparon el uno del otro. Los no católicos acostumbraban a no estudiar la filosofía escolástica y los católicos no conocían a Kant. Recién en los últimos años se abrió camino la conciencia de que una doble conducción de las cuestiones filosóficas no tiene futuro. En los círculos no católicos no hubo nadie que haya aportado más para la preparación de esta nueva conciencia - sin habérselo propuesto como objetivo - que Husserl”⁶⁰³.

Aparece claro en esta época el interés de Stein por mostrar la posibilidad de conciliación entre los aportes de la fenomenología y los de la filosofía de santo Tomás, interés que constituirá el eje central de su pensamiento tras su conversión al catolicismo en 1921 y su consecuente encuentro con el Aquinate, intento que fuera ciertamente uno de los méritos centrales de su propuesta filosófica. Por otra parte, ella nos recuerda que el mismo Husserl, que había sido matemático y por ende fiel discípulo de la más estricta las ciencias, cambió radicalmente su interés epistemológico dando un viraje hacia la filosofía cuando asistió a las clases de Franz Brentano en Viena quien, si bien era original en su pensamiento, estaba indudablemente signado por el espíritu de la escolástica aportándole al joven Husserl nada menos que la noción de ‘intencionalidad’⁶⁰⁴, esencial a su futura fenomenología.

Barcelona, 1998. p.37). Y en la calificada opinión de Roman Ingarden, fenomenólogo del círculo de Göttingen, “sin esta ayudante que congeniaba de tal manera con las ideas del profesor, habría sido completamente impensable esa obra, que se convirtió en una de las piezas claves de la historia de la filosofía del siglo XX” (Ibid., p.37).

⁶⁰³ STEIN, E.: “¿Qué es fenomenología?”. In *La pasión por la verdad*. Ed. Bonum. Buenos Aires, 1994. p.42.

⁶⁰⁴ El mismo Husserl confiesa el origen de la noción de ‘intencionalidad’: “La expresión derivada terminológicamente de la escolástica para este carácter fundamental del ser como conciencia, como aparición de algo, es ‘intencionalidad’. En el irreflexivo tener conscientes cualesquiera objetos, estamos ‘dirigidos’ a estos, nuestra ‘intentio’ va hacia ellos. El giro fenomenológico de la mirada

Mas si hubo algo de la filosofía del maestro - como gustaba llamar a Husserl - que impactara el espíritu de nuestra fenomenóloga fue el rigor cauteloso pero decidido con que él postulaba una idea absoluta de verdad y de la conciencia objetiva de la misma poniendo en apuro a los relativismos en que había caído la filosofía moderna, frutos maduros de una concepción de la verdad más construida que descubierta y menos vivida que sabida, alejada del viejo *logos* y cercana a la razón instrumental y constructiva, típica de la impronta dejada por la estela de la modernidad que encuentra su punto álgido en la filosofía kantiana. Por eso escribe: “El mérito histórico de las *Investigaciones Lógicas - Logische Untersuchungen*, Halle, 1901 - de Husserl (un mérito que reconocieron incluso aquellos que no pudieron congraciarse con su método) consiste en haber elaborado con toda pureza una idea absoluta de verdad y de la correspondiente conciencia objetiva, refutando así en sus fundamentos todos los relativismos de la filosofía moderna (el naturalismo, el psicologismo, el historicismo, etc.). El espíritu encuentra la verdad y no la produce. Ésta, a su vez, es eterna, pues aún cuando la naturaleza humana, el organismo, el espíritu de los tiempos y las mismas opiniones de las personas se modifiquen, la verdad permanece siempre inmutable”⁶⁰⁵. Esta convicción de la inmutabilidad y eternidad de la verdad la tuvo Stein desde jovencita⁶⁰⁶, al punto de quedar desilusionada de su paso por el estudio de las ciencias de la época, especialmente de la psicología empírica a la que no dudó en calificar de ‘psicología sin alma’. La fenomenología le abrió un espacio en donde era dable sostener esa verdad intemporal que anhelaba su espíritu, saltando en gran medida por encima de los graves requisitos que la racionalidad moderna con su kantiana crítica a las ‘condiciones de posibilidad de todo conocimiento’ le había impuesto.

La nueva actitud ‘realista’ - ya que es posible una conciencia objetiva de la realidad - que la fenomenología suponía prometiendo en cierta forma un resurgir de la tradición filosófica, había seducido no sólo a Edith Stein sino a muchos de los jóvenes fenomenólogos discípulos de Husserl, entre ellos Max Scheler y Martin Heidegger. Aquel imperativo fenomenológico del ‘volver a las cosas mismas’ con que Husserl pretendía inyectar la savia joven del realismo a una filosofía que se debatía entre un positivismo salvaje y un idealismo solipsista ajeno a una realidad que sangraba, terminó por desvanecerse prontamente cuando su método fenomenológico se transformó en una ‘filosofía pura trascendental’, por ende

muestra que este estar dirigido es un rasgo esencial inmanente de las vivencias correspondientes; ellas son vivencias ‘intencionales’”. HUSSERL, E.: “El artículo ‘fenomenología’ de la Enciclopedia Británica”. In *Invitación a la fenomenología*. pp.38-39.

⁶⁰⁵ STEIN, E.: “¿Qué es fenomenología?” p.45.

⁶⁰⁶ Cfr. RIEGO, I.: *Edith Stein*. Ed. Fundación Mounier. Madrid, 2005. pp.23-31.

idealista, llegando la desilusión a sus discípulos, como era de esperar. El Husserl de las *Ideas - Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Halle, 1913 - no era el mismo que el de las *Investigaciones Lógicas* y ya no podía disimular su idealismo. “Ya en su obra *Ideas* - nos recuerda Stein - se encuentra esta frase ominosa: ‘si borramos la conciencia, borramos también el mundo’. Esta convicción idealista fundamental ha ido adquiriendo en el Husserl de los últimos años una importancia cada vez más central. Aquí se puede constatar, en efecto, un acercamiento a Kant y una diferencia radical respecto de la filosofía católica, para la cual la independencia entitativa del mundo es incuestionable”⁶⁰⁷.

A pesar de la dureza de su crítica al maestro, Stein la matiza diciendo que el idealismo no puede ser nunca el resultante de una investigación fenomenológica sino tan sólo una “convicción metafísica personal”⁶⁰⁸. Se ve claro que lo que ella quiere salvar de la filosofía de Husserl es su método fenomenológico por el cual se intenta alcanzar la esencia de las cosas - tras la depuración de todo prejuicio alcanzada tras las sucesivas *epochés* o suspensiones del juicio - y no así su afán posterior de hacer del método un sistema, y del sistema el reflejo de una actitud subjetiva ante lo real. Era necesario para la evolución del pensamiento steinniano deslindar la metodología fenomenológica de la fenomenología como sistema idealista. En absoluto pretendemos simplificar en pocas palabras la complejidad y riqueza del pensamiento husserliano; simplemente nos limitamos a reflejar el impacto de este problema en el ánimo de nuestra filósofa, impacto que no era privativo de ella sino de muchos de sus discípulos que se transformaron en sus primeros adversarios al advertir el cambio de rumbo en la filosofía del maestro. Así lo testimonia en su autobiografía: “Todos los jóvenes fenomenólogos eran decididos realistas. Las *Ideen* contenían, sin embargo, algunas expresiones que sonaban como si el maestro se volviese al idealismo. Lo que él nos decía verbalmente como aclaración no podía disipar nuestras dudas. Esto era el comienzo de aquella evolución que habría de llevar, cada vez más, a Husserl hacia lo que él llamaría ‘idealismo trascendental’ (que no corresponde al idealismo trascendental de la escuela kantiana) y ver en él el núcleo de su filosofía. Husserl empleó todas sus energías para fundamentar un camino que sus antiguos alumnos de Göttingen no podían seguir, para dolor de maestro y discípulos”⁶⁰⁹.

Pero el problema del idealismo venía aparejado a un modo particular de mirar la realidad y de insertarse en el mundo. Lejos de obviar este obstáculo, la

⁶⁰⁷ STEIN, E.: “¿Qué es fenomenología?” p.47.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p.48.

⁶⁰⁹ STEIN, E.: *Estrellas amarillas*. Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1992. pp.231-232.

madurez de Stein como fenomenóloga y su convicción de que el camino de la fenomenología abierto por Husserl significaría una verdadera revolución no sólo en el campo de la filosofía sino en el de la psicología y las demás ciencias del espíritu, la movió a no quedarse encerrada en los vericuetos del método o del sistema sino a extender la mirada hacia las consecuencias que la fenomenología acarrearba en tanto 'concepción del mundo'. El tono de su preocupación no era sólo filosófico sino también existencial: ¿podría la fenomenología influir en la interpretación global del mundo y, por ende, compatibilizar o no con la visión religiosa en la que ella ahora estaba comprometida? La cuestión no era menor y suponía un replanteo crítico de la responsabilidad del filósofo frente a la construcción de lo que se dio en llamar *Weltanschauung*⁶¹⁰, visión del mundo o espíritu de una época - expresión muy usada en aquel momento, más aún tras la aparición de *Psicología de las visiones del mundo* (1919) de Karl Jaspers -, mostrando desde temprano su seria preocupación por el problema humano. En el artículo precisamente titulado *La significación de la fenomenología como concepción del mundo* (1932) Stein aclara: "Por 'concepción del mundo' se puede entender una concepción 'global' del mundo: una vista panorámica de todo lo que es, del orden y las relaciones sobre las que todo se sustenta y, sobre todo, del puesto del hombre en el mundo, su origen y su meta. Cada ser humano intelectualmente motivado experimenta la necesidad de una concepción del mundo, pero no todos la alcanzan y es más, no todos se preocupan seriamente por alcanzarla"⁶¹¹.

Si el filósofo medieval, en quien filosofía y teología funcionaban al unísono, leía los acontecimientos y las creaturas como signos y manifestaciones del Creador, si el filósofo moderno, acuciado por el imperativo de buscar certezas antes que verdades, se inclinaba hacia una interpretación o bien materialista o bien crítica del mundo exigido cada vez más a conciliar su propia visión por la 'concepción

⁶¹⁰ Merece la pena esta explicación de Heidegger: "El término 'visión del mundo' (*Weltanschauung*) fue acuñado por Kant, quien lo usa en la *Crítica del juicio* (2ª ed., 92). Ese término tiene allí un significación más restringida y determinada; él menta la experiencia inmediata de lo dado sensiblemente, de las apariciones. (...) El término 'visión del mundo' ha pasado rápidamente al lenguaje cotidiano en el transcurso del siglo XIX y ha perdido con esto su inicial determinación metafísica. El término significa entonces sólo la manera de ver el mundo, perentoria y posible para hombres, grupos humanos y clases. (...) El uso del término ha sido bien caracterizado por Karl Jaspers en su *Psicología de las visiones del mundo* (1919, § 1) de la siguiente manera: 'si hablamos de visiones del mundo nos referimos a las fuerzas o las ideas, en todo caso a lo último y lo total del hombre, tanto subjetivamente en cuanto vivencia, fuerza e intención, como objetivamente, en cuanto mundo objetivamente estructurado'. Visión del mundo – podemos decir en suma – significa siempre y a la vez precisamente visión de la vida. Y 'visión' no significa aquí mera consideración y concepción sino, al revés, las fuerzas y direcciones del actuar y de la actitud". HEIDEGGER, M.: *Schelling y la libertad humana*. Ed. Monte Ávila Latinoamericana. Caracas, 1985. pp.21-23.

⁶¹¹ STEIN, E.: "La significación de la fenomenología como concepción del mundo". In *La pasión por la verdad*. pp.51-52.

científica del mundo', el filósofo del siglo XX no podía eludir la impronta fenomenológica en sus propios planteos toda vez que ella había impulsado una verdadera transformación en el estatuto de las diversas ciencias, y en especial en las ciencias del hombre. Pues si - con la ayuda del método fenomenológico - se lograban clarificar las esencias de sus respectivos objetos se podría verificar la adecuación de los métodos vigentes a dichos objetos. No hay que olvidar que a Stein le preocupaba hondamente el reduccionismo a que la psicología experimental había conducido al amplísimo espectro de los fenómenos de la conciencia y que, en tal sentido, la fenomenología representaba una posibilidad firme de volver a 'las cosas mismas', no ya para recuperar su realidad fáctica y empírica sino su realidad nouménica, su esencia, su idea, tan abandonada tras la criba del empirismo y el criticismo. Stein no podía dejar de advertir este impulso hacia la verdad de las cosas humanas que tanto le afligía y que la fenomenología prometía: "Ahora bien, las ciencias antes mencionadas son precisamente las que se ocupan de los acontecimientos de la vida cotidiana, de las realidades de la vida práctica y por ello son también interesantes e importantes para quienes no se dedican profesionalmente a ellas. En tanto que la fenomenología ha abierto un camino para descubrir la esencia de esas cosas, atrajo con mucha más fuerza que las corrientes filosóficas que la precedieron a los círculos no especializados. Por este motivo tuvo una influencia significativa en el espíritu de la época"⁶¹².

La fenomenología no sólo suponía la posibilidad de construir una nueva visión del mundo abierta a los problemas del hombre sino también un recuperar el perdido mundo de las esencias - era conocida como la 'ciencia de la esencia' - mediante su operación cognoscitiva específica cuyo reconocimiento y presencia recorre la tradición filosófica, esto es, la 'visión', 'contemplación' o 'intuición' intelectual imposible de reducir a la experiencia o intuición sensible como el empirismo quería o de negar su posibilidad como Kant lo hiciera. Frente al proceso deductivo propio de la ciencias matemáticas y al inductivo de las ciencias naturales, la filosofía tiene su especificidad *sui generis* que no puede agotarse en estos modelos. Inducción y deducción pueden proveerle los datos necesarios para su investigación pero sólo por la intuición se accede a las verdades filosóficas, "que son en sí mismas evidentes y no se derivan necesariamente de otras"⁶¹³. Al igual que Henri Bergson desde su vitalismo espiritualista había rescatado la noción de intuición para la filosofía, Edith Stein veía que la fenomenología era el cauce por el cual se recuperaba la riqueza insustituible de la mentada intuición intelectual tal

⁶¹² Ibid., p.62.

⁶¹³ Ibid., p.46.

como la gran tradición filosófica clásica la había concebido superándose, al mismo tiempo, muchos de los condicionamientos que la moderna razón racionante había impuesto a las capacidades cognoscitivas humanas.

Empero la intuición de las esencias se da en el ámbito de la conciencia, que es considerada por Husserl un ámbito de certeza indudable donde los actos psíquicos se suceden sin interrupción. A todo acto psíquico le corresponde un fenómeno, a todo percibir, a todo querer, le corresponde algo percibido y algo querido, condición fundamental que llamó 'intencionalidad de la conciencia' por la cual el rasgo típico de las vivencias consiste en un 'estar dirigido', en un 'estar abierto', Más aún, la esencia de la conciencia es intencionalidad compitiéndole a la investigación fenomenológica, y por ende a la intuición intelectual, "la totalidad de la vida del yo consciente en un nivel de generalidad esencial"⁶¹⁴. La intencionalidad de la conciencia, verdadero descubrimiento de la filosofía de Husserl que ilumina la realidad del ser consciente, abrirá el abanico a un sinnúmero de posibilidades para el futuro desarrollo del existencialismo y el personalismo.

Stein da incluso un paso más en el camino de la intuición, pues se anima a analogar la intuición intelectual a la intuición mística afirmando que "la intuición filosófica no se identifica con la intuición mística, pero tiene un cierto parentesco con ésta. Es, por decirlo así, el reflejo de aquella en el ámbito del conocimiento natural"⁶¹⁵. Idea que, por cierto, desarrollará ampliamente en su última etapa mística, pero es de destacar que ya tempranamente albergara su ánimo la ilusión de conciliar el temple del filósofo con el temple del místico, meta por demás difícil y encomiable en un espíritu como el de ella forjado en el rigor metodológico de la fenomenología y en su fuertes raíces judías, imposibles de obviar en la evolución de un pensamiento que va esculpiéndose a veces con dolor y sacrificando su natural característico. Según confiesa Edwig Conrad Martius, su amiga hebrea también fenomenóloga de recia formación, "existe una cierta aptitud natural del espíritu judío para la fenomenología, al menos en uno de sus tipos característicos. (...) Al espíritu judío le pertenece una cierta radicalidad sin condiciones en lo bueno y en lo malo (...). La fenomenología a su vez significa por su parte una radicalidad tal de pura disposición y entrega espiritual a la realidad (...). El espíritu judío, así se podría decir, está propiamente predotado para una postura espiritual originariamente fenomenológica, caso de que no esté definitivamente dotado de ella"⁶¹⁶. Aserción digna de estudiarse a fondo, en especial teniendo en cuenta que

⁶¹⁴ Ibid., p.46.

⁶¹⁵ Ibid., p.47.

⁶¹⁶ STEIN, E.: *Cartas a Edwig Conrad Martius*. Ed. Verbo Divino. Estella, 1963. pp.67-68.

la conversión de Stein a la religión católica implicó un replanteo radical tanto de los fundamentos filosóficos que habían hecho carne en ella como del nuevo ángulo signado por la fe en que la verdad se le mostraba, aunque jamás resignará en el derrotero de su búsqueda ni sus raíces hebreas, ni su amor al pueblo judío, ni su pasión por la fenomenología.

8.2. Fidelidad a la verdad: ser filósofa y creyente

Entre los años 1918 y 1921, tras haber sido ayudante de Husserl y haber descubierto a través de Max Scheler que el mundo de la religión no le era indiferente⁶¹⁷, Edith Stein - quien desde los catorce años manifiesta su total desencanto con la religión judía - da un vuelco en su vida acercándose cada vez más a la vivencia de la fe católica hasta quedar totalmente convertida a ella luego del impacto que le causa la lectura de la vida de santa Teresa de Jesús. “Comencé a leer, y quedé al punto tan prendida que no lo dejé hasta el final. Al cerrar el libro, dije para mí ‘¡Esto es la verdad!’”⁶¹⁸. A partir de este momento Stein da su sí definitivo al Dios cristiano, pero comenzarán aquí dos arduas tareas para la brillante fenomenóloga: hacer de esta verdad la totalidad de su vida e intentar conciliar la verdad de la filosofía con la verdad de la fe. Dos colosos desafíos para esta mujer que jamás se amilanaba ante las dificultades; ni su condición de mujer, ni su condición de judía, ni sus prejuicios racionalistas pudieron vencer su tesón inquebrantable. Pero no le fue fácil pasar de los duros esquemas del rigor fenomenológico al suave desfallecer de la voluntad ante un Dios que la convocaba al amor total. La vigorosa tensión razón-fe le hacía argumentar aún advirtiendo la dolorosa lucha consigo misma, al punto de llegar a decir en su largo artículo *Causalidad psíquica* (1922): “Un ateo convencido llega a descubrir la existencia de Dios en una experiencia religiosa. No puede sustraerse a la fe, pero no se coloca a sus pies, no la deja hacerse eficaz en él; él permanece firme en su ‘visión científica del mundo’, que una fe sin alteraciones echaría por la borda (...). O bien una

⁶¹⁷ Así relata el influjo que Max Scheler le produjera en el despertar de su fe: “Este fue mi primer contacto con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe. Pero me abrió a una esfera de ‘fenómenos’ ante los cuales ya nunca podría pasar ciega. No en vano nos habían inculcado que debíamos tener todas las cosas ante los ojos sin prejuicios y despojarnos de toda ‘anteojera’. Las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí”. STEIN, E.: *Estrellas amarillas*. p.241.

⁶¹⁸ POSSELT, T.R.: *Edith Stein. Eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*. Ed. Herder. Freiburg-Basel-Wien, 1963. p.81.

persona despierta en mí simpatía; pero no quiero reconocerlo internamente, la evito. (...) A esa fe auténtica y viva yo le niego mi consentimiento y no le dejo hacerse operante en mí”⁶¹⁹.

Los trabajos de estos años - el referido *Causalidad psíquica e Individuo y Comunidad*, ambos publicados en 1922 en el *Anuario de filosofía e investigaciones fenomenológicas* - denotan, además de su interés específico centrado en desentrañar “la esencia de la realidad psíquica y el espíritu y obtener de esta forma la base para una delimitación entre la psicología y las ciencias del espíritu”⁶²⁰, un claro período puramente fenomenológico y de transición en donde todavía la verdad de la fe no se había instalado con plenitud en su discurso filosófico, pues ella buscaba la llegada a su espíritu de ese estado de abandono de sí en donde los múltiples ‘por qué’ de la razón se rinden al único ‘sin por qué’ de la fe. Testimonio de ello es este iluminador texto de la misma obra:

“Hay un estado de descanso en Dios, de suspensión total de toda actividad intelectual, en el que no se hacen planes de ningún tipo, no se sacan conclusiones, sino que se abandona todo lo porvenir a la voluntad de Dios, se entrega totalmente al destino. A este estado he accedido en parte, después que un acontecimiento que supera mis fuerzas⁶²¹ ha consumido por completo mis energías vitales y me ha privado de toda actividad. Este descansar en Dios es, con respecto a la negación de la actividad por carecer de energía vital, algo totalmente nuevo y singular. Aquello era calma mortal. En su lugar, aparece ahora el sentimiento de estar protegida (...) y en la medida que me entrego a ese sentimiento, comienza a llenarme cada vez más una nueva vida (...). Esta corriente vivificadora aparece como emanación de una actividad que no es mía”⁶²².

Ya desde sus inicios como conversa, Stein experimentaba esta corriente vivificadora de la fe instalada en la actitud despojada típica de los místicos, razón por la cual creyó equivocadamente que lo mejor era dejar en suspenso su carrera científica convencida de que debía renunciar a las cosas del mundo para dedicarse sólo a Dios⁶²³. Pero bastaron dos cortos años (de 1923 a 1925) para advertir su error, convenciéndose de que vivir en la fe no era un impedimento para vivir en la filosofía sino todo lo contrario, y más aún reconociendo sus grandes talentos

⁶¹⁹ STEIN, E.: *Psychische Kausalität. Beiträge zur Philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. V, Niemeyer, Halle, 1922. 2a. edic. Tubinga 1970. pp.43-44.

⁶²⁰ *Ibid.*, Vorwort, p.1.

⁶²¹ Aunque no sepamos de qué acontecimiento se trata ni su fecha exacta, sí sabemos que fue una fuerte experiencia de la cercanía de Dios, una antesala de su futura vida mística. Cfr. SANCHO FERMÍN, F. J.: *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*. Ed. Monte Carmelo. Burgos, 1998. p.74.

⁶²² STEIN, E.: *Psychische Kausalität*. p.76.

⁶²³ Cfr. RIEGO, I.: *op. cit.*, p.67.

intelectuales por los que sabía debía rendir cuentas. A pedido de su amigo personal Erich Przywara, jesuita y filósofo de la religión, nuestra filósofa traduce al alemán las *Quaestiones disputatae de veritate* de Tomás de Aquino y desde este momento ya no puede separarse de su pensamiento colosal, considerado en su época la filosofía cristiana por antonomasia que, en cuanto tal, le mostraba sin ambages cómo la razón filosófica podía abrazarse con la fe cristiana. De repente Stein siente que ambas verdades no tienen por qué competir entre sí sino que su compatibilidad es posible ya que ambas están llamadas a compenetrarse y fecundarse mutuamente. En adelante la discípula de Husserl edificará su vida y su pensamiento a partir de dos asertos clave que ella resume en estas frases ejemplares: primero, que es posible “dedicarse al trabajo científico como culto divino”⁶²⁴ y, segundo, que “quien busca la verdad busca a Dios, séale o no manifiesto”⁶²⁵.

Llegados a este punto crucial para el desarrollo del pensamiento steinniano, aparece aquí la preocupación filosófica central de Stein cual es la de rescatar el núcleo más valioso de la doctrina fenomenológica, esto es la constitución fenomenológica de la conciencia, y confrontarlo con la doctrina del ser de la filosofía de santo Tomás. Era inevitable para la recia formación de nuestra autora que, al tiempo que intuía la compatibilidad entre las verdades de ambos sistemas, se cuestionara seriamente sobre el modo en que dicha compatibilidad habría de mostrarse habida cuenta que una conciencia constituyente del mundo como prolongación del yo puro trascendental - tal como Husserl la concibiera tanto en *Ideas* como en *Meditaciones Cartesianas*⁶²⁶ - distaba de parecerse a la relación previamente constituida entre el mundo de los entes creados por Dios y su aprehensión por el *intellectus* de la doctrina del Aquinate. En razón de lo cual concluye Stein en su artículo *La fenomenología trascendental de Husserl* (probablemente escrito en 1932) con el siguiente dilema:

⁶²⁴ STEIN, E.: Carta del 12-2-1928. In ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe) 2. *Selbstbildnis in Briefen I* (1916-1933). Ed. Herder. Freiburg, 2000. p.86.

⁶²⁵ Esto escribió en ocasión de la inminente muerte de Edmund Husserl (27 de abril de 1938) junto a estas palabras dignas de recuerdo: “No tengo preocupación por mi querido maestro. He estado siempre muy lejos de pensar que la misericordia de Dios se ciñese a las fronteras de la Iglesia visible”. STEIN, E.: Carta del 23-3-1938. In *Selección epistolar*. Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1976. p.121.

⁶²⁶ Respecto a la importancia de esta obra en donde Husserl muestra su avance hacia el idealismo y las repercusiones inevitables en su propio pensamiento, aclara Stein: “Husserl esbozó en las *Meditaciones Cartesianas* la idea de una ciencia absoluta y universal, y trazó las líneas fundamentales de esa ciencia. (...) Las ontologías tienen lugar dentro de esta filosofía trascendental; a ellas les compete poner de relieve las estructuras eidéticas de las objetividades de los diferentes grados. También las últimas y más profundas cuestiones de la metafísica, de la ética y de la filosofía de la religión tienen que ser tratadas desde este punto de partida”. STEIN, E.: “La fenomenología trascendental de Husserl”. In *La pasión por la verdad*. p.79.

“La pretensión universal de la fenomenología trascendental exige la confrontación con la filosofía tomista: por una parte los análisis realizados muestran que aquí se abre efectivamente un amplio campo de investigación. Por otra parte el establecimiento del ‘cogito’ como ‘ens primum et absolutum’ (tal vez no es posible llamarlo ‘ente’, pues la vida que se constituye y los objetos constituidos pueden ser denominados ‘ente’ no de modo unívoco, sino a lo sumo análogamente), parece ser algo inconciliable con el núcleo del tomismo. ¿Es posible hacer propia la problemática de la constitución fenomenológica - partiendo de la *philosophia perennis* - sin adoptar al mismo tiempo lo que se dio en llamar el idealismo trascendental de la fenomenología?”⁶²⁷

Siempre fiel a la verdad y a raíz de la natural confrontación que Husserl y Tomás producían en su ánimo filosófico - reflejos personificados y actuados de su propia confrontación entre razón y fe -, Stein escribe en ocasión del setenta aniversario de Husserl un artículo que titula *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino* (1929) donde intenta bosquejar tanto las líneas de coincidencia como las cuestiones imposibles de conciliar. Entre éstas surge como central la problemática que nos ocupa: Stein advierte con claridad que la vía de la fenomenología trascendental, que ponía al sujeto como centro y punto de partida de la especulación filosófica, conducía irremisiblemente a una visión ‘egocéntrica’ e inmanentista de la realidad, toda vez que el mundo se crea o constituye a partir del sujeto cerrando así la posibilidad de fundar tanto un mundo como una verdad objetivos, libres de la relatividad que supone la absoluta referencia a la conciencia subjetiva. “El intelecto que busca la verdad nunca podrá conformarse con la re-interpretación, que era el resultado de la investigación trascendental, y que equipara la existencia con la manifestación de la conciencia. Esta argumentación, además, en tanto que relativiza a Dios, está en contradicción con la fe. Aquí se manifiesta el contraste más agudo entre la fenomenología trascendental y la filosofía católica”⁶²⁸. En este sentido, se mostraba como evidente para Stein que una visión teocéntrica como la de Tomás, y con ella la de toda la filosofía medieval, difícilmente encontraría su horma moderna en una orientación egocéntrica e idealista como la del último Husserl puesto que, a pesar de su meritorio avance respecto a las imposiciones de la razón racionante, no dejaba de ser una filosofía sin Dios o, mejor, una filosofía que prescindía de Dios en sus fundamentos.

Insalvable resultaba en consecuencia el abismo de criterios que se abría ante el fundamento último de la verdad. Si bien en sus puntos de partida ambos

⁶²⁷ Ibid., p.80.

⁶²⁸ STEIN, E.: “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino”. In *La pasión por la verdad*. p.118.

acordaban en la existencia de una verdad objetiva, distintos eran sus derroteros y fines últimos: mientras que el principal axioma filosófico de Tomás es que la verdad primera y el criterio último de toda verdad es Dios, para Husserl, como para toda la filosofía moderna, de ningún modo podía ser el conocimiento divino, creído por fe, el fundamento y criterio de toda certeza. En todo caso, el recurso a Dios como garante de la certeza de la conciencia - tal el Dios cartesiano - es un manotazo de ahogado y no un *principium philosophicus*. Mientras que la actitud gnoseológica del santo de Aquino estaba al servicio de una metafísica aliada a la teología, pues toda verdad emana de Dios, la de Husserl, si bien nunca negó la posibilidad de la fe, era la actitud del filósofo moderno que supedita su visión del mundo a la delimitación autónoma de la misma razón natural. Son muchas las consecuencias que se siguen de estas diferentes posiciones ante la verdad pero nuestra filósofa no duda en tomar partido: una comprensión racional del mundo, es decir una metafísica, debe constituirse desde la conjunción de la verdad natural - develada por la razón - y la verdad sobrenatural - revelada por la fe -, de modo que, obviando la modernidad esta alianza y reduciendo el Dios-amor revelado al Dios-idea pensado, se explica con claridad la razón del 'carácter abstruso de la metafísica moderna' así como el rechazo que muchos pensadores sienten por ella⁶²⁹. Siguiendo esta misma línea reflexiva, pero desde la vereda de los antimetafísicos, Michel Foucault dirá décadas después - y dando razón a Stein aunque sin saberlo - que la metafísica mostró su consistencia mientras fue 'metafísica del infinito', mas cuando hasta la idea de Dios - reflejo de su existencia deseada - se quitó como fundamento borrándose con su muerte el horizonte del sentido, advinieron las metafísicas de la finitud y sus respectivas 'analíticas' que la llevaron de su lecho de enferma a la muerte definitiva⁶³⁰.

Si bien la fenomenología no deja de postular una metafísica de la finitud excluyente de una doctrina del ser fundada en el *Esse subsistens*, Stein no cesa en su búsqueda de coincidencias pues parte de la convicción de que, en orden a la verdad, pueden conciliarse las intuiciones de las grandes doctrinas filosóficas, en este caso las filosofías en cuestión, y considerarlas grandes sistemas abiertos, siempre a la espera de un pensar auténtico que se deje interpelar por la verdad

⁶²⁹ Cfr. *ibid.*, p.109.

⁶³⁰ Sobre la muerte de la metafísica y la esencia de la modernidad ha escrito Foucault: "el pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avatares metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analíticas de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denuncia la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural. (...) Pero más fundamentalmente, nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma". FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*. op. cit., pp.308-309.

total. Por eso, con el término *philosophia perennis* no sólo alude nuestra pensadora a la obra del Aquinate, como la suele denominar el tomismo, sino también al “espíritu del auténtico filosofar que vive en cada filósofo verdadero, es decir, en cada uno de aquellos que sienten la irresistible necesidad interior de rastrear el *logos* o la *ratio* de este mundo. (...) De esta manera se toman de la mano los filósofos auténticos por encima de las fronteras del espacio y del tiempo”⁶³¹.

Las coincidencias van apareciendo. Ambos referentes de Stein creían en la existencia de un *logos* o inteligibilidad subyacente a todo lo que existe y, por ende, en la capacidad del ser humano de irlo descubriendo paulatinamente, si es que se procede con absoluta honestidad intelectual. Pero las concepciones de ambos diferían respecto a los límites en que se circunscribe este conocimiento. Mientras que Husserl estaba convencido de que el conocimiento es un proceso infinito pues la razón procede como si no tuviera límites, siendo su objetivo la verdad pura entendida como idea reguladora que indica el camino a seguir, santo Tomás, partiendo de la distinción entre razón natural y sobrenatural, nunca hubiera admitido que la *ratio* fuera sólo una idea reguladora, al modo eminentemente kantiano, ni que el conocimiento por la razón natural fuera ilimitado. De ahí que afirme el carácter fragmentario de toda filosofía. Adhiriendo, pues, a la doctrina del Aquinate y fiel a sus convicciones más íntimas, Edith Stein postulará la existencia de una verdad plena, que no se reduce a la idea de ella, y de un tipo de conocimiento que le comprende en su totalidad, esto es, el conocimiento divino que es perfección infinita⁶³². Es la verdad plena que habita en Dios y se identifica con Él, que no podrá ser alcanzada en esta vida ni por la filosofía, ni por la teología, ni tampoco por la visión mística. Ellas alcanzarán tan sólo diversas aproximaciones y perspectivas de la verdad pero nunca podrán abrazar *la* verdad en su totalidad. El hombre, a pesar de ser partícipe de la perfección divina en la medida de sus capacidades, “se encuentra lanzado a la peregrinación por esta vida, pero un día alcanzará la meta en la patria celestial. Allí abarcará todo lo que le es accesible y de tal modo, que ese conocimiento será producto de una única intuición”⁶³³.

A estas alturas podemos vislumbrar el camino por el cual la gran filósofa se incorpora a la gran creyente. Ciertamente la verdad de la fenomenología se había hecho ya carne con ella⁶³⁴ cuando el camino de Cristo se presentó en su vida y con

⁶³¹ STEIN, E.: “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino”. p.101.

⁶³² Cfr. *ibid.*, p.104.

⁶³³ *Ibid.*, p.104.

⁶³⁴ “Este camino se impone especialmente a la autora, puesto que la escuela de Edmund Husserl es su patria filosófica y el lenguaje fenomenológico, su lengua filosófica materna. Debe tratar de encontrar la vía que conduce de este punto de partida a la gran catedral de la escolástica”. STEIN, E.: *Ser finito*

él la exigencia de encontrar el cauce de su verdad personal sin renunciar a la perspectiva de la verdad plena. Ya siendo carmelita compone su obra filosófica fundamental *Ser finito y ser eterno* (1936) en un intento por conciliar las verdades de la fenomenología y de la doctrina tomista, sin dejar por ello de referirse a otros grandes maestros como Platón y san Agustín que, como ya lo había expresado, se dan las manos a la hora del gran banquete de la verdad. La fidelidad a la verdad es el cometido que signará su vida y su obra filosófica expresándolo nuestra autora con estas palabras dignas de ser consideradas por cuantos pretendemos habitar con dignidad las dos patrias, la de la filosofía y la de la fe: “El filósofo que no quiere llegar a ser infiel a su finalidad de comprender el ente hasta sus últimas causas, se ve obligado a extender sus reflexiones, en el campo de la fe, más allá de lo que es accesible naturalmente. (...) La razón se convertiría en sinrazón si se obstinara en detenerse ante las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y si cerrara los ojos delante de lo que una luz superior le hace visible. (...) El filósofo debe considerar el conocimiento claro como garantía suprema de su propio método y encontrará muy deseable por amor a la verdad - dada la posibilidad de error innegable en todo conocimiento humano - la revisión por una autoridad suprema esclarecida sobrenaturalmente y que no está sujeta al error. Ciertamente, no podrá someterse a ella sino en la medida en que sea creyente. Pero incluso al incrédulo le parecerá evidente que el creyente no debe someterse a ella solamente en cuanto creyente sino en cuanto filósofo”⁶³⁵.

El reto no era menor. Ser fiel a la verdad, porque se la ama, implicó un difícil camino para esta filósofa del siglo XX donde las doctrinas filosóficas - algunas ya transformadas en ideologías - fuertemente imbuidas del espíritu de la modernidad postulaban un mundo sin Dios, para el hombre y para el pensar, vaciado ya del horizonte del fundamento. Pero Stein hizo de este vacío la mayor de las injusticias transformándolo en el *leit motiv* de su vivencia filosófica. No cabe duda que su propuesta ha sido uno de los más sólidos intentos de la pasada centuria por sentar las bases de una filosofía cristiana que recoja en un solo ramillete las flores de la filosofía moderna y medieval en armonía de verdades con los datos de la revelación cristiana y en vistas a la consumación del ideal filosófico: ser poseído por la verdad, como el auténtico ‘amante de la sabiduría’ lo reclama. Así, liberada de todo prejuicio y en consonancia con lo que la buena fenomenología le enseñara, no tuvo reparos en afirmar que “la filosofía cristiana no es solamente el nombre para

y *ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (en adelante *SFSE*). Ed. FCE. México 1996. pp.29-30.

⁶³⁵ *SFSE*, pp.40-41.

designar la ideología de los filósofos cristianos ni sólo la designación del conjunto de doctrinas de los pensadores cristianos, sino que significa más bien el ideal de una *perfectum opus rationis* que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrecen la razón natural y la revelación”⁶³⁶.

8.3. Una antropología con el sello de lo eterno

8.3.1. En busca de la *imago Trinitatis*

El problema del hombre había ocupado el centro de la preocupación filosófica de Edith Stein desde temprano. Ya en su tesis doctoral titulada *En torno al problema de la empatía* (1917) se había animado a abordar el costado más humano, y por ende más intrincado, de las cuestiones fenomenológicas, temática apenas insinuada por Husserl pero que las abría hacia el amplio espectro de la realidad personal en clave relacional. Situándonos en el complejo mundo de las vivencias *ad intra* de la conciencia, como las trataba la fenomenología, la *Einfühlung* significaba nada menos que el hecho de poder conectar - empatizar, sentir en - con la vivencia del otro, haciendo que lo ajeno se hiciera propio y lo propio ajeno y fundando así el amplio espacio de la intersubjetividad. Al abordar el problema epistemológico de la constitución de la subjetividad ajena a la conciencia propia, Stein pretendía dar respuestas posibles a la grave cuestión de “cómo se podía evitar caer en un solipsismo si se partía del hecho de un *yo puro* y de una conciencia *pura* en el sujeto. Partiendo del *yo puro* al que se hace presente el mundo de los objetos, surge la pregunta de si la experiencia de objetos y personas ajenas son simple proyecciones de la conciencia o si existe una manera real de entrar en contacto con el otro”⁶³⁷. Como se ve, a nuestra pensadora no le interesaba tanto el problema epistemológico que la empatía planteaba cuanto la constitución psicofísica de la persona porque todo la impulsaba al realismo, a salir del mundo de la conciencia y el psiquismo a los fines de dar cuenta de la realidad física que ella suponía: si había vida anímica, es decir vivencias subjetivas que se expresan sobre todo en sentimientos y se aprenden empatizando, esta vida se manifiesta en la propia corporalidad que me constituye y en la del otro que me ayuda a reflejarla. Si se advertía, además, la inexorable correlación entre el reino

⁶³⁶ SFSE, p.44.

⁶³⁷ STUBBEMANN, C. M.: *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad*. Ed. Facultad de Teología del Norte de España. Burgos, 2003. pp.38-39.

del sentimiento y el de los valores se conquistaba también el reino de la propia personalidad, asiento de la conciencia y del espíritu, pensados ya en esta época temprana en su pensamiento como el núcleo originario de la persona⁶³⁸.

“A partir de aquí - confiesa Stein en su autobiografía - yo había continuado hacia algo que llevaba muy dentro en el corazón y que continuamente siguió asaltándome en mis posteriores trabajos. Se trataba de la estructura de la persona humana”⁶³⁹. Los cursos y escritos de Max Scheler así como las obras de Wilhelm Dilthey despertaron en ella la necesidad de indagar en una problemática que había sido casi abandonada por la modernidad - sin olvidar el expreso exordio kantiano de dar respuesta a la pregunta fundamental ‘¿qué es el hombre?’⁶⁴⁰, aunque él mismo no asumiera tal tarea - por aparecer ligada a la tradición religiosa y escolástica pero ahora emergente en un grupo de pensadores como Martin Heidegger, Martin Buber⁶⁴¹ y el mismo Scheler quienes, por fuera de esa tradición, comenzaban a sentar las bases de una nueva disciplina, la antropología filosófica, novedosa en su estatuto epistemológico pero eternamente presente en cuanto al objeto de su búsqueda. Volver a poner a la persona en la mirada de la cultura constituyó el hontanar de la preocupación antropológica steinniana, posicionándola de este modo en el círculo minoritario de filósofos que osaron romper la inercia de las ideologías de rigor obligando a volver el rostro hacia el hombre, el más excelso objeto de estudio pero también el más integralmente problemático. Había dicho Scheler en *La idea del hombre y la historia* (1929) que “en ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo”⁶⁴², recogiendo en palabras el sentimiento de desamparo y desasosiego que embargaba a los hombres en general y al intelectual europeo en particular en aquella atmósfera siniestra que se respiraba tras la Primera Guerra Mundial.

En medio de un panorama desolador para el futuro de la humanidad y urgida por echar luz al estatuto antropológico de un siglo que avanzaba hacia el odio institucionalizado y al genocidio con visos de ‘guerra racional’, Edith Stein escribe *La estructura de la persona humana* (1932-1933)⁶⁴³, obra que toma a la persona como referente fundamental para una pedagogía inserta en una imagen global de

⁶³⁸ Cfr. STEIN, E.: *Zum Problem der Einfühlung*. Ed. Kaffke. Manchen, 1985. p113.

⁶³⁹ *Estrellas amarillas*, p.367.

⁶⁴⁰ Cfr. KANT, I.: *Obras Completas*. Ed. Cassirer. VIII, p.343.

⁶⁴¹ Cfr. BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?* Ed. FCE. México, 1981. pp.11-23.

⁶⁴² SCHELER, M.: *La idea del hombre y la historia*. op. cit., p.10.

⁶⁴³ Esta obra, cuyo manuscrito fue salvado milagrosamente de entre los escombros del convento de Herkenbsch (Holanda), corresponde al curso sobre el tema “La estructura de la persona humana” que dictó Stein en el invierno de 1932/33 ya en su cátedra del Instituto Alemán de Pedagogía Científica en Münster.

mundo en donde la idea de hombre es parte de esa imagen en la cual se fundamenta la labor educativa, tenga o no conciencia de ello el educador. Por eso nuestra autora, poseída desde los inicios de su vida intelectual por la idea de una verdad filosófica puesta al servicio de la praxis y del hombre concreto, considera prioritario para una 'teoría de la formación de hombres' hacer un blanqueo de las principales posturas vigentes para poder discernir con lucidez sus consecuencias pedagógicas. El idealismo alemán, la psicología profunda y la filosofía de la existencia de Heidegger son las tres concepciones del hombre que dominan en su tiempo, cuestión no menor para nuestra pensadora quien en absoluto pretende desentenderse de la realidad construyendo una teoría de la persona inerte y descontextualizada sino que busca comprometerse con ella hasta la muerte y fuera de toda metáfora, como su vida lo demostrara.

Para el idealismo alemán - representado según Stein por Lessing, Herder, Schiller y Goethe, llamándonos la atención la no mención de sus pilares filosóficos, Hegel, Schelling y Fichte, cuyos *Discursos a la nación alemana* (1808)⁶⁴⁴ anticiparon ideas clave para aquel grave momento histórico - el hombre "es libre, está llamado a la perfección (a la que denominan 'humanidad') y es un miembro de la cadena formada por todo el género humano, que se acerca progresivamente al ideal de perfección. Cada individuo y cada pueblo tienen, en razón de su peculiar modo de ser, una misión especial en la evolución del género humano"⁶⁴⁵. Concepción que descansa en la confianza a ultranza en la bondad de la naturaleza humana, propias del racionalismo y del intelectualismo desde Rousseau en adelante, y en su capacidad de lucha para vencer su 'naturaleza inferior'. Si bien el romanticismo había descubierto los abismos de la existencia humana, y desde ellos el valor de los sentimientos e instintos, no tuvo la fuerza suficiente para imponerse como ideal de hombre. Lo que a Stein le inquietaba de esta postura era la autosuficiencia en su *imago hominis*, heredera de la soberbia de la razón moderna y de ningún modo inclinada hacia una *imago Dei*. Su influencia en la vida espiritual alemana tuvo un poder insospechado, pero será en su faz política - precedida ciertamente por una poderosa pedagogía a su servicio - donde se verían las devastadoras consecuencias de esta doctrina.

⁶⁴⁴ Vale recordar que en estos *Discursos* pronunciados en la Academia de Berlín, Fichte sienta las bases del mito del Urvolk, pueblo primitivo poseedor de la originaria y perfecta civilización transmitida misteriosamente al pueblo germánico, para cuya misión se necesitaba la formación de un 'Reich' germánico que condujera a los germanos hacia el 'estado racional'. Ponía así involuntariamente, en pleno dominio napoleónico en Alemania, los fundamentos ideológicos del Estado prusiano y el racismo. Cfr. URDANOZ, T.: *Historia de la filosofía*. Ed. BAC. Madrid, 1975. Vol.IV, p.185.

⁶⁴⁵ STEIN, E.: *La estructura de la persona humana* (en adelante *EPH*). Ed. BAC. Madrid, 1998. p.6.

Ciertamente una antropología cristiana, como la quiere nuestra autora, coincidiría con el idealismo alemán en pensar que la bondad y la perfección le incumben al hombre, empero aclararía que dicha incumbencia pertenece a todo el género humano, no a una raza o un pueblo en especial. Nunca lograría tal bondad y tal perfección por sus meras fuerzas, nunca su sola condición racional le conferiría tal poder, porque el haber sido creado a imagen y semejanza divinas - su carácter de *imago Dei* - es lo único que lo eleva por encima de sí mismo. Siguiendo a san Agustín, dirá Stein que cada hombre lleva grabado en su espíritu la imagen de la Trinidad⁶⁴⁶. De este modo rescata para toda su antropología el sello de lo eterno, asumiendo la doctrina del hombre como *imago Trinitatis*, que también toma de la interpretación de santo Tomás y que resume de la siguiente manera:

“El espíritu del hombre se ama a sí mismo. Para poder amarse, tiene que conocerse. El conocimiento y el amor están en el espíritu; son por tanto una sola cosa con él, son su vida. Y, sin embargo, son diferentes de él y entre sí. El conocimiento nace del espíritu, y del espíritu que conoce procede el amor. De esta manera, se puede considerar al espíritu, al conocimiento y al amor como imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y esto no es una mera comparación, sino que tiene un significado bien real. El hombre es sólo por Dios, y es *lo que es* por Dios. El espíritu puede conocer porque es, y porque en tanto que espíritu está dotado de la luz de la razón, es decir, de la imagen del *logos* divino. Al ser voluntad, el espíritu se siente atraído por la bondad (por la bondad pura y por sus imágenes terrenas), y ama y puede unirse a la voluntad divina, para sólo así encontrar la verdadera libertad. Conformar la propia voluntad a la divina: tal es el camino que conduce a la perfección del hombre en la gloria”⁶⁴⁷.

En espléndida síntesis Stein muestra que la reflexión antropológica inscrita en una visión cristiana debe partir de la consideración de la persona como reflejo del Dios Trinitario al que se accede mediante la revelación, pero, al mismo tiempo, por la razón natural pues, sondeando en el propio ser finito y fugaz, se llega a un ser infinito fundado en sí mismo y creador que es dueño de todo el ser y que es el ser mismo, haciendo coincidir, como en Tomás, el Dios creador con el ser de la metafísica. La investigación sobre el ser se da la mano con la revelación del Dios-persona, filosofía y teología caminando juntas, por lo cual leemos en su obra cumbre, *Ser finito y ser eterno* (1936): “La investigación del sentido del ser nos ha conducido al ser que es el autor y la imagen primitiva de todo ser finito. Él se revela a sí mismo ante nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas. Si el Creador es la imagen primitiva de la creación, ¿no se debe

⁶⁴⁶ Cfr. *De Trinitate*, IX-X.

⁶⁴⁷ *EPH*, pp.15-16.

encontrar en la creación una imagen, aunque lejana, de la unidad trinitaria del ser primero? Y de allí, ¿no sería posible llegar a la comprensión más profunda del ser finito?”⁶⁴⁸.

Con este texto comienza su análisis sobre la formación de las nociones filosóficas de *persona* e *hipóstasis* basadas en las primeras discusiones teológicas acerca del dogma de la Santísima Trinidad, gracias a las cuales se “ha adquirido algo esencial no sólo para comprender la revelación de Dios en tres personas sino también el ser humano y, en una palabra, lo real de las cosas”⁶⁴⁹. Sin poder detenernos en esta larga exégesis, nos interesa destacar cómo desde esa *imago Trinitatis* Stein interpreta la naturaleza del hombre, esto es, su esencia, su quiddidad, como una realidad personal que posee un cuerpo, un alma y un espíritu conformados y subsumidos en una unidad subsistente aunque también tripartita como su molde trinitario lo inspira. La semejanza divina, tema arduo de suyo para ser conceptualizado en formato filosófico, supone en la interpretación steinniana una participación directa del hombre en la naturaleza del Dios Trinitario “porque el todo compuesto de forma y de materia - alma y cuerpo según el modo aristotélico-tomista de explicar la sustancia de los seres vivos -, que subsiste por sí mismo (la *ousía*) es, en cuanto subsistente por sí mismo, la imagen del ente original, es decir, del Padre; en cuanto totalidad llena de sentido y de fuerza, es la imagen de la Divinidad Trinitaria entera”⁶⁵⁰.

También la vida espiritual del hombre debe ser considerada como una vida trinitaria. En cuanto espíritu⁶⁵¹, el hombre sale de sí abriéndose al mundo pero sin perder nada de ese sí mismo, aunque ‘exhale’ de continuo su esencia en la plenitud de su vida personal y espiritual. De igual modo el alma - centro de la persona humana al cual, habiéndose compenetrado de la antropología teresiana, no podía dejar de calificar como ‘lugar’ y ‘castillo del alma’⁶⁵², “aquel lugar donde (la persona) está consigo misma”⁶⁵³ -, en cuanto espíritu, se eleva por encima de sí misma porque lo humano es siempre una tensión entre el reino del espíritu y el de la

⁶⁴⁸ *SFSE*, p.371.

⁶⁴⁹ *Ibid.*

⁶⁵⁰ *SFSE*, p.461.

⁶⁵¹ Sobre la esencia del espíritu es importante esta aclaración de la misma Stein que anticipa la cualidad del perderse para ganarse, propia de la actitud del místico: “Hemos concebido al ser divino como espiritual. Y si hemos considerado la persona en cuanto soporte de una naturaleza *dotada de razón*, su naturaleza espiritual aparece entonces expresada también, porque *espíritu* y *razón* parecen convenir uno al otro inseparablemente. (...) Hemos designado lo espiritual como lo no espacial y lo no material; como lo que posee una interioridad en un sentido completamente no espacial y permanente *en sí*, cuando sale completamente de sí mismo. Este *salir de sí* le es de nuevo esencial: es la *pérdida total de sí*, no que no posea ningún *él* sino que da enteramente su *él* sin perderlo, y en este don se revela totalmente, por oposición a la naturaleza escondida del alma”. *SFSE*, p.376.

⁶⁵² Cfr. *SFSE*, pp.386-389.

⁶⁵³ STEIN, E.: *Introducción a la filosofía*. (*Einführung*, p.158).

materia, un estar condicionado por lo que le es superior (Dios) y también por lo que le es inferior (su corporalidad, sus pasiones, sus instintos, etc.). Pero Dios es amor y la máxima participación humana en la divinidad proviene del amor de que es capaz la persona, amor que comienza con el amor a sí mismo y que se despliega en el amante, el amado y el amor mismo; sin embargo, para amarse debe conocerse. Amor y conocimiento son uno, porque ambos están en el espíritu, y son tres porque son diferentes entre sí y se relacionan el uno con el otro en el mismo espíritu. Completando esta imagen Trinitaria del hombre cuya procesión interior de amor y conocimiento hace de base al conocimiento antropológico y a su posterior derivación en el conocimiento místico, Stein propone su propia síntesis inspirada en el *De Trinitate* agustiniano:

“El conocimiento de sí ha nacido del espíritu igual que el Hijo es nacido del Padre. Él es conocible por sí mismo antes de conocerse, adquiere el conocimiento por medio de la búsqueda. (...) El deseo de encontrarlo parte de la voluntad y también del amor; en efecto, este deseo se hace amor cuando el objeto deseado es encontrado. Así el conocimiento es engendrado por el amor; en cuanto al amor mismo, no es engendrado. El Verbo que es engendrado del espíritu por el amor es el *conocimiento amado*. Cuando el espíritu se ama y se conoce, el Verbo se agrega a él por el amor. El Amor está en el Verbo, el Verbo está en el Amor y los dos están en aquel que ama y que habla. Así el espíritu con el conocimiento y el amor de sí es una imagen de la Trinidad”⁶⁵⁴.

8.3.2. Claridad y oscuridad de lo humano

Tras la iluminación que la teología le presta a la hermenéutica steiniana, asoma inevitablemente la veta fenomenológica de nuestra autora, que no puede descuidar lo que su propio camino interior le dicta así como tampoco los imperativos teóricos de su tiempo con sus consecuentes necesidades de clarificación para una praxis adecuada. Es así que la dialéctica claridad-oscuridad, conciencia-inconsciente, que se venía labrando subrepticamente en la cultura europea desde la misma filosofía de Schelling hasta culminar en la psicología de Freud - aunque, por cierto, su antecedente remoto fuera el bíblico dúo conceptual ‘luz-tinieblas’ -, ya no puede ser dejada a un lado por una conciencia filosófica responsable y comprometida. Leamos, pues, cómo la dialéctica aludida pasa a formar parte de lo nuclear de su meditación antropológica, arrojando sobre ella su peculiar impronta:

⁶⁵⁴ SFSE, p.462.

“La persona humana lleva y abarca *su* cuerpo y *su* alma, pero es al mismo tiempo llevada y abarcada por ellos. Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante pero nutrida por una materia que no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente. Ya hemos conocido sus tinieblas: el espíritu conoce por su propia luz interior su vida presente y en gran parte lo que ha sido antes su vida presente, pero el pasado comporta lagunas y el porvenir no puede ser previsto. (...) Toda la vida consciente no abarca *mi* ser; se parece a una superficie iluminada por encima de una profundidad sombría, que se manifiesta a través de esta superficie. Si queremos comprender el ser persona humano, debemos hablar de penetrar en esta profundidad sombría”⁶⁵⁵.

Esta distancia entre la conciencia y lo que no es conciencia - llamativamente no usa nunca el término inconsciente, aunque lo insinúe - muestra a las claras la influencia que el psicoanálisis y la psicología profunda⁶⁵⁶ habían ejercido en el ánimo de Edith Stein, pero también es de destacar su cuidadoso criterio para rescatar siempre las perlas verdaderas de entre el terreno cenagoso. Justamente a esta segunda imagen del hombre que labra el psicoanálisis y que va inficionando la cultura de su tiempo se refería al hablar de la segunda idea antropológica dominante. Desde ésta se demuestra, en consonancia con el texto anterior escrito años después, que “nos hallamos precisamente ante una mera *superficie*, debajo de la cual se esconde una *profundidad*, y que en esta profundidad actúan oscuras fuerzas. (...) Las fuerzas profundas no se han hecho visibles para todos hasta la llegada de la guerra y las convulsiones de la posguerra. La razón, la humanidad y la cultura han revelado una y otra vez una estremecedora impotencia. Así es como una imagen del hombre distinta ha ido ocupando el lugar de la humanista”⁶⁵⁷. Si bien no existe un criterio común en este terreno, sí se puede señalar un punto que los unifica a todos: lo esencial, lo activo y determinante en el hombre no es la vida de la superficie, de la conciencia vertida en pensamientos y voliciones, sino estas profundidades - la vida del inconsciente - que pasan inadvertidas a la mirada ingenua pero que van fraguando aquélla.

Cuando el psicoanálisis recién comenzaba a mostrar sus efectos, la lucidez de Edith Stein ya encendía su luz de advertencia, tanto para las consecuencias teóricas cuanto para las vitales: si la superficie es *sólo* reverberación de lo que pasa en las profundidades, donde operan las verdaderas fuerzas instintivas que dominan

⁶⁵⁵ *SFSE*, p.380.

⁶⁵⁶ Vale recordar que Stein había estudiado psicología en la Universidad de Breslau, antes de ser alumna de Husserl en Göttingen. Cfr. RIEGO, I.: *Edith Stein*. p.29.

⁶⁵⁷ *EPH*, p.8.

a la persona, resulta casi imposible concebir desde esta realidad caótica la unidad del ser personal, tema que es recogido de Tomás de Aquino ocupando el centro del interés steinniano por aparecer colapsado tras los sucesivos desgarros que la racionalidad moderna produjera en aquella elaborada *unio substantialis*. ¿Cómo sostener la unidad espiritual del hombre si se destrona la otrora claridad del intelecto y la voluntad como asientos de la libertad humana y, por ende, de su capacidad de autonomía y autocontrol? Las consecuencias de una antropología y una pedagogía con asiento en el psicoanálisis estaban siendo ya devastadoras entre los jóvenes, asegura nuestra autora, toda vez que la hipervaloración de los instintos implicaba ‘darles un correlato práctico’ inmediato, esto es, satisfacerlos en plenitud. Por fin, si el psicoanálisis se convierte en el único medio de interpretación de los problemas del hombre “existe el gran peligro de seccionar el vínculo vivo entre las almas, que es condición de toda intervención pedagógica, e incluso de toda autentica comprensión”⁶⁵⁸.

Como buena discípula de Husserl y san Agustín, Stein sabía que la vía correcta para comprender lo humano pasaba por la interioridad, por esa vida del yo cuya conciencia acompaña inexorablemente al conocimiento de sí. El yo es consciente de sí mismo y su sentido más original es el retorno sobre sí propio de la vida espiritual que lo constituye en una existencia-para-sí (la conciencia) que, por tanto, se posee a sí misma. Pero esta posesión de sí que confiere el conocimiento se va adquiriendo poco a poco pues la oscuridad del alma se va iluminando en una *tarea* que constituye la vida entera del hombre. La conciencia original del yo está siempre presente sin previa deliberación, pero puede convertirse en *actividad conocedora libre* toda vez que “la orientación atenta de la mirada es el primer paso que conduce al conocimiento, en el sentido estricto y particular del término, a la asimilación intelectual que establece *lo que le es conocido*”⁶⁵⁹. Stein confiaba en que la claridad que supone la conciencia la capacita para iluminar las profundidades que el hombre encierra en su interior, sin embargo sabía que siempre hay un ‘no del todo’, un fondo de suyo inaccesible y opaco pero que forma parte inescindible del yo humano, un yo que distingue del alma y que la habita, mas su separabilidad es de índole conceptual. He aquí un texto iluminador al respecto:

“Hacemos la experiencia de nuestras emociones y de nuestras acciones vitales como si surgieran de una profundidad más o menos grande. El fondo oscuro de donde se eleva toda vida espiritual humana (el alma) se presenta a la luz de la conciencia en la vida del yo, sin que llegue a ser transparente, a pesar de todo. Así

⁶⁵⁸ EPH, p.11.

⁶⁵⁹ SFSE, pp.444-445.

la vida del yo aparece como una vida anímica y al mismo tiempo, por la salida de ella misma y la ascensión a la luz, la vida se revela como una vida espiritual. Ella 'se' extiende a partir del *Yo puro* puntual alrededor del espacio del alma, el yo la abarca, sin poder elevarlo todo entero a la luz, y no lo llena pero puede penetrarlo. El Yo y el alma no están yuxtapuestos: el uno no es separable de la otra. Un yo personal forma parte del alma humana; este yo habita en ella, la abraza, y en su vida, su ser se hace presente, vivo y consciente. El yo humano es tal que su vida surge de la profundidad oscura de un alma"⁶⁶⁰.

Pero estas profundidades y estos abismos de la existencia humana no eran desconocidos por la antropología cristiana; también hemos mostrado que la gran corriente subterránea que gestaron los místicos cristianos estaba impregnada de estas categorías. Antes de la caída el hombre *era* originalmente bueno y estaba libremente inclinado al bien - nos recuerda Stein haciendo hermenéutica bíblica - mas tras ella los instintos se rebelaron contra el espíritu, el entendimiento se oscureció y la voluntad se debilitó, resultando de ello la transmisión de esta naturaleza corrompida a todo el género humano. Por eso la vida del hombre es lucha constante contra las fuerzas invisibles que habitan su profundidad porque la luz de la razón todavía está encendida y su libertad activa. Si se abandona la lucha adviene el caos que, una vez aposentado en el sujeto, hace peligrar la unidad de la persona tornándola por momentos invisible, por momentos fragmentada; sin embargo y a pesar de todo, la unidad *existe* puesto que cada alma es una, creada por Dios, amada por Él y llamada a la inmortalidad; pero las solas fuerzas humanas no bastan, es necesario implorar la vida de la gracia y conservarla. Una vez más Stein pone en evidencia que ni la autosuficiencia racionalista que proclama el idealismo ni el abandono a la vida instintiva que parece deducirse del psicoanálisis, se ajustan a la idea del hombre como persona forjada por la espiritualidad y la filosofía cristianas; sólo desde la conciencia de la fragilidad que nos constituye unida al vocativo menesteroso sintetizado en el 'ayúdame Dios, que solo no puedo' se puede pensar la verdad de lo humano. La luz natural de la razón la ilumina pero sólo la luz de la gracia la fortalece, haciendo volver al *homo humanus*, a lo que es, *humus, humilis humus*. Y concluye:

"El hombre no tiene poder alguno sobre las fuerzas profundas, y no puede encontrar por sí solo el camino que conduce a las alturas. Con todo, hay un camino preparado para él. Dios mismo se ha hecho hombre para sanar su naturaleza y devolverle la elevación sobre lo meramente natural que le ha sido asignado desde toda la eternidad. El hijo del eterno Padre se ha convertido en la nueva cabeza del género humano. Cuantos se unen a él en la unidad del cuerpo místico participan de

⁶⁶⁰ SFSE, p.444.

su filiación divina, que salta hasta la vida eterna y al mismo tiempo sana las fragilidades de la naturaleza caída”⁶⁶¹.

Atenta a lo claroscuro que la comprensión de lo humano supone en todas sus manifestaciones, evidencia en nuestra pensadora un intento profundo por fundir en una visión unitaria y transparente los abundantes aportes de verdad que la psicología, la filosofía, la mística y la teología le brindaban, tomando como eje vertebrador la prioridad de una antropología cristiana que asumiera como desafío tanto los complejos estratos de su estructura psíquica y espiritual cuanto los específicos de la condición moral y religiosa que traspasa la vida de la persona.

8.3.3. Una finitud radical con vocación de eternidad

Naturaleza caída, finitud, abismo, oscura profundidad, es la terminología antropológica de que se sirve nuestra pensadora para mentar el costado más frágil de lo humano que marcaba con fuerza el ambiente intelectual de aquellos días signados por el pensamiento de Martin Heidegger, filosofía que había impactado a Stein al punto de llamarla ‘la metafísica de nuestros días en su forma más impresionante’⁶⁶². Destinado a preguntarse por el ser desde la pregunta por su propia existencia instalada en la angustia que la finitud le provoca, el hombre descubre su ‘ser arrojado’ y su constitutivo ‘ser para la muerte’, viene de la nada y la nada es su destino. Contrariamente a lo que la visión psicoanalítica pensaba, “la vida profunda es para Heidegger una vida según el espíritu. El hombre es libre, en el sentido de que puede y debe decidirse por su ser verdadero. Pero no le ha sido señalado ningún otro fin que ser él mismo y perseverar en la nada de su ser”. Y se pregunta seguidamente Edith Stein: “Ahora bien, ¿cómo podría entregarse a tan triste tarea, y quién podría dedicarse a ella con buena conciencia? Pues ¿estaría seguro de que la otra persona tendría la capacidad de mirar cara a cara a esa existencia y a la nada, y de que no preferiría más bien volver al mundo, o incluso huir de la existencia para refugiarse en la nada?”⁶⁶³

A Heidegger, quien denunció a viva voz el nihilismo anticipado por Nietzsche así como el triste derrotero de una humanidad signada por las poderosas estructuras del pensar técnico - motores silenciosos que horadaban hacía ya tiempo el camino de la verdad -, le faltó mostrar con claridad y sin rodeos el contrapunto

⁶⁶¹ *EPH*, p.18.

⁶⁶² Cfr. *EPH*, p.11.

⁶⁶³ *EPH*, p.13.

del sentido de lo humano, esto es, que el abismo de la nada no era el destino final del hombre y que, habiendo afirmado de mil maneras que “el espíritu es el destino y el destino es espíritu”⁶⁶⁴, debió animarse a dar el salto necesario para decir que el fundamento del espíritu residía en el Dios del amor, dador de todo sentido, y no sólo en el ser del pensar en cuyo despejo habita ciertamente el hombre. Sólo una metafísica positiva, que se afincara sólidamente en la relación Dios-hombre dando respuestas adecuadas a la nada, podía superar el embrujo del nihilismo metafísico y pedagógico que todo lo infectaba. Ello no obsta - pensaba Stein - a que el cristiano deba tener una actitud crítica ante el mundo y despertar desde su formato de ser-en-el-mundo a su existencia auténtica, como la filosofía heideggeriana lo exhortaba. “La llamada a atenerse al verdadero ser, que con tanta radicalidad se nos formula desde la metafísica de Heidegger, es una llamada del cristianismo más originario: es un eco de aquel ‘convertíos’, ‘*metanóete*’, con que el Bautista invitaba a preparar los caminos del Señor”⁶⁶⁵. Como venimos diciendo desde el comienzo, Heidegger tradujo filosóficamente el mensaje cristiano pero al no blanquear su origen y al tergiversar su *télos* terminó obligadamente deslizándose en el plano descendente del nihilismo, y deslizando por la misma pendiente a cuantos lo siguieron y lo siguen.

Por cierto que a nuestra pensadora no le era indiferente el planteo de la finitud radical ni la tragedia del hombre contemporáneo que parecía instalarse definitivamente ante ella. La misma Stein empatizaba con este sentimiento insoslayable, que describía diciendo: “Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me lo represento, es un ser vano; yo no existo por mí mismo, y por mí mismo nada soy; me encuentro a cada instante ante la nada, y se me debe hacer el don del ser momento tras momento”⁶⁶⁶. Pero ni la nada ni el nihilismo son la verdad del hombre sino la plenitud del ser: “Y sin embargo este ser vano es un ser y por eso yo toco a cada instante la plenitud del ser. (...) (El yo) retrocede con horror ante la nada y no exige solamente una continuación sin fin de su ser, sino también una posesión plena del ser: de un ser que podría abrazar todo su contenido en un presente sin cambio, en lugar de ver constantemente desaparecer lo que acaba de llegar a la vida”⁶⁶⁷. Cuando el hombre descubre esta plenitud de ser en lugar de la nada, cuando toma conciencia de que en su interior habita la verdad - análogo en alguna medida al descubrir la verdad que el *Dasein* hace patente por ser él el ‘pastor del ser’, que Heidegger propusiera bajo el mismo influjo indudable de la filosofía

⁶⁶⁴ HEIDEGGER, M.: *Schelling y la libertad humana*. op.cit., p.2.

⁶⁶⁵ *EPH*, p.19.

⁶⁶⁶ *SFSE*, p.72.

⁶⁶⁷ *Ibid.*

agustiniana -, descubre que tras la verdad de su existencia como finitud radical se halla el ser eterno, la verdadera vocación a que está llamado. “Ésta es la verdad - afirma Stein - que se encuentra cuando se llega hasta el fondo en el propio interior. Cuando el alma se conoce a sí misma, reconoce a Dios dentro de ella. Y conocer *qué* es y lo que hay *en ella* sólo es posible por la luz divina”⁶⁶⁸. Su deuda con Agustín de Hipona⁶⁶⁹ y con Teresa de Ávila se torna incuestionable.

Como resulta evidente, esta experiencia steinniana de Dios en tanto habitante del ‘castillo del alma’ no queda en la mera vivencia sino que es vertida en su propia hermenéutica antropológica: penetrar a fondo en la cuestión del hombre obliga a buscar el ‘fundamento eterno del ser finito’ pues sólo así encontrará el hombre un sentido a su existencia. Inversamente a lo resultante de la analítica heideggeriana “el análisis de la ontología humana (en Edith Stein) fuerza al investigador a no dejar en suspenso al hombre, a no despertar en él el sentimiento de ‘arrojado’, sin saber por quién ni para qué”⁶⁷⁰. El hombre no es un ser arrojado a la existencia temporal sino un ser acogido en el seno del Ser eterno que Stein no duda en identificar con el supremo ser personal, el Dios Trinitario de la revelación que, a su vez, le sirve de soporte a toda su metafísica. Pero del misterioso juego entre la libertad y la gracia dependerá que el hombre escuche su vocación de eternidad y responda a este llamado con su vida entera. Mientras que Heidegger había hablado de la vocación como una invocación del “*Da-sein* (que) voca en la conciencia a sí mismo”⁶⁷¹, Stein, como era de esperar, partirá de una definición de vocación signada desde el ‘Quién’ que llama al hombre a su más profundo sí mismo:

“¿Qué significa *ser llamado*? Debe haberse manifestado una *llamada de alguien a alguien para algo*, y *de un modo perceptible*. (...) En la naturaleza del ser humano se encuentra pretrazada su vocación y su vocación profesional, es decir, la actividad y la creatividad para la cual está configurado; el camino de la vida hace madurar a cada uno esa vocación y la hace comprensible claramente a los otros

⁶⁶⁸ EPH, p.20.

⁶⁶⁹ “Y ciertamente, Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana, ¿qué podría haber oculto en mí, aunque yo no te lo quisiera confesar? Lo que haría sería esconderme a ti de mí, no a mí de ti. (...) Así, pues, mi confesión en tu presencia, Dios mío, se hace callada y no calladamente: calla en cuanto al ruido, clama en cuanto al afecto. Porque ni siquiera una palabra de bien puedo decir a los hombres si antes no la oyes tú de mí, ni tú podrías oír algo tal de mí si antes no me lo hubieras dicho tú a mí”. SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, X, 2.

⁶⁷⁰ GARCÍA ROJO, E.: *Edith Stein. Existencia y pensamiento*. Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1998. p.115.

⁶⁷¹ HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*. § 57. “La vocación con que caracterizamos la conciencia es la invocación (...) del ‘mismo’ a su ‘poder ser sí mismo’ y con ello un prevocar al ser-ahí a sus posibilidades. (...) Voca ‘algo’, sin que se lo espere y hasta contra la propia voluntad. Por otra parte no viene la vocación, sin duda alguna, de otro que sea conmigo en el mundo. La vocación viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí”.

seres humanos (...). Sin embargo, la naturaleza del ser humano y su itinerario vital no son ningún regalo y ningún juego del azar, sino - mirados con los ojos de la fe - obra de Dios. Y así, en última instancia, es Dios mismo el que llama. Él es quien llama a todo ser humano para algo a lo que cada cual está llamado, a cada ser humano individual para algo a lo que está llamado de forma completamente personal, y además a hombre y mujer como tales para algo particular⁶⁷².

La vocación es un tema antropológico clave en Edith Stein; éste le sirve para comprender el sentido y la misión del ser humano como hijo de Dios e *imago Trinitatis*, pues él lleva inscrita su vocación en su propia naturaleza creada, vocación que debe primero descubrir y luego desarrollar en respuesta al Dios que lo voca. Tanto la vocación genérica (a ser humano) cuanto la específica (a ser varón o mujer) y la personal (a ser uno mismo) atienden al desarrollo del verdadero ser del hombre que es tal cuando llega a ser lo que Dios le prescribe, para lo cual es necesario conocer su plan divino. Stein no concibe un desarrollo vocacional pleno al margen de la cosmovisión cristiana y sus razones se resumen en esta convicción ya citada: “El hombre es sólo por Dios, y es *lo que es por Dios*”⁶⁷³. Si bien no es posible elegir la propia naturaleza - en tanto dada y creada por Dios - sí es posible ignorarla, negarle nuestro asentimiento, negando al mismo tiempo a su Creador⁶⁷⁴. Pero en esta negación el hombre se niega a sí mismo abortando así sus posibilidades de plenitud que sólo se dan insertando su vida en la vocación originaria y fundante: “Esto significa al mismo tiempo que el pleno desarrollo de la vocación (o ideal de perfección) no puede concebirse sólo como un objetivo terreno

⁶⁷² STEIN, E.: “Vocación profesional del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y el orden de la gracia”. In *La mujer*. Ed. Palabra. Madrid, 1999. pp.46-47. Sin podernos detener en la vocaciones específicas de cada sexo, es de destacar el avance que significó para una antropología diferencial de género las largas y magníficas reflexiones que Stein dedicara al tema de la mujer en una Europa signada por una ideología masculinizante y poco atenta a las demandas de clarificación que la nueva inserción femenina en los espacios del trabajo y la cultura requería. Reiterando lo que hemos dicho en nuestro *Edith Stein*, ella concebía así el ideal de mujer: “Pertrecharse de lo eterno, siguiendo el orden de la Gracia y sin rescindir del puesto en el frente de batalla, era la misión de una auténtica formación de la mujer, ya que su naturaleza está signada por la entrega amorosa de toda su persona y, en consecuencia, la urgencia hacia lo concreto humano y personal será su sello indeleble” (p.81). Merece citarse, entre tantas, esta opinión de Stein sobre la especificidad de la mujer: “La posición de la mujer es personal; esto tiene un sentido múltiple. Ante todo, ella participa gustosamente con toda su persona en lo que hace. Luego, tiene interés por la persona viva, concreta, y desde luego tanto por la persona propia como por personas ajenas y ocasiones personales. Por la sumisión a un territorio técnico, el hombre experimenta fácilmente un desarrollo unidireccional. En la mujer vive una tendencia natural a la totalidad y a la armonía, y esto nuevamente en una doble dirección: ella desearía alcanzar la condición de ser humano total, convertirse en un ser humano desarrollado en plenitud y en extensión, y también quisiera ayudar a otros a serlo y, en todo caso, allí donde tiene que tratar con personas humanas, hacerse cargo de toda su humanidad”. STEIN, E.: “Valor específico de la mujer para la vida del pueblo”. In *La mujer*, pp.318-319.

⁶⁷³ *EPH*, pp.15-16.

⁶⁷⁴ Cfr. *SFSE*, pp.387-338.

(vocación natural), sino que en la concepción cristiana se trata de un objetivo trascendente: la unión con Dios (vocación sobrenatural)”⁶⁷⁵.

Desde su conversión definitiva a la religión católica (1921) hasta su decisión vocacional e ingreso a la vida consagrada (1933) el perfil místico de Edith Stein se iba evidenciando con claridad no sólo en sus elecciones vitales sino también en sus escritos, cada vez más cercanos a la fusión total de la verdad religiosa con la verdad filosófica, de modo que la conflictiva dupla fe-razón se alojaba pacífica y naturalmente en su espíritu, como quien se abandona a esa verdad que se espera desde siempre. La unión del hombre con Dios era una expectativa real que debía entrar necesariamente en sus cuidadosos desarrollos conceptuales. El hombre, por su espiritualidad y libertad inexorables, puede determinarse a hacer de su propia interioridad una *morada de Dios*, pues, si bien decimos que Él es ‘acogido’ en el interior del alma esto significa más bien que sólo si el hombre se abre en un acto libre a Su presencia es posible la unión. También éste es un acto vocacional puro inscripto en la naturaleza humana porque el alma individual tiene como destino la vida eterna y la fe enseña que Dios quiere ofrecerle esa vida. “La vocación de la unión con Dios es una vocación de la vida eterna”⁶⁷⁶.

Pero la mayoría de las veces los hombres no ‘ven’ esta vocación, no perciben lo más original y lo más interior que hay en ellos, oscurecidos por la influencia del mundo que los rodea y el peso infinito de la finitud. Y como toda vocación, que de suyo cuesta descubrirla y hacerla operante en uno, esa vocación de eternidad, que atiende a consumir - de *cum summus*, con suma, llevar algo a su plenitud - la imagen de Dios en cada hombre, se da de ‘una manera completamente personal’. Es que el *nombre propio* de cada persona es el *nombre nuevo* con que el Creador nos convoca a nuestra posibilidad más personal. “Cada alma individual - afirma Stein - ha salido de las manos de Dios y lleva una impronta particular. Y cuando se dice en la revelación de Juan⁶⁷⁷: ‘Al vencedor yo le daré (...) una piedrecilla blanca y sobre esta piedrecilla estará grabado un nuevo nombre que nadie conoce sino el que la recibe’, ¿este nombre no debería ser un nombre propio en el sentido pleno del término, que expresa la esencia más interior de aquel que lo recibe y le revela el misterio de su ser escondido en Dios?”⁶⁷⁸

Entre la finitud radical y la vocación de eternidad no hay fisuras ni abismos, sólo hay que estar atentos al nombre nuevo que se recibe en gracia pero que se adopta en libertad.

⁶⁷⁵ STUBBEMANN, C.M.: op. cit., p.178.

⁶⁷⁶ SFSE, p.518.

⁶⁷⁷ Ap 2, 17.

⁶⁷⁸ SFSE, p.519.

8.4. El conocimiento místico, ciencia de la cruz

8.4.1. La experiencia personal de la presencia

Si cabe usar el término 'conversión' en las categorías de la filosofía contemporánea y si ese término aún se encarna en un nombre propio, ese nombre es el de Edith Stein, judía, atea y conversa católica, cuyo nombre nuevo venía grabado en la piedrecilla blanca del torrente de su vida. El ingreso de su nombre al libro de la fe significó una posibilidad única en sus días: mientras que los intelectuales nacidos en la fe o los indiferentes a ella ya venían instalados en un cierto espacio dado de la cultura y de la producción discursiva, ella tenía la ventaja de la madura virginidad ante el desafío de lo totalmente nuevo: aprender a transitar los caminos del vivir y el pensar bajo la impronta de la fe a la edad de treinta años⁶⁷⁹. Conversión y vocación mística fueron una y la misma cosa en Stein. Si la fenomenología y el tomismo le aportaron los sólidos cimientos de una filosofía con asiento en la verdad develada y revelada, el camino de la mística le prometía la experiencia de esa verdad con sede en el amor que el Dios-persona le ofrecía. Vida y obra parecían incardinarse en un único camino ascensional en donde teoría y experiencia, razón y fe, filosofía y mística se daban la mano, aunque de ningún modo habríamos de suponer que caminar en ese umbral delicioso estuviera exento de dificultades y oscuridad, como lo muestran estas palabras de 1936 siendo ya carmelita descalza: "Desde hace unas semanas he vuelto al trabajo filosófico, y me encuentro ante una gran tarea, para la cual me falta mucho, muchísimo de lo que sería necesario. Si no confiara en que Dios bendice la obediencia, y en que el Señor puede hacer también algo por medio de un instrumento muy frágil e inútil cuando a Él le agrada, tendría que abandonar el empeño"⁶⁸⁰.

Tras culminar en 1936 *Ser finito y ser eterno*, su gran obra filosófica de conciliación, comienza su etapa de escritos espirituales con predominio de la mística: *El castillo del alma* (1936, pensado como apéndice de aquél), *La oración de la Iglesia* (1937), *Los caminos del conocimiento de Dios* (1940-1941) y *Ciencia de la Cruz* (1941-1942). Antes de esta fecha le precedieron tan sólo *El misterio de la Navidad* (1931) e *Isabel de Hungría* (1931). De entre ellos nos interesa destacar en primer lugar las reflexiones vertidas en *Los caminos...*, obra dedicada a analizar la

⁶⁷⁹ Hemos narrado el misterio de su conversión en *Edith Stein*, pp.50-60.

⁶⁸⁰ STEIN, E.: *Selección epistolar*. Carta del 23-6-1935. pp.97-98.

obra de Dionisio Areopagita quien, como recordaremos, había puesto los pilares de la teología mística unido de la revelación cristiana y la filosofía griega. Si bien Stein conocía sólidamente las doctrinas de san Agustín y santo Tomás respecto al misterio de la fe que permite el conocimiento de Dios, no había incursionado propiamente por la larga historia de la teología mística que iniciara formalmente el Areopagita. Su comentario comienza críticamente: “Quizás fuese mejor sustituir el calificativo ‘teología mística’ por ‘revelación secreta’. Dios solamente es reconocido en lo que se revela, y los espíritus, a los que se revela, transmiten la revelación. Conocimiento y anuncio se exigen mutuamente. Cuanto más elevado es el conocimiento, tanto más oscuro y misterioso resulta, y menos posibilidad hay de plasmarlo en palabras. La ascensión hacia Dios es una ascensión a la oscuridad y al silencio. Al pie de la montaña es posible, todavía, expresarse en lenguaje inteligible”⁶⁸¹.

Empero, se pregunta Stein, ¿en qué se apoya este supuesto conocimiento de Dios? Siguiendo al Areopagita, dirá que son tres las fuentes posibles: el conocimiento natural de Dios, la fe y la experiencia sobrenatural de Dios como acceso extraordinario a Él. Mientras que el primero se fundaría en la razón natural y la intuición en sentido amplio - siendo su contenido las pruebas de la existencia de Dios y la doctrina sobre el ser de Dios y sus atributos - y la segunda, la fe, puede merecer el rango de conocimiento en tanto otorgue la posesión de la verdad revelada, la tercera vía es la única que parte de una experiencia directa de Dios, esto es una experiencia mística. La fe misma, como aceptación de la palabra revelada, reenvía a algo diverso que es la certeza en el anuncio de esa palabra como inspirada por Dios y revelada a los profetas. Mas aquí viene la inevitable pregunta de la filósofa Stein por la certeza de este conocimiento sobrenatural, inspirado y revelado a la vez: “¿Qué da al profeta la seguridad de que está ante Dios? El ver con los ojos o la fuerza imaginativa no son suficientes para ello. Todo esto puede faltar, y, sin embargo, puede darse la certeza interior de que es Dios quien habla. Esta seguridad se apoyaría en el sentimiento de que Dios está presente; se siente tocado por él en lo más profundo. A esto es a lo que, en sentido propio, denominamos experiencia de Dios. Es el núcleo de toda vivencia mística: el encuentro con Dios de persona a persona”⁶⁸².

⁶⁸¹ STEIN, E.: *Los caminos del conocimiento de Dios. La ‘teología simbólica’ del Areopagita y sus supuestos prácticos*. In *Escritos espirituales*. Ed. BAC. Madrid 1999. p.79. Con la expresión ‘al pie de la montaña’ el Areopagita aludía al sentido místico de la subida tomada de *Ex 19* cuando Moisés sube al monte de Dios.

⁶⁸² *Ibid.*, p.101.

Luego de haber pasado inevitablemente por los dos primeros grados, es éste el grado de conocimiento divino, 'el encuentro con Dios de persona a persona', que conmueve a Edith Stein en la última etapa de su vida y que ella encarna vivamente. A diferencia del conocimiento natural de la divinidad, en éste la verdad divina rompe cualquier coherencia - de ahí las alocuciones, las apariciones, los éxtasis - mostrando que Dios se ha hecho presente. De ahí el sentimiento y la certeza de dicha presencia. Éste es el núcleo de toda experiencia mística, aunque sólo su grado inferior pues aún debe trepar a la cima de la 'contemplación infusa', donde la unión con Dios es permanente. Aquí la autodonación y la autorevelación de Dios al alma suponen un intenso y profundo conocimiento de la realidad divina que exige a la voluntad su rendición total⁶⁸³.

Ya sabemos que el conocimiento místico aúna lo vivido con lo sabido de la divinidad, la experiencia con la fe como modo específico del saber de Dios; también sabemos que "el conocimiento místico es totalmente diferente del conceptual y del conocimiento imaginativo, que viene a través de los sentidos. Pertenece a una nivel diferente de conciencia; y por esta razón es inefable y nunca se puede describir o hablar adecuadamente de él"⁶⁸⁴. Pero la fenomenóloga que hay en Stein se esforzará en clarificar lo más que pueda esta experiencia, por ahora contándola un poco desde fuera, como quien sólo elabora una hermenéutica crítica del fenómeno místico. Es por esta razón que en esta obra ella pone el acento en el recurso a lo simbólico como medio expresivo específico del acontecimiento único e inefable de la presencia gratuita del *Deus absconditus* a un alma, tratando a partir de allí de elaborar sus propias conclusiones. Inmersa en esa oscuridad que oculta todo razonamiento, la teología mística es parca en palabras y prolífica en símbolos porque, recordemos, elige siempre la vía negativa⁶⁸⁵, esto es, el decir ante Dios despojando conceptualmente pero pleno de su presencia y su misterio. "La Sagrada Escritura - recuerda Stein - está llena de tales imágenes atrevidas, que pueden ocasionar escándalo a los profanos. Pero quien se permita contemplar la hermosura allí encubierta, la hallará plena de luz divina reveladora. Esto es

⁶⁸³ Cfr. *ibid.*, pp.103-104.

⁶⁸⁴ JOHNSTON, W.: *El ojo interior del amor*. op. cit., p.35.

⁶⁸⁵ Merece citarse al respecto esta excelente explicación de Stein: "La teología positiva se apoya en la correspondencia de ser entre creador y criatura - la *analogia entis* - tal y como lo expresó santo Tomás en referencia a Aristóteles; la negativa se basa en el hecho de que junto a la *similitudo* se da una *maior dissimilitudo*, como también santo Tomás una y otra vez acentúa. Ambas desembocan en la cima de la teología mística, en la que Dios mismo desvela su misterio, dejando entrever al mismo tiempo la impenetrabilidad del mismo". *Caminos del conocimiento de Dios*, p.82.

justamente la meta del lenguaje simbólico: ocultar lo santo a la mirada profana de la muchedumbre, y descubrirlo a aquellos que aspiran a la santidad”⁶⁸⁶.

Si la teología mística acude a la ‘hermosura’ de signos e imágenes ello es porque el concepto no le sirve para designar casi nada ante la simple ‘revelación misteriosa’ de Dios. Pero cuando se traspone el discurso y el encuentro personal con Dios se hace experiencia vivida y no mediatizada por símbolos ni ideas, sólo entonces se está ante la plena revelación, la automanifestación silenciosa de Dios y éste es el grado máximo del conocimiento divino, sólo posibilitado porque Dios mismo se aproxima al hombre. Él quiere dejarse encontrar por quienes lo buscan, y lo es sobre todo mediante la palabra. Él quiere que la fe sea un don que debe ser aceptado y en cuyo sí se encuentren la libertad humana con la divina. Por eso la palabra de Dios suena a palabra muerta a quien no la acoge como tal y, por idéntica razón, es comprensible que Dios permanezca ‘escondido’ ante quien, por mil motivos, no acepta ser invitado a su búsqueda. Cuando nos rendimos al encuentro personal con su presencia, advertimos que Dios mismo, al manifestarse presencialmente al hombre, es el ‘teólogo originario’, magnífica afirmación con que Stein concluye sus *Caminos del conocimiento de Dios*:

“Todo hablar sobre Dios presupone que Dios hable. Su lenguaje más propio, ante el cual la lengua humana debe callar, no se ajusta a las palabras humanas ni a ningún lenguaje figurado. Aferra a quien va dirigido y exige como condición para su aceptación la entrega personal. Un tal apresar lleva por norma la demanda a ser teólogos. Dios quiere que, aquellos a los que habla en la cima de la montaña, transmitan sus mensajes a los de abajo. Y así se permite hablarnos a través de ellos, e incluso sin su mediación, con palabras humanas e imágenes comprensibles. (...) Él habla a los otros como teólogo simbólico - a través de la naturaleza, por la experiencia interna, y por sus huellas en la existencia humana y en el acontecer del mundo -, y permite con ello entender el lenguaje de los teólogos. (...) Si quisiéramos analizar teológicamente el pensamiento ‘Dios, el teólogo originario’, deberíamos asumir como fundamento el lenguaje más propio de Dios, el lenguaje de las palabras divinas. Como símbolo originario tendríamos delante la Palabra encarnada”⁶⁸⁷.

Es que el amor y la cruz del Dios encarnado deben entrar a escena en el itinerario del místico cristiano. Porque, junto a lo dicho hasta aquí por Stein, no hay conocimiento de Dios ni experiencia personal de su presencia sin el contrapunto obligado del amor con que Dios amó al mundo haciendo que la Palabra se encarne

⁶⁸⁶ Ibid., p.83.

⁶⁸⁷ Ibid., pp.116-117.

en el Hijo y que su muerte de cruz redima al hombre. Es por ello que no hay mística verdadera sin el despojo de la cruz.

8.4.2. En el principio y en el fin estaba el amor, pero en el camino la noche y la cruz

Si la obra del Areopagita le sirvió a Edith Stein para forjar ese claroscuro marco conceptual en que la mística se inscribe, las obras de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz - siempre con las Sagradas Escrituras a la mano - modelaron su alma bajo el cincel poderoso del amor a Dios a punto tal que los sucesos de su vida personal, unidos en simbólica síntesis con su última producción intelectual, parecían ir consumando el destino que se le proponía y que ella aceptaba mansamente. La conversión de Stein fue desde el primer momento una conversión a Jesús-Esposo como entrega incondicional al amor infinito que Él le ofrecía y en análoga referencia a los esponsales entre varón y mujer, tal como la gran tradición mística, desde el *Cantar de los cantares*, había poetizado narrando la relación amorosa entre Dios y el hombre⁶⁸⁸. Y sobre este excelso amor le había hablado la mística de Ávila, de mujer a mujer: “No os pido ahora que penséis en Él ni que saquéis muchos conceptos ni que hagáis grandes y delicadas consideraciones con vuestro entendimiento; no os pido más que le miréis. (...) Pues nunca, hijas, quita vuestro Esposo los ojos de vosotras, os ha sufrido mil cosas feas y abominaciones contra Él y no ha bastado para que os deje de mirar. (...) Mirad que no está aguardando otra cosa como dice a la esposa, sino que le miremos⁶⁸⁹. Como le quisieréis, le hallaréis”⁶⁹⁰.

Su ingreso a la vida contemplativa como carmelita descalza (1935) bajo el ‘nombre nuevo’ de sor Teresa Benedicta de la Cruz - cuando su profesión solemne en 1938 - no hacía más que concretar su entrega a Dios “como la novia del Cordero”⁶⁹¹, queriendo ya significar en esta expresión suya que asumía también, junto a la condición de ‘novia’, el destino martirial del Hijo inmolado como ‘cordero’ en la cruz. Los símbolos del desposorio y la cruz resultan imposibles de dissociar en el itinerario espiritual de Edith Stein y desde la luz que le prestan sendos acontecimientos - primero simbólicos e históricos y luego transformados en los

⁶⁸⁸ Véase en este trabajo nuestro comentario en I, 1.3.4.

⁶⁸⁹ Cfr. *Ct* 2, 14.

⁶⁹⁰ TERESA DE JESÚS: *Camino de perfección*. In Obras, XXVI, 3.

⁶⁹¹ Proceso de Beatificación y Canonización en Colonia, p.17. Citado por HERBSTTRITH, W.: *El verdadero rostro de Edith Stein*. Ed. Encuentro. Madrid, 1990. p.154.

actos centrales de su vida - interpreta la historia de la humanidad en clave salvífica. Esto escribe en su *Ciencia de la Cruz*, inspirada ya en su homónimo Juan:

“Así como en el Paraíso, comiendo de la fruta prohibida del árbol, la humana naturaleza fue estragada y perdida, así en el árbol de la Cruz fue redimida y reparada, y allí en lo alto de la Cruz es donde el Esposo divino alargó al alma, su esposa, la mano de su gracia y misericordia y por medio de su Pasión y Muerte hizo cesar la enemistad que por el pecado original había entre hombre y Dios. Debajo del árbol del Paraíso terrenal la madre (la naturaleza humana) fue violada por el pecado en la persona de los primeros padres. Debajo del árbol de la Cruz se devuelve la vida al alma. El desposorio que se hizo en la Cruz no es, desde luego, exactamente el mismo que el místico de que aquí se trata: aquel se consuma en el bautismo y de una vez para cada alma, mientras que este otro desposorio místico va ligado a la obra de perfeccionamiento personal y se va haciendo poco a poco dependientemente de la generosidad del alma. Pero en el fondo viene a ser la misma unión”⁶⁹².

Lo que pocos han señalado con la insistencia y la solidez conceptual con que Stein lo hace es que, definitivamente, sin el acontecimiento misterioso de la cruz no sólo no cabría el cristianismo sino tampoco la mística cristiana. Sin Cristo como imagen y modelo supremo sería impensable una comprensión del despojamiento humano que el itinerario místico conlleva así como de su sentido co-redentor. “Él es el Camino, el Mediador; en Él recuperamos la filiación divina y en su presencia adquirimos fuerza y nos conformamos como miembros de su cuerpo. Ello en sí nos lleva a comprender el por qué una auténtica espiritualidad del abandono no puede ser más que cristocéntrica. Si el abandono es camino hacia la unión, es porque Cristo ha vivido esa condición”⁶⁹³. (...) Es tan intenso este aspecto en la espiritualidad steinniana que ello ha llevado a que se interprete, en muchas ocasiones, toda su vida en clave de Cruz”⁶⁹⁴. A lo cual sólo resta añadir que Edith Stein, junto a los grandes místicos cristianos, no han hecho más que seguir las huellas que imprimiera Jesús, por medio de su vida, muerte y resurrección, en las arenas fértiles del corazón humano, huellas destinadas a la salvación del hombre y, tras ella, a retornar a la casa del Padre.

A las instancias universales del conocimiento y el amor, señaladas ya tantas veces, se le suman las categorías de la noche y la cruz - tomadas del místico de la Cruz y el Evangelio - conformando en su conjunto los pilares de la unión mística a la que precede un largo camino ascensional que es, a la par, camino hacia Dios y

⁶⁹² STEIN, E.: *Ciencia de la cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz* (en adelante CC). Ed. Monte Carmelo. Burgos, 1989. pp.315-316.

⁶⁹³ Véase nuestro desarrollo del camino del vacío en Cristo en I, 1.3.5.

⁶⁹⁴ SANCHO FERMÍN, F. J.: *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*. p.289.

camino hacia lo más profundo de sí mismo, ese *interior íntimo meo* implicado a su vez en la máxima personalización que nos cabe en esta vida. Pero nuestra mística, signada por la pasión por la verdad, no deja de remarcar que las cuatro categorías de la experiencia mística - conocimiento, amor, noche y cruz - se conjugan en el encuentro con 'la verdad', develada por el mismo Dios y transformada en una muy particular ciencia. Porque esta verdad, como verdad vivida e incorporada a la experiencia vital de la persona, deviene en ciencia de la cruz lo cual no significa en modo alguno quedarse con la verdad teórica del saber de Dios, sino hacer de ella carne y vida. Así san Juan, al adoptar el nombre 'de la Cruz', quiso significar que la cruz sería el distintivo de su vida. También ella elige el apellido 'de la Cruz'. Por eso nos dice: "Cuando hablamos aquí de Ciencia de la Cruz no tomamos el nombre de ciencia en sentido corriente: no se trata de pura teoría, (...) se trata de una verdad bien conocida - la teología de la Cruz - pero una verdad real y operante: como semilla que depositada en el centro del alma crece imprimiendo en ella un sello característico y determinando de tal manera sus actos y omisiones que por ellos se manifiesta y hace cognoscible. (...) De esta forma y fuerza vivientes brota en lo más profundo del hombre un concepto de la vida y visión de Dios y del mundo que permiten un modo particular de pensar que se presta a ser formulado en una teoría"⁶⁹⁵.

Una teoría que implica a su vez un largo camino ascensional, de comprensión a través del amor y de amor facilitado por la comprensión, camino que se realiza en la oscuridad de la fe y en el silencio de la vida contemplativa. La fe es una especie de puente entre el conocimiento natural y el sobrenatural de Dios; por ella el alma se eleva por encima de la razón y contempla la verdad revelada y sin ella, sin su oscuridad, ni el sentido ni el entendimiento podrían captar su objeto, jamás visto y jamás oído. Habitados ya desde el comienzo de nuestra indagatoria a este común denominador de los místicos que viven la fe como un saber claroscuro, Stein añadirá, siguiendo la impronta sanjaunista, que "es la fe Noche completamente oscura para el alma. Mas esto mismo supone alguna luz; un conocimiento completamente cierto que supera a toda otra ciencia y conocimiento hasta el punto de que sólo en la contemplación perfecta podemos alcanzar una recta idea de fe. Por ello se dice: 'si no creyeres no entenderéis'"⁶⁹⁶. Una vez más Stein reafirma a la fe como certeza, como una cierta luz vertida en la oscuridad de la noche, que es también su propia oscuridad. Su ortodoxia en este punto es

⁶⁹⁵ CC, p.4.

⁶⁹⁶ CC, p.73.

palpable, aunque su claridad poco habitual entre los místicos que, por lo general, se sienten más a gusto con el lenguaje de la metáfora.

Pero la categoría de 'noche' no se agota es su faz cognoscitiva sino que, al igual que en su maestro Juan, el estado del alma caracterizado como noche abarca a todo el hombre en su progresivo proceso de abandono a Dios, implicando en ella las sucesivas etapas de negación y purificación que también hemos estudiado⁶⁹⁷. Recordamos: existe la noche del sentido pero también la noche del espíritu en la que el alma se despoja de todo lo que ella es para alcanzar el vacío de sí pues - razona el místico - ¿en qué espacio de mí habitará Dios si me encuentro lleno de mí, de mi ego y mis miserias? Vaciar de los propios deseos y voliciones conlleva un acto supremo de libertad humana, un sí incondicional, que sólo adquiere sentido desde la íntima convicción de la fe que implica un amor al Dios Trinitario ilimitado e incontrastable. "Después de haberse despojado - el alma - de la Noche del sentido, del apetito de todas las cosas creadas, tiene que morir ahora para llegar hasta Dios, morir a todas sus fuerzas naturales, a sus sentidos y a su misma razón"⁶⁹⁸.

Se muere a todo para renacer en el amor porque sólo el amor hace posible la vida mística confiriéndole su especificidad. Ya sabemos que la unión mística es la unión de dos amores inconmensurables pero, en ella, es el amor divino el que diviniza el amor humano; y divinizando el amor se diviniza y personaliza el ser humano que lo encarna. Sólo así se alcanza la *théosis* - que es también máxima humanización - inscrita en la naturaleza del hombre como su vocación más profunda. Al final del camino místico, Dios y el alma son una sola cosa "en transformación participante; y el alma más parece Dios que alma. Es Dios por participación, pero conserva a pesar de la unión su ser naturalmente... tan distinto del de Dios como antes"⁶⁹⁹. La no disolución de la individualidad personal es uno de los aspectos típicos y superadores de la mística cristiana, no respetada por las religiones transpersonalistas. Y la clave para su correcta interpretación, más allá de toda significación metafísica, es la relación personal estrictísima que se entabla entre el hombre y Dios donde el místico salva su ser individuo gracias al respeto absoluto que Dios tiene por su libertad. Misterio de dos libertades que se unen por amor que Stein explica con una precisión pocas veces vista: "La misteriosa grandeza de la libertad personal estriba en que Dios mismo se detiene ante ella y la respeta. Dios no quiere ejercer su dominio sobre los espíritus creados sino como una concesión que estos le hacen por amor. Él conoce los pensamientos del

⁶⁹⁷ Véase II, 5.4.

⁶⁹⁸ CC, pp.73-74.

⁶⁹⁹ CC, p.76.

corazón, penetra con su mirada los más profundos senos y reconditeces del alma, adonde ella misma no podía llegar, de no ser iluminada por la luz especial a propósito. Pero no quiere apoderarse de lo que es propiedad del alma, sin que ella misma consienta en ello. No dejará de poner, sin embargo, todo en juego, a fin de conseguir que el alma entregue libremente la propia voluntad a la voluntad divina como una donación que ella le hace en su amor, y poder de esta suerte conducirla a la unión bienaventurada”⁷⁰⁰. El hombre busca a Dios, pero porque Dios le buscó primero en gratuita donación de sí mismo.

Una donación que implicó entregar a su Hijo muy amado a la humanidad para salvarla de la nada y el pecado, y que exige también del místico un darse absoluto, en empática *similitudo* con el Cristo crucificado que lo obliga a asumir el dolor como paso obligado de donación y purificación, aún cuando se cuente con la *dissimilitudo* abismal entre ambas entregas. Y se añade a esta lógica dativa del amor el misterio vocativo del dolor. Es en el sufrimiento donde el hombre se revela en toda su desnudez, en la nada de su finitud radical, conciencia de fragilidad que pide Otro que sostenga su dolor. Y es en la cruz donde el Cristo asumió en forma misteriosa los pecados del género humano - ¿misterio del mal infinito salido de una libertad finita? -, redimiéndolo y reconciliándolo en el todo de su amor. En el principio y en fin de la ciencia de la cruz habita el amor, no como entelequia metafísica sino como relación fundante entre las personas divinas y las humanas, que se difunde a todos los hombres convocados en libertad al amor eterno inscripto en su naturaleza personal. Edith Stein quiso hacer de su propia vida un testimonio de este amor, respondiendo con todo su ser a la llamada de Jesús-Esposo que interpretó como un dar la vida en sacrificio expiatorio por el dolor y el pecado de la humanidad.

8.5. Cuando mística y filosofía se hacen vida

Jesús había dicho: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará”⁷⁰¹. Esta elección, dice Edith Stein, implica “el camino angosto que pocos encuentran, el camino que conduce al alto monte de la perfección y que sólo puede ser andado por aquellos

⁷⁰⁰ CC, p.198.

⁷⁰¹ Mc 8, 34-35.

que no se asustan de ninguna carga”⁷⁰². Hablaba de un ideal de perfección humana y, aunque era consciente de que no todos podrían consumarlo, sabía que para el cristiano cabal tomar la cruz suponía un verdadero despojo de sí mismo, despojo del orden sensible y sensual pero sobre todo del espiritual, borrándose casi las distancias entre el místico que sabe que lo es y aquel otro que simplemente quiere vivir a fondo su cristianismo. Porque al tomar su cruz no hace más que despertar al místico profundo que duerme en él, tensando su existencia hacia el cumplimiento de la alianza salvífica propuesta por Dios. Es un morir en cierto modo a la naturaleza para renacer en el espíritu y ascender por el camino estrecho que lleva a la unión sobrenatural.

El despojo de esta alma termina así en una gran transformación interior en que el entendimiento es transido por la fe, la memoria por la esperanza y la voluntad por el amor. Recogiendo la tradición sanjuanista, Stein conjuga las agustinianas potencias del alma - entendimiento, memoria y voluntad - con la tríada de virtudes teologales - fe, esperanza y caridad -, mostrando que la transformación es posible pero implica un despojo de sí y un abandono a la voluntad divina a toda prueba. “La fe le muestra a Dios como luz inaccesible, incomprensible e infinito ante el cual fallan todas las fuerzas naturales y por lo mismo hace volver al entendimiento al reconocimiento de su nada; conoce su impotencia y la grandeza de Dios. De la misma manera, la esperanza vacía la memoria, porque se preocupa de algo que no posee (...). Nos enseña a esperarlo todo de Dios y nada de nosotros mismos o de las demás criaturas. Esperar de él una felicidad sin fin y renunciar por ello en esta vida a todo gusto y posesión. Finalmente el amor libra la voluntad de todas las cosas, en cuanto obliga a amar a Dios sobre todas ellas. Pero eso sólo es posible cuando se ha suprimido el apetito de las criaturas”⁷⁰³. Aquí vemos cómo lo antropológico se abre a lo teológico mediado experiencialmente por lo místico. Siempre el recorrido hermenéutico es circular y recurrente en el pensamiento steinniano: la filosofía que ama la verdad ‘entendida’ se abre a la teología que se expande por la ‘fe’ a la Verdad que la ‘voluntad’ ama; pero la mística que busca anticipar la salvación y la visión beatífica ‘esperando’ en ellas, las recoge a ambas - lo sabido y amado en la Verdad - superando la ‘memoria’ de la finitud y del pecado para unirse a esa Verdad amada y vivida, y demostrando con ello que el despejo de lo antropológico alcanza su máxima luz cuando se deja clarificar por su impulso salvífico hacia el ‘amor’ que libera.

⁷⁰² CC, p.77.

⁷⁰³ CC, p.77.

Las claves hermenéuticas se conjugaron con las claves existenciales, la verdad se hizo carne con la vida y la libertad más profunda se dignificó en su destino inexorable. “Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada”⁷⁰⁴, le había enseñado el maestro de místicos Juan de la Cruz. ¡Hacerse nada para serlo todo! He ahí el secreto anhelo de la mística Edith Stein cuya madurez y cabal conciencia de su destino martirial se venían gestando en el silencio de la oración contemplativa, como lo trasluce ya en esta conferencia de 1931 que abordaba *El misterio de la Nochebuena*: “Quien pertenece a Cristo, debe vivir la vida de Cristo en su totalidad, ha de alcanzar la madurez del Salvador y andar por el camino de la Cruz, hasta el Getsemaní y el Gólgota. Y todos los sufrimientos que vienen de fuera son nada en comparación con la noche del alma, cuando la luz divina ha desaparecido y la voz del Señor no se escucha más. (...) Es así que los que están realmente unidos a Cristo permanecen inquebrantables, aun cuando en la oscuridad de la noche experimentan personalmente la lejanía y el abandono de Dios. Quizás permite la divina Providencia el sufrimiento precisamente para liberar a quienes están atados. Por eso, ‘hágase tu voluntad’, también y sobre todo en la noche más oscura”⁷⁰⁵.

Podemos pensar que en esta última etapa de su vida ya la mística Edith había desplazado a la filósofa Stein, pues todo su discurso se escribe bajo el signo de las verdades reveladas encaminándose a la comprensión de este arduo camino espiritual que libremente había escogido. Pero más bien, y tras el intento de acercarnos a su pensamiento, nos inclinamos a interpretar la totalidad de la obra steinniana como una de las mayores y mejores muestras para la intelectualidad contemporánea de que, hablando a las claras desde y hacia una filosofía cristiana, es posible la conciliación entre el discurso filosófico y el discurso religioso, aún respetando sus competencias específicas. Un espacio abierto por ella, nada ambiguo en medio del relativismo reinante y nada cobarde en un momento de suma tensión ideológica donde el ser filósofo suponía de suyo un hiato con el compromiso religioso personal que era mejor ocultar o ignorar, como Martin Heidegger, su gran compañero de época, se encargara de demostrar.

Años después, en 1938, y tras el estallido del imperio del odio en una de las peores ‘noches oscuras’ del pasado siglo - la llamada ‘noche de los cristales rotos’ del 9 y 10 de noviembre de 1938⁷⁰⁶ -, Edith Stein aguarda dócilmente el propio

⁷⁰⁴ *Subida al Monte Carmelo*, I, 13. 11.

⁷⁰⁵ STEIN, E.: “El misterio de la Nochebuena”. In *Los caminos del silencio interior*. Ed. Bonum. Buenos Aires 1991. pp.54-55.

⁷⁰⁶ Son los días en que el odio antijudío estalla con una virulencia jamás vista: los judíos son obligados a abandonar sus casas y sus negocios son expropiados o destruidos. Las sinagogas ardían y muchos de

holocausto confiada en que su entrega serviría para apaciguar el dolor de su pueblo perseguido. Y antes de partir del Carmelo de Colonia al de Echt, en Holanda, escribió estas proféticas palabras a la superiora, sabiendo que tampoco esa huida la apartaría del cáliz de su martirio: "Tengo que decirle que mi nombre de religión le traje ya conmigo cuando llegué de postulante a la casa. Y conseguí exactamente lo que pedí. Bajo la Cruz he comprendido yo el destino del pueblo de Dios, que ya entonces comenzó a preanunciarse. Pensé que aquellos que comprendiesen lo que es la Cruz de Cristo deberían tomarla sobre sí en nombre de todos. Cierto que hoy por hoy sé mejor lo que significa haberse desposado con el Señor bajo el signo de la Cruz. Claro está que no se llegará nunca a comprenderlo porque es un misterio"⁷⁰⁷. Como Jesús en el Gólgota, Edith Stein entregaría su vida sabiendo que el amor y el dolor se unirían en el misterio sinfónico de la redención.

Las palabras del filósofo parecen morir ante el sin sentido del odio y de la muerte absurda de una humanidad autodeterminada a un destino autocida, fraticida y genocida que ha demostrado, de mil maneras y en mil frentes, no ver su propio fondo en estas seis décadas recientemente cumplidas desde la liberación del campo de exterminio de Auschwiz (27 de enero de 2205). Sin embargo es allí donde debe hacerse oír, allí donde, más allá de todo formato religioso o incluido él mismo, impera el peor de los irracionalismos en una humanidad que se dice asida a la racionalidad de una 'buena conciencia' vertida en unos excelentes 'derechos humanos' pero que ni siquiera sabe cómo validarlos para todos los hombres de todos los rincones del planeta.

En fin, no es suficiente este sucinto capítulo dedicado al pensamiento steinniano para decir todo lo que esta autora ha suscitado en nuestro ánimo, pues no cabe duda de que Edith Stein hizo oír su voz filosófica y su testimonio humano en medio del clamor del mundo aportándonos invaluable material para el trabajo que nos concita, que quisiéramos sintetizar concluyendo:

- Que si culminó su obra escrita dedicándose a la mística, como forma de vida y como vivencia a elucidar, fue porque su apasionado amor a la verdad la llevó a traspasar las barreras del discurso filosófico demostrando no un hiato entre ambas instancias discursivas sino una plena posibilidad dialógica pocas veces emprendida en la modernidad. Su obra *Ser finito y ser eterno* es un claro ejemplo de esta posibilidad.

los amigos y familiares directos de Edith Stein debieron huir de Alemania. El genocidio del pueblo judío se podía divisar en el horizonte inmediato. Cfr. RIEGO, I.: op.cit., pp.95-98.

⁷⁰⁷ STEIN, E.: *Selección epistolar*. Carta del 9-12-1938. p.128. Escrita casi cuatro años antes de su muerte en Auschwitz, el 9 de agosto de 1942.

- Que la veta steinniana no sólo no le huye a la fecundación mutua entre filosofía y mística sino que saca de esta siembra su cosecha más esperanzada proponiendo: una filosofía cristiana posible en nuestros días y necesaria para reforzar o activar la espiritualidad de una humanidad que vive en el destierro de toda vida interior y de toda vida en Dios, porque busca en su entorno y en sí misma respuestas que no encuentra. ¿Respuestas a qué? Al racionalismo totalitario, al pragmatismo reduccionista, a la despersonalización social, a los fundamentalismos contra razón, a la flagrante pérdida de esperanza, por sólo nombrar algunas de nuestras lacras más profundas.

- Que si la persona humana fue la preocupación filosófica fundamental de Stein es porque, como tantos, vivió la eclosión del discurso antropológico en su época pero, como pocos, lo supo direccionar en atención permanente al cómo recuperar para el hombre su tensión mística y su sentido sanador, sabiendo que si supiera vivir al Dios del amor y el sentido como presencia permanente en su vida, y no como el gran ausente que el nihilismo se empeñó mostrar, otros hubieran sido los derrotados de la humanidad.

- Que inevitablemente la mística steinniana se inscribe en la luminosa estela que dejaron a su paso los grandes místicos cristianos cuyo conocimiento le imprimiera un giro radical al *leit motiv* de su filosofía fenomenológica reconduciendo su discurso hacia un pensamiento meditado y vivido desde el encuentro con Dios, tal como la mística le mostrara. Una andadura filosófica como la de Edith Stein amerita al menos, desde los que nos decimos filósofos, un serio análisis conceptual y crítico del lugar que la mística ocupa en ella.

II. 9. EMMANUEL MOUNIER, UN MÍSTICO DE LA ACCIÓN

9.1. El escenario de un pensamiento

Para hablar de Emmanuel Mounier (1905-1950) resulta inevitable referirnos al doble escenario, el interior y el exterior, donde protagonizara la intensa pero corta obra de su vida. Comenzaremos por el interior, por el de su persona y su génesis vital, aunque sólo a los fines del orden discursivo, pues bien sabemos que cada hombre se constituye en la polaridad indisoluble de 'ser-en-el-mundo', es decir, con sus circunstancias y circunstancias inseparables de suyo. El pensador y hombre de acción que fue Mounier, a pesar de la premura de su muerte, supo legar a la humanidad unas ideas revolucionarias acuñadas bajo la impronta del personalismo comunitario unidas a un testimonio de vida y de virtud sin parangón. Como intentamos mostrar en el hispánico Miguel de Unamuno y en la mística Edith Stein, también Mounier perteneció a esa raza privilegiada - aunque huelga decir que este 'privilegio' libremente asumido no debiera nunca resolverse en élite filosófica - de pensadores comprometidos a fondo con el destino del hombre desde una fuerte impronta místico-religiosa que los llevara a casar pensamiento y vida en perfectas nupcias. Maridaje que en Emmanuel Mounier diera el fruto de una palabra única en el escenario filosófico francés del pasado siglo que, sin exagerar, podríamos calificar de profética, tal como él mismo gustaba referirse al tenor de su discurso: "Como los profetas, quiero hablar con intransigencia con las solas voces del espíritu. El profeta es quien, a la vez que sólo se sirve del espíritu no buscando ni el número ni las vías ordinarias del éxito, sin embargo desciende entre las calles, y sabe hacerse matar por su misión, luego de haber denunciado"⁷⁰⁸.

Pero el profeta, aliado al filósofo y al místico que había en él, surgía de una textura humana poco habitual. Tímido y reservado en su actitud exterior, llevaba por dentro el fuego de los apasionados y de los místicos, aparentemente calmo por fuera pero vivo y atormentado en lo profundo, como el lago de montaña a cuya metáfora recurre para describirse a sí mismo: "ni una arruga en la superficie, una nitidez inhumana, pero el torrente ruge en el fondo y, si miráis bien, en esta superficie no hay metal ni espejo sino la fina piel de un ojo húmedo"⁷⁰⁹. Signado quizás más que otros por la humana dialéctica interior-exterior, dentro-fuera, este

⁷⁰⁸ MOUNIER, E.: *Entretiens*, VI, 12 junio 1933 y 10 julio 1933.

⁷⁰⁹ MOUNIER, E.: *Carnets de 1933*, Obras IV, p.463.

campesino nacido en Grenoble (Francia) fraguó un temple anímico y espiritual singular en medio de un escenario exterior manchado por la lucha fratricida - pues al fin y al cabo toda guerra lo es - de las dos primeras guerras mundiales; ellas iban en pos del desembarco del poder de las ideologías de turno, ésas que conocemos tan bien y que marcaron el destino de gran parte del siglo XX: el totalitarismo de derecha (nazismo y fascismo) y el totalitarismo comunista. Enfrentándose a la disolución - ideal y real - de la realidad personal que estas ideologías pretendían imponer en todos los frentes, se instaló el discurso de Mounier planteando desde sus inicios una fuerte ruptura contra el 'desorden establecido' por su causa. Su compromiso con la verdad sería ineludible y su entrega a la causa de la persona la viviría como un verdadero apostolado signado por una fortaleza espiritual excepcional en medio de la debilidad física que su endeble salud le acarreaba. Jean Marie Domenach se refiere con estas palabras a quien conocía muy bien: "No se encuentra en la vida de Mounier un solo acto, un solo texto que sean negativos; su 'no' siempre envuelve un 'sí', siempre la preocupación por el otro viene a agrandar la intuición personal. El sentimiento tan rico que tiene de su propia vida y de la vida de los demás le vuelve intolerable el espectáculo de todas esas riquezas envilecidas, de todas esas promesas malogradas. Lo que constituye la fuente de su compromiso y de su ruptura es que tantos hombres ignoren la grandeza que habita en ellos o que se entreguen a destruirla en otros"⁷¹⁰.

Al dibujar estas pinceladas de la persona que hubo detrás de su propuesta filosófica y vital, pretendemos poder iluminar la profunda relación entre el hombre y la filosofía que gesta, entre las actitudes personales y los valores que ellas detentan plasmados inexorablemente en la fidelidad de un discurso que difícilmente nos lleve a engaño, al igual que lo hiciéramos con los pensadores ya estudiados. Imposible una actitud de indiferencia ante Emmanuel Mounier que con estas palabras de su *Revolución personalista y comunitaria* (1935) comprometía al desafío implicado en su apuesta personalista: "Nada en la relación del hombre personal y el mundo, evoca una armonía a lo Leibniz. La inseguridad, la preocupación son nuestro lote. Nada hace prever que esta lucha pueda acabar en un plazo apreciable, nada nos insta a dudar de que ella sea constitutiva de nuestra condición. La perfección del universo personal encarnado no es desde ese momento la perfección de un orden, como lo quieren todas las filosofías (y todas las políticas) que piensan que el hombre pueda un día totalizar el mundo. Es la perfección de una libertad combatiente, y que combate con ardor. Subsiste inclusive en los fracasos. Entre el

⁷¹⁰ DOMENACH, J. M.: *Emmanuel Mounier*. Ed. du Seuil. París, 1972. pp.19-20.

optimismo impaciente de la ilusión liberal o revolucionaria y el pesimismo impaciente de los fascismos, el camino propio del hombre es ese optimismo trágico en el que halla su justa medida dentro de un panorama de grandeza y de lucha”⁷¹¹.

Lo suyo era, al igual que en Unamuno, un optimismo trágico que se unía a una esperanza, conjugación que operaría de temple existencial en el arduo camino que había elegido como punto de partida de su apuesta filosófica esculpida de verdades vertidas en vida y acción. Lo mismo pedía a sus compañeros de gremio: “Es por lo que pedimos a los filósofos de nuestro entorno, a aquellos mismos que tienen necesidad de alejamiento y de soledad, que sepan descender generosamente entre los hombres, acostumbrarse a ellos, desclasarse. Salvados de la complacencia por el vigor de la doctrina, evitarán la evasión por medio de su presencia en el drama universal. (...) La acción es el espesor de nuestro pensamiento. (...) Es la calidad de nuestro silencio interior la que hará resplandecer nuestra actividad exterior, la acción debe nacer de la sobreabundancia del silencio. (...) Nuestra acción no está esencialmente orientada al éxito, sino al testimonio. (...) Pero, aunque estuviéramos seguros del fracaso, nos pondríamos en marcha de todas formas, porque el silencio ha llegado a ser intolerable. (...) El reino del espíritu está entre nosotros, está desde este instante, si yo quiero, como un halo a mi alrededor. Esto es la esperanza, una virtud presente, una sonrisa en medio de las lágrimas, un hueco en la angustia”⁷¹².

Mounier, como todo místico de raza, necesitaba transformar el silencio contemplativo en acción edificante, al modo en que la tradición cristiana profunda en que se había educado lo exigía. Pero también se lo proponía tímidamente la tradición filosófica de signo espiritualista, deudora en gran medida de la religiosa, sin olvidar asimismo que el marxismo en auge se embanderaba tras la praxis transformadora de la realidad. Además, por esta época y especialmente en Francia, la filosofía parecía conmocionada con el surgimiento de los existencialismos⁷¹³ que, desde todas sus posiciones, llamaba al hombre a vivir en plenitud y autenticidad desde una acción que proyectara el todo de su existencia. Tampoco hemos de olvidar que a las ideas en vigor - tanto las existencialistas, como las fascistas o las marxistas - las gestan los hombres desde una libertad deudora de su tiempo. En tal sentido merece considerarse a la generación de Mounier como una *generación*

⁷¹¹ MOUNIER, E.: *El personalismo* (en adelante EP). In *El personalismo. Antología esencial*. Ed. Sígueme. Salamanca, 2002. p.696.

⁷¹² MOUNIER, E.: *Revolución personalista y comunitaria* (en adelante RPC). In *El personalismo. Antología esencial*. pp.45-46.

⁷¹³ En su obra *Introducción a los existencialismos* (en adelante IE) se hace patente su larga influencia. Ed. Guadarrama. Madrid, 1973.

huérfana, pues “el millón y medio de muertos con que sembró Francia los campos de la guerra hizo que los jóvenes de la edad de Mounier apenas conociesen hombres de cuarenta o cuarenta y cinco años”⁷¹⁴. Sin embargo, no era la suya una generación huérfana de ideas aunque quizás sí de referentes de carne y hueso. Tras la Primera Guerra y con esta triste mochila sobre el hombro, la joven generación francesa se veía obligada a inventar un nuevo orden porque en absoluto le satisfacía el llamado ‘orden posbélico’ que Mounier gustaba calificar como ‘desorden establecido’. La pesada mochila cargaba sin duda con las consecuencias devastadoras de la guerra pero, además, con la encrucijada histórica de tres grandes acontecimientos que signaron la escena europea: “a) la gravísima depresión económica que siguió a la primera guerra mundial y que acabó con el crack de Wall Street (1929); b) la fuerte presión de un movimiento obrero inspirado en la revolución rusa de 1917; c) la notable represión existente en un ambiente católico a la defensiva, más afecto al anatema que al diálogo”⁷¹⁵. Escenario exterior que marcará vivamente la obra de nuestro pensador y que él resolverá en su escenario interior desde la exposición y el afrontamiento. Pero vayamos por partes.

Lo primero será situarnos en su bagaje intelectual. Como lo reconocen sus críticos, la formación filosófica del joven Mounier estuvo marcada por las grandes personalidades de la escena francesa: en primer lugar por Jacques Chevalier (durante el periodo 1924-1927), bergsonianos estudiosos de la mística y de la tradición introspectiva francesa de Pascal a Blondel, a quien dedica su primer artículo titulado “Un pensador francés: Jacques Chevalier” (1926) admirando en él su capacidad de construir ‘una catedral de ideas’ que conducen al infinito⁷¹⁶. Bajo su dirección se deja seducir por la filosofía de Henri Bergson, amigo personal de su maestro y pensador con acentuada ascendencia en la cultura de la época, y no sólo en los círculos filosóficos, como se ha visto. Además, en esos años el bergsonismo es objeto de debate dentro del catolicismo eclesial, siempre temeroso de que las tentaciones modernistas lo apartaran de la doctrina oficial, al punto que en 1914 las obras de Bergson son condenadas al ‘índice de libros prohibidos’. Pero los heraldos de la ortodoxia no apartan a Mounier de la verdad que Bergson le muestra, advirtiéndose claramente su influencia en la lectura de temas puntuales de su obra, verbigracia en la relación espíritu-materia, fundamental para su caracterización del ser personal, como veremos. La verdad se le imponía con peso propio.

⁷¹⁴ DÍAZ, C.: *Mounier y la identidad cristiana*. Ed. Imdosoc. México, 1996. p.9.

⁷¹⁵ Ibid.

⁷¹⁶ Cfr. BOMBACI, N.: *Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio*. Ed. Fundación Emmanuel Mounier. Madrid, 2002. p.35.

Luego vendrá 'el otro Jacques' - como llamaba Chevalier a Maritain - a quien frecuenta en las reuniones dominicales en su casa de Meudon entre los años 1928 y 1933, entrando allí en contacto con un grupo selecto de intelectuales, en su mayoría cristianos - Gabriel Marcel, Nicholai Berdjajev, Charles Journet, R. Garrigou Lagrange y Louis Massignon, por citar sólo a los más reconocidos - en cuyos diálogos se fortalece nuestro joven filósofo. Jacques Maritain, quien junto a su esposa Raïssa había llegado a la fe católica tras un largo viaje, queda gratamente impresionado con Mounier por "la nobleza de corazón, la profunda fe sobrenatural, el celo ardiente por la pureza en la acción intelectual"⁷¹⁷. Si bien Maritain lo invita a leer a santo Tomás, Mounier recogerá sólo parcialmente su invitación al tomismo, doctrina que permanece en el fondo de su pensamiento aportándole algunas ideas claras: en particular, se notará la influencia del Aquinate en su antropología que mantendrá la existencia de una naturaleza humana elevada por la gracia, criticándole al existencialismo que renegara de ella casi siempre. Mounier se nutrió de Maritain para muchos de sus temas, aunque nunca fue el tomismo su único parámetro ni el más importante⁷¹⁸. Es de destacar que, además de las múltiples aportaciones filosóficas, su cercanía con él contribuyó a madurar una clara sensibilidad política y social – trasuntada especialmente en su obra *De la propiedad capitalista a la propiedad humana* (1934) -, en particular respecto al rol del católico en su difícil articulación con lo espiritual y lo temporal⁷¹⁹.

Seríamos parciales si no añadiéramos a los mencionados Chevalier, Bergson y Maritain, la importancia que cobra el existencialismo a la hora de configurar el escenario en que se troquela el pensamiento de Mounier, cuyo personalismo es en gran medida su deudor. Habiéndolo estudiado desde sus raíces y en todas sus vertientes contemporáneas, Mounier dibuja su curioso y nutrido árbol existencialista recogiendo en él aquella tradición filosófica que aún persiste en mantenerse sutilmente imbricada a la otra gran tradición occidental, la de la espiritualidad, de cuyo itinerante desarrollo nos hemos ocupado ya y cuyo puntapié inicial fue "el llamamiento de Sócrates oponiendo, a los sueños cosmogónicos de los físicos jónicos, el imperativo interior del 'Conócete a ti mismo'"⁷²⁰. Merece, pues, que reproduzcamos aquí este frondoso *arbre existencialiste* - publicado en *Introducción a los existencialismos* - que a su vez reproduce fielmente a todos

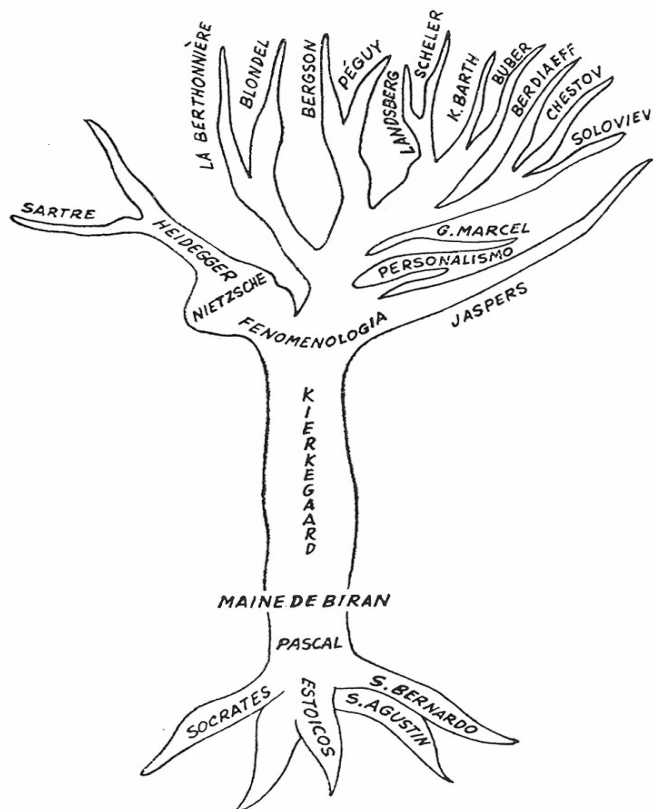
⁷¹⁷ PETIT, J.: *Maritain/Mounier, 1929-1939. "Les grandes correspondences"*. Ed. Desclée de Brouwer. París, 1973.

⁷¹⁸ En carta a Maritain del 29 de julio de 1939 dirá con humor: "Nosotros, los - ¿cómo decirlo? - hemitomistas, paratomistas, propinquextratomistas...". *Correspondence Maritain-Mounier, 1929-1939*. 1973, carta 131.

⁷¹⁹ Cfr. DÍAZ, C.: *Mounier y la identidad cristiana*. p.117.

⁷²⁰ *IE*, p.13.

cuantos nutrieron el bagaje de ideas y actitudes vitales de Emmanuel Mounier; ellos también jalonaron la historia a su ritmo impulsando “una serie de reacciones existencialistas que han sido para el pensamiento otras tantas conversiones a sí mismo, otros tantos retornos a su misión original”⁷²¹.



Arbol existencialista.

Pero el bagaje intelectual quedaría rengo sin el espiritual y religioso, aunque ciertamente éste se deslizaba cómodamente en el tipo de discurso filosófico por el que Mounier había optado. Es así que aparece en escena el padre Pouget, ciego de ochenta años y pieza clave en su formación espiritual, quien lo guía por los senderos de la teología y la mística llevándolo a abreviar en las fuentes bíblicas, la historia de las religiones, Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux y Juan de la Cruz. “De este modo adquiriría una sólida formación teológica, tan poco común entre laicos que no han pasado por seminarios, incluso por los que han pasado por ellos, y que le permitirá no desorientarse en los momentos eclesiales más delicados. Además, se trata de una fe vivida, enraizada, practicada, puesta a prueba; la adhesión de Mounier a la Iglesia es total e incondicional, aunque no acrítica”⁷²². Un ciego que

⁷²¹ Ibid.

⁷²² DÍAZ, C.: *Emmanuel Mounier*. Ed. Fundación Mounier. Madrid, 2003. p.18.

iluminó la vocación mística del joven Mounier, una vocación que se hará “denuncia en el tiempo con el marchamo de la intemporalidad”⁷²³.

El escenario descrito es bien breve pero alcanza para comprender por qué para nuestro autor no hay pensamiento sin acción que lo corone, por qué la acción será el espesor de su pensamiento. La acción lo llama y él responde.

9.2. Los lineamientos de una acción

“No se puede ser todo a la vez, pero la acción en el sentido corriente de la palabra, que tiene incidencia en la vida pública, no podría sin desequilibrarse darse una base más estrecha que el campo que va del *polo político* al *polo profético*. El hombre de acción acabada es el que lleva en sí esta doble polaridad, y navega de un polo al otro, combatiendo alternativamente para asegurar la autonomía y regular la fuerza de cada uno, y para encontrar comunicaciones entre ambos”⁷²⁴. La madurez del hombre cabal que había en Mounier se convierte en acción y con escasos veintisiete años funda la Revista *Esprit* (1932), bajo el patronazgo más o menos oculto de Maritain. *Esprit* no será una revista católica sino un prodigio de pluralismo y ecumenismo exigente donde creyentes e increyentes conviven armónicamente y en igualdad, sin por ello perder los cristianos ni su identidad ni su primacía espiritual. Convencida de que sólo el pluralismo asegura la máxima expresión de la vida del espíritu, *Esprit* cobijaba por igual a católicos, protestantes, judíos, socialistas, libertarios... La calidad de sus colaboradores se reconoce con sólo nombrarlos: Alain, Raymond Aron, Karl Barth, Georges Bataille, Julien Benda, José Bergamín, Georges Bernanos, Camilo José Cela, Yves Congar, Jean Danielou, Edouard Dolléans, Mikel Dufrenne, Henry Duméry, Jacques Ellul, Etienne Gilson, Jean Guittou, Georges Gurvitch, Emmanuel Lévinas, Claude Lévi-Strauss, Henri de Lubac, Georg Lukacs, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Francois Mauriac, Edgar Morin, Maurice Nédoncelle, François Perroux, Denis de Rougemont, Pierre Teilhard de Chardin... fueron algunos de esos nombres.

Pero *Esprit* no fue pensada como una revista filosófica más, sino como un movimiento espiritual gestado por un grupo de amigos - Emmanuel Mounier, André Déléage, Georges Izard y Louis-Émile Galey⁷²⁵ - unidos en la pasión por el hombre y en la convicción de la fuerza transformadora del espíritu, “con el fin de profundizar los

⁷²³ DÍAZ, C.: *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*. p.55.

⁷²⁴ *EP*, p.750.

⁷²⁵ Cfr. DÍAZ, C.: *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*. p73.

valores espirituales y llevar a cabo una investigación en común de las revoluciones temporales que aquéllas exigen⁷²⁶. En un principio también apostó fugazmente a ser movimiento político, la *Troisième Force*, que se proponía trabajar por la unión de las fuerzas populares bajo la fórmula 'ni capitalismo ni comunismo', pero la ruptura se produjo pronto tras el desencanto de Mounier al ver que la pureza de la lucha se inclinaba hacia el oportunismo. *Esprit* no se amedrenta, continúa su camino y se hace grande.

En aquella encrucijada ideológica, política y existencial el reto a que se enfrentaban Mounier y su gente no sería fácil de encarar: el de ser católicos en pie de igualdad con los no católicos, promoviendo en plena contienda ideológica y bélica una nueva civilización en donde los cristianos no embarquen a la Iglesia eterna hacia ninguna obra política transitoria, como el comunismo o el capitalismo, sino hacia la 'primacía de lo espiritual', primacía que de ningún modo quería decir 'clericalización de los intelectuales' sino que se refería a la "*caritas Dei*, es decir, a la comunión de todo el ser - inteligencia y voluntad - con el principio de toda creación"⁷²⁷. Mas la comunión en el espíritu, en una abierta aceptación del Dios del amor cristiano, implicaba de suyo exponerse al sarcasmo de los intelectuales⁷²⁸ pero, ante todo, requería una actitud revolucionaria impulsada por el primado del amor, una transformación radical, completa y necesaria, personal y social, económica y moral. "Revolución espiritual, decimos, no es revolución de escritores o impotentes. Sólo buscamos una mayor pureza para conseguir una mayor eficacia. Las meditaciones, las rectificaciones intelectuales, las generosidades, las construcciones técnicas no son nada si los hombres no se comprometen en la acción"⁷²⁹, aunque la meta final fuera el testimonio hecho presencia y no la eficacia⁷³⁰. "Yo siento la exigencia de la eficacia pero de una eficacia que no es la política"⁷³¹: era la eficacia de la *caritas Dei*.

El término revolución - más aún con el reciente precedente de la revolución comunista en Rusia (1917) - choca al espiritualista, resulta intranquilizador y

⁷²⁶ *RPC*, p.323.

⁷²⁷ *RPC*, p.330.

⁷²⁸ Mounier no se acobarda ni elude las palabras justas: "Ya sé, una barrera de prejuicio se sitúa ante nosotros desde el momento en que apelamos al espíritu. Se producen sarcasmos cuando precisamos que el espíritu, para algunos de entre nosotros, se llama Dios, en el sentido inefable y preciso de nuestros padres, y para otros se denomina con un nombre encarnado. ¿Cómo extrañarse de ello?" *RPC*, p.329.

⁷²⁹ *RPC*, p. 215.

⁷³⁰ "Si por mí fuera, pasaría mi vida haciendo de *Esprit* un puro testimonio; daría mi vida para que ese testimonio no cesase. Pero yo no valgo para organizar una táctica, ataques, una revolución, dicho sea en una palabra. No pienso en el éxito. No sentiría nostalgia si muriese sin haber realizado lo que queremos". MOUNIER, E.: Obras IV. (5 junio 1934). pp.193-194.

⁷³¹ *Ibid.*, (30 marzo 1941). p.701.

provocativo, pero eso es precisamente lo que Mounier pretende: una revolución sin armas ni violencia que comprometa e impulse a la acción, y la acción nunca es pura, ya lo sabemos. “Si toda acción nos introduce en un mundo de datos preexistentes, no hay jamás una acción completamente pura. Todas las situaciones son situaciones impuras, mezcladas, ambiguas y de hecho desgarradoras. Querer obrar y no abandonar en nada de sus principios o no mancharse las manos es una contradicción en los términos: expresa un fariseísmo egocéntrico, más apegado a su propia imagen que al destino común de los hombres”⁷³². Acción impura, revolución espiritual, creyentes con increyentes, ecumenismo en ciernes, fueron fórmulas discursivas y activas que no pasaron inadvertidas al orden eclesial católico y ante la inminencia de una condena vaticana a *Esprit*, Mounier y Maritain escriben un extenso informe, del cual merece extractarse el siguiente texto:

“Para sacar a nuestro cristianismo de esta especie de gueto en el que intentaban meterlo, y para reencarnarlo en los problemas de nuestro tiempo, nosotros, unos cuantos católicos, nos hemos agrupado en el equipo de *Esprit* (...). Pero *Esprit* no es una revista católica. Y esto por dos razones. Primero, porque no todo lo que es cristiano de nombre es siempre cristiano de espíritu. Segundo, porque de los principios cristianos a su realización técnica no hay una ilación lineal y necesaria. Entre los principios y las conclusiones intervienen juicios históricos técnicos concretos, pasiones, instintos, intereses y preferencias de temperamento... Los colaboradores católicos de *Esprit*, tratando de trabajar siempre como cristianos, nunca han presentado tal o cual solución en tanto que cristianos, ni dejado entrever que sus soluciones eran las únicas a las que los católicos pudieran adherirse. (...) Todo nuestro esfuerzo doctrinal se ha enderezado a liberar el sentido de la persona de los errores individualistas y el sentido de la comunión de los errores colectivistas”⁷³³.

Finalmente la condena vaticana fue desestimada, pero, como ha señalado justamente Carlos Díaz, “hacía falta amor divino, valor humano y rigor intelectual para decir todo esto sin creerse superior. (...) Rigor intelectual frente a los dos errores tan corrientes de los católicos ante el mundo político: por una parte, el peligro de huir de la realidad concreta y, ‘creyendo’ elevarse al plano espiritual, satisfacerse en una especie de dogmatismo solemne y dogmatizante; por otra parte, el de identificar los valores eternos cristianos con las soluciones históricas”⁷³⁴. *Esprit* seguirá siendo pluralista y ecuménica, tal como Mounier lo era; su único proselitismo religioso fue el testimonial, el entregar la totalidad de su corta

⁷³² MOUNIER, E.: *Qué es el personalismo* (en adelante *QP*). In *El personalismo. Antología esencial*. p.616.

⁷³³ El informe sobre *Esprit* a Monseñor Courbe y al Arzobispado de París puede leerse en Obras IV, pp.665-678.

⁷³⁴ DÍAZ, C.: *Emmanuel Mounier. (Un testimonio luminoso)*. p.90.

vida a la causa del hombre y la verdad. Sin poder desentenderse nunca de su fuerte talante místico-profético, Mounier se veía impulsado a proclamar la buena nueva del Dios amor pero desde el respeto absoluto por la libertad inalienable del otro. A un increíble lector de *Esprit* le escribe en 1934: “no se trata, señor, de saber si yo le invito, si yo le acojo a usted, pues partimos juntos y en plena igualdad humana. Si usted, no católico, está de acuerdo en nuestras posiciones fundamentales, tiene un lugar de primer orden en *Esprit*, tan esencial como el mío. *Esprit* faltaría a su misión si le diésemos motivos para dudar de eso”⁷³⁵.

Si Mounier amaba la libertad, en la misma medida odiaba las tiranías y las denunciaba como verdaderos atentados contra la verdad que libera, recordándonos con su actitud aquella inmemorial sentencia que san Juan Evangelista pone en boca de Jesús: “la verdad os hará libres”⁷³⁶. Si la tiranía del dinero oprime al hombre en su vida material, la tiranía de las ideas - las ideologías - sofoca su vida espiritual. En una época en que el imperio de las ideologías hace sentir toda su fuerza, el personalismo que Mounier propone “quiere ser una línea de pensamiento que, consciente de la extrema problematización y complejidad de lo real, evita construir sistemas limitándose a proporcionar indicaciones y orientaciones para la lectura de los problemas, coherentes con los problemas que le son peculiares”⁷³⁷. El personalismo, tal como lo entiende nuestro filósofo, se propone, por ende, desenmascarar las unilaterales implícitas en las ideologías tratando de preservar el núcleo de verdad presente en cada una de ellas. Los totalitarismos de derecha - el fascismo y el nazismo - son para Mounier una degeneración del liberalismo burgués que priva a la persona del espacio necesario para el desarrollo de su libertad, transformándola en siervo de la estatolatría. Sus supuestos parten de una antropología pesimista que postula que las limitaciones y errores del individuo se suplen con la figura del ‘capo’, un jefe que remedie su insuficiencia constitutiva. Pero esa misma actitud supletoria y supresora de la libertad individual, representa la derivación del mito burgués del dinero en el mito del poder típico de las ideologías, que legitima el descontrol y el despliegue de todas las fuerzas irracionales y violentas del individuo, en pos de un ideal de raza y humanidad altamente perverso y degenerativo de la dignidad del ser personal. Ante su feroz puesta en escena, Mounier no dubita en la denuncia y la condena.

Asimismo, aunque encuentra algunos elementos convergentes entre las tesis del joven Marx y las del humanismo personalista, no puede dejar de advertir

⁷³⁵ Citado por DÍAZ, C.: *Ibid.*, pp.101.102.

⁷³⁶ *Jn* 8, 32.

⁷³⁷ BOMBACI, N.: *op. cit.*, p.106.

que el marxismo presenta al hombre desde una visión demasiado estrecha, reduciendo sus criterios a variables económicas. Mounier acepta y legitima del marxismo algunos resultados de su investigación económica e histórica, e incluso un cierto objetivismo necesario frente al subjetivismo heredado de la modernidad⁷³⁸, pero lo rechaza en tanto sistema totalizador de lectura de la realidad, y cuánto más de la realidad humana. Si se pudiera hablar de lazos comunes sería correcto afirmar que ellos están constituidos por la lucha común contra el mundo del dinero y su tensión por una justicia real inserta en una utopía esperable; utopía que en Mounier será una utopía moral indisociable del componente místico y profético, como veremos.

Pero Mounier no puede aceptar ni el materialismo que troque la teoría marxista, ni el ateísmo que supone una desacralización del universo humano en claro detrimento de la idea de trascendencia y de apertura al Tú eterno, tan cara al pensamiento personalista. “El materialismo, como había dicho Maritain, hace de la causalidad material la única forma de causalidad. Ninguna revolución material es fecunda si no se orienta según la causalidad ejemplar, es decir, si no se orienta espiritualmente”⁷³⁹. Ni marxismo ni fascismo deben ser aceptados, sino más bien denunciados: la ‘aspiración totalitaria’ de la izquierda, y la ‘exasperación del nacionalismo’, el antisemitismo y la xenofobia de la derecha. Empero la actitud de Mounier iba más allá de lo político. Su personalismo vertido en líneas de acción concretas, estaba centrado en formar hombres como lo reitera una y otra vez:

“Nosotros no nos cansaremos de repetir que nuestro personalismo no está originalmente centrado sobre una actitud política, sino que es un esfuerzo total por comprender y sobrepasar el conjunto de la crisis del hombre en el siglo XX. (...) Algunos juzgarán que esta relativa indeterminación política es una debilidad. Políticamente, sin duda. Pero también el arte y la poesía, la religión, el rigor científico son por sí mismos políticamente débiles, precisamente porque, incluso incidiendo *sobre* la política, no están hechos *para* la política. Su cometido es formar hombres (...). Si el personalismo tuviera la intención de reemplazar en su dominio esta experiencia, incurriría en confusión. Pero, si los partidos políticos pretendieran impedirle la eficacia que le es propia, introducirían la confusión por la puerta opuesta”⁷⁴⁰.

⁷³⁸ Mounier expresa en este tópico su simpatía con ciertas actitudes equilibrantes del marxismo: “La filosofía medieval y el marxismo contemporáneo son las dos formas de pensar que, bajo un objetivismo a veces tosco, han presentado indiscutiblemente mejor la irreducible solidez del mundo de las cosas, lo que podríamos llamar su subjetividad propia, lo que la autonomía de ese mundo de las cosas afirma frente al imperialismo humano, el concurso necesario que trae a nuestro destino”. *IE*, p.123.

⁷³⁹ DÍAZ, C.: *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*. p.82.

⁷⁴⁰ *QP*, p.628.

Si las ideas son confusas la comprensión se paraliza, al punto de tornar esas ideas confusas en ideas feroces, cargadas de rencor y agitadas por el desconcierto. Basta con mirar los rostros que los encarnan. ¿Cómo formar hombres en medio del desconcierto y la angustia que generan la confusión y el error? ¿Hacia dónde apuntalar la 'primacía del espíritu' para que ella genere la necesaria 'revolución personal'? Mounier, al igual que Stein, veía claramente que gran parte de la crisis del hombre del siglo XX hundía sus raíces de angustia, desesperación y odio en el 'no saber qué hacer' producto del desorden ideológico que habían acarreado dos fuertes sistemas filosóficos, el idealismo y el marxismo, que, por diversos motivos y cada uno a su modo, habían cortado la conexión vital entre el pensamiento y la acción. Aquél mostrando la impotencia de la idea auto-reconocitiva frente a la acción y por ende frente a una libertad concebida como absoluta necesidad; éste derivando todo pensamiento - reducido a ideología, a mera 'conciencia invertida' de la realidad - del imperio de la acción, de unas fuerzas de producción todopoderosas. El no de Mounier es tajante, un no que encierra un sí radical a la gran tradición cristiana de la doctrina de la persona, incluso remontándose tácitamente a su vertiente filosófica griega, donde funciona y gesta aquel principio rector del *operari sequitur esse*, el orden del ser y del pensar determinando el orden del obrar:

“Ser para obrar, conocer para actuar: la revolución personalista, entre la espiritualidad de la persona, el pensamiento, y la acción, reanuda el vínculo interior que el idealismo había cortado, y que el marxismo se niega a establecer. A fuerza de haberse refugiado en el pensamiento y de haber suspendido su juicio, el idealismo ha extendido la creencia de que el pensamiento es inútil para la acción, de que la búsqueda de la verdad es una distracción y no un acto. La acción ha proseguido desde entonces su camino a ciegas y los hombres se han puesto a pensar con todos sus poderes confusos, con sus datos heredados, con sus reflejos, con sus gestos, con sus emociones, menos con su pensamiento. Ya no hay lenguaje común, ni palabra que diga lo que quiere decir, ni explicación que no embrolle aún más las mentes”⁷⁴¹.

Pero los errores del idealismo y del marxismo no son los únicos. También la confusión se aloja como huésped inoportuno en el seno del existencialismo más encumbrado. Como anticipando cual profeta la gran confusión posmoderna de una razón inoperante y su consecuente pensamiento débil, Mounier fustigará también a sus contemporáneos Jean Paul Sartre y Martin Heidegger, los popes del existencialismo ateo del momento, quienes, siguiendo la huella profética de

⁷⁴¹ MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo* (en adelante *MSP*). In *El personalismo. Antología esencial*. p.531.

Nietzsche, se proclamaban co-autores recentísimos de la sombra nihilizadora que se cierne amenazante sobre las espaldas del hombre. Si la nada de Dios y la nada de sentido constituyen el certero diagnóstico epocal que cobra fuerza en el 'hoy como ascenso del nihilismo', afirmará luego Heidegger⁷⁴², ello encuentra sus causas en la historia trágica de la anunciada muerte de Dios que, en el decir de Mounier, hace impacto en el hombre tardíamente:

“Al principio, esta muerte fue alegremente festejada por la familia. Jamás hubo un optimismo más alegre, ni una indiferencia más tranquila, que al fin del siglo pasado, tan feliz entre sus ruinas que ni la caída de la cristiandad, ni las terribles promesas de la ciencia, ni la iniciación del apocalipsis social llegaron a conmoverle. Nietzsche estalló como un trueno en un cielo de vacaciones. La felicidad se desgarraba en el otoño de Occidente, abriéndose a las tempestades del equinoccio que barren hoy nuestros tejados y jardines. Él también, como Kierkegaard, debía esperar que la desesperación se inscribiera en los corazones, desiertos de la presencia divina y decepcionados por los mitos sustitutivos, para que su voz tuviera un eco. De su coyuntura debía originarse un nuevo estoicismo, en el que el hombre es exaltado enfrentándolo con su soledad fundamental. Por ello esta filosofía de la angustia total reprocha al racionalismo moderno, en nombre de una experiencia decidida, haber conservado por miedo, frente al hombre, el pobre ser sin realidad del positivismo”⁷⁴³.

Fue sin duda el mérito del existencialismo que, frente a la opacidad del positivismo, el materialismo y el objetivismo, afirmó la primacía de una subjetividad abierta a la exterioridad del mundo, pero en el que también debía realizarse “la salvación de la interioridad en y por el nuevo mundo técnico”⁷⁴⁴. Pero la salvación quedaba trunca - cerrada en la inmanencia de un mundo sin Dios - y la búsqueda de autenticidad a medio camino, pues - opina Mounier - en la fórmula heideggeriana de 'ser-para' del mundo hay un exceso de preocupación por el 'para' con menoscabo del 'ser', por la acción con detrimento del sentido último del mundo. Es que el héroe heideggeriano “está crispado con su lucha; su lucha define su ser, ya que sin ella se deslizaría hacia la muerte del tiempo; además, su lucha es realmente desesperada; la única trascendencia que conoce es la trascendencia de una amenaza, la de la nada y la muerte del ser en el tiempo, siempre dispuesto a minar las defensas de la vida”⁷⁴⁵. En definitiva y casi sin pronunciarlo, Mounier ve tanto en Heidegger y Sartre como en el mismo Kierkegaard la diagnosis de una 'enfermedad infantil' que “sigue las huellas que ha dejado el mundo mismo que combate y del cual es hija. Se eliminará a medida que la toma de conciencia de la

⁷⁴² Cfr. HEIDEGGER, M.: “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. In *Caminos del bosque*. op. cit.

⁷⁴³ *IE*, pp.16-18.

⁷⁴⁴ *IE*, p.121.

⁷⁴⁵ MOUNIER, E.: *Personalismo y cristianismo* (en adelante *PC*). In *El personalismo. Antología esencial*, p.558.

existencia humana frente a las amenazas modernas ceda su sitio a la preocupación de salvación en el mundo”⁷⁴⁶.

Sólo una acción inserta en la diafanidad de un pensamiento y orientada a la conversión personal podrá salvar lo que este existencialismo es incapaz de ofrecer desde el horizonte de la finitud radical. ¿Qué propone, pues, Mounier? ¡Una cruzada! Pertrechada de toda la resonancia espiritual y religiosa que la palabra cruzada connota, ella designará ‘un primer deber de acción’ contra la confusión reinante que supone prioritariamente ‘una ruptura con los mecanismos del desorden’ como condición previa a la claridad y eficacia de la acción. Acción hecha compromiso en una cruzada que se desplegaría atacando distintos flancos:

- Cruzada contra los *bloques* que troquelan pantallas de distorsión ante la realidad y ante los hombres.

- Cruzada contra las *uniones sagradas* que enmascaran los desórdenes profundos de la vida social.

- Cruzada contra los *conformismos*, parásitos del pensamiento y del carácter.

Sólo una acción vertebrada desde un pluralismo que respete la verdad total de los hombres que la componen y comprometida con un esfuerzo de autocrítica y conversión ininterrumpida, podrá salvaguardar la más estricta fidelidad a la verdad y hacer de la ‘revolución espiritual’ un auténtico mandato, no una mera adhesión de labios o pensamiento⁷⁴⁷. “Vivimos entre las fatalidades de una decadencia, y abrumados por las propias fatalidades de nuestra vida individual que hemos abandonado a los hábitos de la decadencia. (...) La ‘revolución espiritual’, que coloca la inteligencia en el comienzo de la acción, no es ya una ‘revolución de intelectuales’: cualquiera que se haya emocionado con ella puede desde ese momento comenzar una realización local en las acciones de su vida cotidiana y apoyar así, en una disciplina personal libremente decidida, una acción colectiva renovada”⁷⁴⁸.

De esta manera, la propuesta mounieriana viene a desbloquear la gran tradición salvífica de la filosofía, arrinconada y menospreciada tras la esterilidad de siglos de inercia pensante escindida de una acción transformadora de la realidad, realidad que es eminentemente la realidad de la persona. La preocupación central del personalismo de Mounier se inscribe así, aunque con nombre y formato adecuado a las exigencias de su tiempo, como un nuevo despertar en la formidable

⁷⁴⁶ *IE*, p.123.

⁷⁴⁷ Cfr. *MSP*, p.531.

⁷⁴⁸ *MSP*, p.530.

historia de la espiritualidad occidental que busca, en un discurso renovado aliado a nuevas prácticas, consumir lo que místicos y profetas han vertido como semilla de inquietud y plenitud en el seno mismo del pensar filosófico.

9.3. Una mística vivida con vocación militante

Pues bien, el pensar inquieto de Mounier corre ágil a compensar crítica con propuesta desde una racionalidad cálida que escucha lo que la mística tiene para decirle. Frente al desorden que promueve la 'mítica' propia de las ideologías nuestro pensador no duda en contraponer y ofrecer una 'mística de la acción' entendida en el sentido que Charles Péguy le daba: "una doctrina, un movimiento de acción en la integridad de su inspiración y del fervor de su juventud espiritual, viviente en corazones vivos"⁷⁴⁹. Péguy será el poeta-pensador clave que encarnará para Mounier la mística realmente vivida en compromiso con la realidad, tal como él mismo la consumará. Pero ya antes de conocer su obra, se sintió atraído fuertemente por el reflorecimiento en Francia de la teología mística, sobre todo de la mano de Henri Bremond, motivado por lo cual nuestro joven filósofo proyectará una tesis doctoral sobre los místicos españoles que nunca llegó a escribir⁷⁵⁰. Mas su encuentro con Péguy, a quien conocerá profundamente dedicándole en 1931 una de sus primeras obras en co-autoría, *El pensamiento de Charles Péguy*, marcará definitivamente su incuestionable talante místico-profético. Impresionado por la clave hermenéutica peguiana que lee lo espiritual 'en la tienda de campaña de lo temporal', Mounier empatizará con el hombre Péguy en su 'infancia espiritual' y en su solidaridad con la pobreza del pueblo: "En este mundo turbado, algunos hombres llegan a nosotros lo mismo que niños con ojos cargados de milagros. Llevan sobre sí, como una sonrisa, esa pureza hacia la que los demás aspiran laboriosamente, y de ese despertar que florece en ellos irradia un mensaje (...). Péguy nos reconcilia con todo lo que proviene de la tierra. Ignora a los hombres de

⁷⁴⁹ MOUNIER, E.: Obras IV, p.55. Véase también PÉGUY, CH.: *Notre Jeneusse. Oeuvres Completes*. Ed. Gallimard. París, 1957. Tome II, p.516 y p.650.

⁷⁵⁰ Hacia 1928 Mounier decide estudiar en particular la figura de Fray Juan de los Ángeles (1536-1609), una de las últimas grandes voces del siglo de oro de la mística española, para lo cual consulta a los expertos Baruzzi y Delacroix. Llega incluso a viajar a España en búsqueda de documentación, pero su propósito de tesis doctoral quedará trunco. Mounier "no quiere enfrascarse en la elaboración de la típica tesis doctoral que da paso a un curriculum universitario más o menos narcisista, y nada más. Su antisorbonismo, por lo demás, continúa siendo manifiesto, dado el sesgo académico y alejado de la realidad que la enseñanza de la filosofía rezuma en aquella Sorbona. (...) '¿Mi tema de tesis? Lo dejo madurar, pues una tesis es en mi opinión una obra humana más que una obra intelectual' (Carta a Jeromine Martinaggi, 1 de febrero de 1929). Los místicos pueden esperar, la mística no". DÍAZ, C.: *Emmanuel Mounier. (Un testimonio luminoso)*. p.49.

letras y los problemas que éstos discuten. Surgido del pueblo, no quiere salir del pueblo (...). Voluntariamente, sin estrépito, renuncia a la ascensión gradual que conduce al éxito y se desposa con la pobreza de todo el mundo, sin salirse de la fila”⁷⁵¹. Como ha dicho Carlos Díaz, “si Mounier va de la universidad a Péguy es porque va de lo muerto a lo vivo”⁷⁵².

Mounier se sentía plenamente identificado con esta actitud de abandono y desposesión que reflejaba la pureza y la entrega en un mundo donde el dinero ha disecado el corazón y el intelectualismo ha abortado el pensamiento. Péguy, en cambio, “pensaba su vida y vivía su pensamiento, cruzando ambas como se cruzan dos manos para una plegaria”⁷⁵³. Sabiéndose también él un orante en medio del mundo, Mounier se sentirá plenamente retratado en su incipiente perfil de ‘místico de la acción’ cuando en su obra *Jeanne d'Arc Péguy* se refiere a las personas hechas para creer, escribiendo sobre ellas: “su actitud hacia el mundo no es la actitud crítica (la tienen, ciertamente, pero en el plano de la cultura, no en el corazón), sino la actitud edificante (¡en activo, en activo!): todo les resulta bueno para seguir construyendo el edificio y aumentando la luz interior, no para volver a poner en cuestión el conjunto a cada momento. Esta solidez interior, por muy sensible que sea, me produce una continuidad, una fidelidad interior en mi conversación con el mundo, que me ha preservado de los trastornos continuos y de las desesperaciones”⁷⁵⁴.

Al igual que su maestro, Mounier conversará con el mundo sin abandonar nunca la impronta de la acción edificante. Contemplativo y activo a la vez, como buen místico, recreará con su ‘técnica de los medios espirituales’ la ancestral práctica ascética - casi siempre contrapunto necesario de la vía mística - entendida como disciplina y método de conversión personal a través de un proceso de purificación animado de una férrea voluntad de limpieza. “*Una técnica de los medios espirituales individuales* es, propiamente dicha, una ascesis de la acción basada en las exigencias primarias de la persona. La acción personalista supone:

- el sentido de la meditación y del retiro necesarios para librar la acción de la agitación.

- el sentido del desposeimiento, que es una ascesis del individuo: ídolos y dejes del lenguaje, seudosinceridades, comportamientos, resistencias del instinto, persistencia de los hábitos, sedimento de los reflejos adquiridos”⁷⁵⁵.

⁷⁵¹ MOUNIER, E.: *El pensamiento de Charles Péguy*, Obras I, pp.27-28.

⁷⁵² DÍAZ, C.: *Emmanuel Mounier. (Un testimonio luminoso)*. p.48.

⁷⁵³ *El pensamiento de Charles Péguy*, p.36.

⁷⁵⁴ MOUNIER, E.: Obras IV, p.481.

⁷⁵⁵ *MSP*, p.535.

No se trata sólo de una purificación individual que llevaría a la tentación de una pureza estéril y una negativa al compromiso social; se trata más bien de una especie de ascética comunitaria, una *técnica personalista de los medios colectivos* que cuajará en el testimonio de las voluntades convencidas y ligadas en una cadena de compromisos, táctica que “consiste en colocar en todos los órganos vitales, hoy bajo la esclerosis de la civilización decadente, los gérmenes y el fermento de una civilización nueva”⁷⁵⁶. Desde la fuerza de su utopía profética, Mounier nunca vería la acción y el ascetismo como un acto privado de mera salvación individual y autista. Del mismo modo que ‘la revolución será espiritual o no será’, la salvación será comunitaria o no será y, por ende, también la conversión personal - con toda la ascética implicada en ello - se proyectará necesariamente en la vida de la comunidad. Como hemos señalado ya, la dialéctica interior-exterior, dentro-fuera, a la que ahora sumamos la de lo personal-comunitario y lo contemplativo-activo, aparece en la propuesta mounieriana como la doble cara de una misma moneda, anverso y reverso inseparables y complementarios de suyo, mostrando a las claras que su preocupación salvífica - y por ende mística - es inescindible de su nostalgia de un Dios hecho presencia tanto en la interioridad como en el rostro del hombre, el Dios vivo del cristianismo. Su actitud personal da muestras de ello: “Mientras los demás se movían en la infraestructura del resbaladizo aceite de la política y las alianzas de poder, Mounier ahondará en el hombre interior, se retirará desde la lucha a las profundas aguas de la vida interior, para tomar el pulso al Padre, y desde allí recibirá el aliento para volver de nuevo a la lucha. Retirarse para arremeter con más fuerza, arremeter con más fuerza para retirarse”⁷⁵⁷.

En su honda búsqueda interior, también del bolsillo pletórico de los místicos españoles había tomado prestadas ciertas ideas vitales para la conformación de su pensamiento. Ideas tan caras a la mística de todos los tiempos como vacío, nada, abandono, adquieren en Mounier un cariz especialísimo que, vertidas en moldes antropológicos, se transforman en las categorías de debilidad, pobreza, compromiso, disponibilidad, que pasarán a conformar las claves hermenéuticas de su lectura personalista del ser humano. Tomó del doctor místico Juan de la Cruz aquel mandato inmortal tantas veces repetido aquí, “para venir a serlo todo no quieras ser algo en nada”⁷⁵⁸, que instaba al hombre a anonadarse, a entrar en el misterio de su propia nada para así hacer presente a ese todo de humanidad

⁷⁵⁶ Ibid.

⁷⁵⁷ DÍAZ, C.: *Mounier y la identidad cristiana*. p.76.

⁷⁵⁸ *Subida al Monte Carmelo*. I, 13. 11.

trascendida que no ha lugar sin el previo vacío de sí, sin la previa pobreza. Porque la persona es para Mounier ambigüedad fundamental, paradoja viva: signo sensible de la inefabilidad de su trascendencia y, al mismo tiempo, muestra inteligente de la misma.

Cuando en *Personalismo y cristianismo* (redactado en 1939) se aboca a la perspectiva cristiana de la persona, la caracteriza esencialmente como respuesta, presencia y afirmación, pero no afirmación *de sí*, presencia *en sí*, sino abandono y esperanza. Porque el abandono y la esperanza son los dones de sí a un Dios trascendente y bueno en respuesta a su previa donación al hombre, implicando ellas el desarme de la persona: la voluntad se relaja para abrirse al abandono y sus proyectos son desaprobados para lanzarla a la esperanza⁷⁵⁹. ¡Cuán distintas a las categorías de autonomía y autosuficiencia del desvinculado hombre moderno! Mounier no duda en incorporar las vinculantes y casi inefables categorías del místico a las del filósofo buscando una comprensión profunda y liberada de prejuicios de la esencia del ser personal *hic et nunc*, haciendo hermenéutica propositiva desde la realidad cruda de un cristianismo decadente, sin mistificar ni mitificar. Vale como expresión de ello esta larga cita de *Personalismo y cristianismo*:

“Cierta religión de personas distinguidas tiende a evacuar de la memoria cristiana la soledad irrevocable, la presencia continua de la angustia y de la muerte (que, por el contrario exasperaba a la mentalidad medieval), el mordisco del sufrimiento y la lucha, que está en el corazón, no sólo de toda vida sino de todo amor. Por su teología, por su sensibilidad, el catolicismo es la antítesis misma de tal reblandecimiento del sentido religioso. La aspereza de su clima, tan próxima a su ternura, nutre también una ética de la lucha, del afrontamiento. En él el hombre bordea el vértigo de una nada real, y no ya mítica; la anulación de todo ser ante el infinito, que es la sustancia profética del mensaje de San Juan de la Cruz. (...) *Nada, nada, nada, nada*, san Juan de la Cruz repite rabiosamente esta palabra, como si rompiese un ídolo. Lanza a este fuego devorador del amor no solamente las ligaduras sensibles del alma extraviada, sino los gozos y las apropiaciones espirituales del alma que busca en los bienes del cielo unas satisfacciones de creatura. Da a consumir la sustancia misma de su ser espiritual, para que ella se encuentre, al salir de esta agonía infernal, enteramente purificada del pecado de apropiación”⁷⁶⁰.

Aquí no hay ninguna sublimación del instinto tánático, tan cara a la lectura freudiana, ningún masoquismo malsano y destructor. Toda esta ascesis, todo este despertar de la disponibilidad, esta especie de desposesión del sí mismo que tan bien había poetizado el místico de la Cruz inspirado en el mensaje evangélico, no

⁷⁵⁹ Cfr. *PC*, p.557.

⁷⁶⁰ *PC*, pp.558-559.

es más que el camino que legitima la aspiración de la persona a la plenitud y al Ser absoluto, camino que constituye el corazón mismo de la espiritualidad cristiana. ¿No había dicho ya san Pablo que en este estado estaremos, 'no siendo nada y poseyéndolo todo'? También para Mounier era necesario adentrarse al sentido profundo de este desposeerse para ser-se, de esta expropiación total de sí mismo para apropiarse en el Tú divino: "*Cupio dissolvi et esse tecum*, dice Juan de la Cruz a Cristo. Ser disuelto hasta los huesos y luego ser"⁷⁶¹, pero 'ser contigo', con un Ser a quien se le dice *tú*, expresando con ello la dependencia ontológica fundamental - creatural y filial - del hombre hacia Dios que el cristianismo asume como verdad. El ser opuesto al tener - como bien lo pensaron Péguy y Marcel -, la disponibilidad opuesta a la indisponibilidad del poseer - como lo mostró con excelencia Juan de la Cruz. Mounier trasladará estas categorías al espíritu burgués signado por el tener y el mundo del dinero viendo en ello una de las contradicciones esenciales al espíritu del cristianismo y, al mismo tiempo, una de las realidades más palpables de la vida moral. Su apropiación en 'sectas' - la secta de los puros o de los buenos - se constituye en una de las lacras más profundas de los cristianos pues predisponen a la indisponibilidad y al endurecimiento del corazón contrarios a la disponibilidad que posibilita y prepara el advenimiento de la gracia.

No sólo el dinero envilece y aleja del 'reino luminoso del ser' acercando al sujeto al 'reino ciego del tener'; también cuando la persona que me solicita es tratada como objeto manipulable o cuando yo mismo me interpongo por entero en mi voluntad opaca y terca oscureciendo cualquier comprensión significativa del acontecimiento que se me dona en gratuidad. "Quien está así completamente cubierto, completamente protegido por sus posesiones, por su preciosa 'persona', se torna progresivamente indisponible, impermeable a la gracia"⁷⁶². Si Mounier pudiera mirarnos en esta era de la globalización del consumo y del tener, con cuánta mayor razón y crudeza volvería a arremeter contra el envilecimiento del acaparamiento, del tener por el tener, cualidad omnicomprendiva de la porción hastiada de la humanidad, común a demócratas y tiranos, a liberales y socialistas, a creyentes y ateos: "Rostros infatuados, hombres - como expresa tan bien el lenguaje - 'llenos de sí mismos', hinchados de nada, a la vez ausentes y ofuscados; caras distraídas, caras abiertas, miradas lejanas que, por no haberse propuesto, no se dejan ya olvidar. He aquí el verdadero duelo entre la fealdad y la belleza"⁷⁶³.

⁷⁶¹ PC, p.560.

⁷⁶² PC, p.562.

⁷⁶³ PC, p.563.

Hipócrita, por tanto, hubiera sido quedarse en la desposesión teórica, reflexiva o espiritual. Era vital para Mounier trasladar esa actitud radical de pobreza a su vida personal, a su militancia apasionada - mística de la acción - en favor de los desposeídos de este mundo, cuya pobreza material dista mucho de coincidir con la dignidad soberana - la 'eminente dignidad' - con que debe calibrarse a las personas, y esto compartido mucho más allá de las fronteras del personalismo. Él quería ser un pobre entre los pobres y para ellos pensaba y actuaba. "Si habláis de la realidad del pueblo, entiendo por ella a la parte más sufriente y abandonada... Nosotros somos los servidores (no los jefes ni los salvadores, sino los siervos) de los miembros sufrientes de Cristo, aun cuando - como dicen los *Proverbios* 30, 79 - a fuerza de miseria le ultrajen"⁷⁶⁴. Bajo el signo de la pobreza evangélica y como católico radical que era, Mounier vivirá ese misterio del desposeerse pero para hacerlo fermento de acción comprometida, 'con el pueblo', no por encima ni desde fuera de él: "Mi evangelio es el evangelio de los pobres. Jamás nada me hará alegrarme de lo que pueda dividir al mundo y a la esperanza de los pobres"⁷⁶⁵.

Fiel a la prioridad profética de su vocación pensante, Mounier sacará las últimas consecuencias antropológicas de los principios que la mística le enseña como verdad de vida. Por esto todo aquello que libere la fecundidad del ser del poder del tener se convierten *ipso facto* en valores de expansión o de realización, porque lanzan al hombre a la infinitud de sus posibilidades: "el sufrimiento, el riesgo, el exponerse, la inseguridad que desarma nuestra tranquilidad; el sacrificio, que inmola un tener para abrirse a un progreso del ser; la muerte que significa el despojo definitivo de todo tener, el definitivo desnudarse de nuestro ser real, (...); la humildad, en fin, que las resume a todas. (...) El Ser absoluto se define como El que es en plenitud, y no tiene nada: *sum qui sum*. *Adsum*, le responde el santo: yo soy, ya no tengo nada, y soy una oración hacia Ti"⁷⁶⁶. No puede haber novedad desde este formato religioso escrito en clave mística: el hombre y Dios son definidos desde su plenitud entitativa en referencia recíproca. Ni el hombre es algo sin Dios ni Dios adquiriría sentido sin el hombre. Mas, ¿cuál es para Mounier el estatuto ontológico y relacional que se yergue entre el hombre y Dios?

Tiene un único nombre: amor, y tan sólo exceso de amor. La novedad del Dios cristiano - al que adhiere sin retaceos personales ni regodeos filosóficos - es su condición de 'Dios suntuoso y pródigo en amor'. Superando con creces las expectativas de la antigüedad pre-cristiana en un Dios-Idea perfecto, inmutable, sin

⁷⁶⁴ MOUNIER, E.: *Carta a Jacques Chevalier* (26 de mayo 1973). In *Obras* IV, p.604.

⁷⁶⁵ MOUNIER, E.: *Carta a Roger Garaudy*. *Ibid.*, p.180.

⁷⁶⁶ *PC*, p.563.

partes y ajeno a la cercanía humana, el Dios del mensaje cristiano se expone por amor al mundo y al hombre desde una *creatio ex nihilo* que rompe abruptamente los moldes de la racionalidad admitida sorprendiendo a todos. “¿Cómo expresar en adelante a través de una deducción pura lo que tiene por origen una elección, una crisis, un acto de amor? (...) El *Logos* de la tradición joánica es fecundidad y generación. Habiéndose expresado íntegramente en el verbo con toda su eternidad, no ha agotado de una vez su poder de creación”⁷⁶⁷. Da no sólo razón de la multiplicidad cósmica - ‘cosmología de la generosidad’ - sino de la esplendente multiplicidad humana expresada en la singularidad inalienable de cada hombre: “Uníendose a su bondad, este poder quiere darse aún en una infinidad de imágenes de las que cada uno no será un trozo roto del espejo universal, sino una imagen única y total de su divinidad. (...) Esta multiplicidad de las personas llamadas a la vida divina, que no encontraba explicación racional en un mundo entregado a la eternidad implacable de un dios impersonal, hela aquí justificada por el Amor. Los doctores y poetas católicos, desde los Padres griegos hasta Péguy y Claudel, han recordado esta vinculación a la caridad y a la gracia de una especie de exuberancia divina cada vez que la vuelta de una cierta avaricia intelectual amenazaba con empobrecer la visión cristiana”⁷⁶⁸.

Con su sólida formación filosófica a cuestas, Mounier no se dejaba enredar en las redes, en absoluto ingenuas, del discurso filosófico que tanto habían afectado la verdadera imagen de Dios y su concomitante imagen de hombre: cuando la concepción de la divinidad se torna sórdida y distante - como en el racionalismo y colectivismo de su época - ello debilita *ipso facto* el sentido y las costumbres de la persona. Basta para constatarlo repasar la historia, y, con urgencia, la presente como su necesario corolario. Es que sólo desde una perspectiva trascendente a lo puramente biológico, social y cultural puede pensarse profundamente el ser largamente desfigurado del hombre, trascendencia que sólo puede asegurarla con todo el rigor una antropología cristiana. Por ello el personalismo necesita hundir sus raíces en la verdad que el cristianismo ha revelado aunque luego sus preceptos puedan ser aplicados universalmente a los hombres de todos los credos y, por cierto, a los sin credo. Por eso también “todo personalismo incluye una crítica a las filosofías que confían a la conciencia sólo el testimonio de la verdad. Si la persona del cristiano está constituida por la vida de una intención divina singular prolongándose en un diálogo inexpresable de anticipos

⁷⁶⁷ PC, p.548.

⁷⁶⁸ Ibid.

y respuestas entre una voluntad libre y la insondable acción de la Providencia, su cumbre será por definición inaccesible y su esencia inexpresable”⁷⁶⁹.

Si la noción de conciencia se muestra endeble para fundar una idea de trascendencia y por ende de persona - como el mismo psicoanálisis lo había intuido y el personalista Paul Ricoeur lo ha dicho expresamente⁷⁷⁰ - sólo resta afirmarse en la firmeza de una experiencia y en la luminosidad de un testimonio: la experiencia de la inhabitación de Dios en mi intransferible intimidad, experiencia de mayor o menor calado místico en cada cual pero acentuada por el rigor que el discurso místico habido le presta; y la irradiación testimonial de quienes con su vida dan prueba cabal de esa trascendencia aun cuando la certeza de esa prueba la conozcamos ‘en enigma y como en un espejo’. “Todos conocemos esos días en que nuestro monólogo más íntimo está herido de una suspicacia radical por una exigencia más secreta aún: es en estas confusiones del conocimiento donde se descubre la introducción de una trascendencia”⁷⁷¹.

Mounier recicla el discurso del místico para hacerlo estallar de alegría y plenitud en medio de las sombras que oscurecen el discurso antropológico del pasado siglo, salvando por cierto sus muy honrosas excepciones. Si ser místico es adentrarse en lo más íntimo para abandonarse al encuentro personal con Dios, si ser místico es abrirse al testimonio que compromete la propia integridad a favor de ese tú que es reflejo divino, Mounier era un místico de vocación y desde esa vocación luminosa irradiaba a su pensamiento y a su acción: “El hombre que no se cree ya entre las manos de Dios es el mismo que ‘no tiene ya la vida en sus manos’, cuyo ser se fragmenta en un crecimiento de fuerzas divergentes. Si yo sé, por el contrario, que una gota de sangre única, y no cualquier otra, ha brotado de mí en el Gólgota, del seno de la Trinidad, sé que este don del ser de Dios ha de tener junto a mí su Verbo, una palabra única y trascendente que Cristo quiere deslizarme íntimamente en el corazón de la comunión de los fieles, a través del tumulto de las palabras de abajo: mi vocación”⁷⁷².

9.4. Cristiandad difunta: la apostasía silenciosa

La fidelidad a la verdad del cristianismo inserta en la crudeza de la realidad humana, personal e histórica, hará del personalismo de Mounier una propuesta

⁷⁶⁹ PC, p.550.

⁷⁷⁰ Cfr. RICOEUR, P.: *El conflicto de las interpretaciones*. Vol.II. op. cit.

⁷⁷¹ PC, p.552.

⁷⁷² PC, p.566.

filosófica preocupada en grado sumo por resolver los graves problemas antropológicos y vitales de una humanidad que no ha sabido ni querido llegar al fondo de su drama esencial, que ha abandonado por comodidad y pereza el ardor de la fe que compromete y libera, esa 'llama de amor viva' que abrasa a todo aquel que hace del amor a Dios y al prójimo el alfa y omega de su existencia, actitud de la que el pensador no queda excluido.

Estéril será para Emmanuel Mounier el intelectual cristiano que engendra ideas pero no pare gestas de vida y de esfuerzo mancomunado en pos de la verdadera liberación del oprimido y humillado. Su meta fue la de todo profeta, o la de todo filósofo que piensa desde la razón cálida y profética: comprometer vidas y hacer hombres libres, comprometer ideas y no hacer ideologías. "Frente a un cristianismo burgués, insolidario, expoliador, cree el fundador de Esprit que 'solamente un cristianismo plebeyo de la era de las masas conducirá al pueblo a la comunión con Cristo y con su Iglesia', de ahí también que su agente histórico en el siglo XX, como en los tiempos de Cristo, siga siendo el pueblo, la clase obrera. De ella, con tono profético, dirá Mounier: 'Los obreros son los miembros sufrientes de Cristo'. Como Cristo, pone también Mounier en esos miembros sufrientes el mensaje revolucionario, la sal de la tierra"⁷⁷³.

Contrariamente a lo que pudiera colegirse, la adhesión de Mounier al pueblo y a su pobreza no implicaba querer un cristianismo de la salvación temporal. Él sabía distinguir con lucidez entre la tentación judía de la concreción del reino de Dios en el ámbito del poder temporal y el compromiso histórico ineludible con la comunidad de los cristianos en Cristo - su cuerpo místico - para realizar así la obra de la Iglesia. Mounier, como profeta ajustado a su tiempo, pretendía el retorno al doble rigor que el cristianismo en su verdad exigía: el rigor de la trascendencia y la encarnación, trascendencia de Dios y su reino, encarnación del Hijo en la humanidad doliente. Quede, entonces, clara la ortodoxia de su posición:

"Cristo, pese a las tentaciones primeras de retirarse al desierto, se inscribe luego con una evidencia obstinada en el acontecimiento. *Mi reino no es de este mundo*. Cristo no dijo: mi pueblo no es de este mundo, mi Iglesia no es de este mundo, mi verdad no es de este mundo, sino *Yo he venido para que vosotros tengáis la vida y la tengáis con sobreabundancia*. *Mi reino*, es decir: mi imperio no es un imperio terrestre, mi poder no es el poder sobre la historia, mi reino no es la *grandeur* política. Fue la tentación judía la que creyó lo contrario. Fue también la tentación de la primera cristiandad europea, la que comienza en Constantino, la tentación renovada de instalar el reino de Dios sobre la tierra"⁷⁷⁴.

⁷⁷³ DÍAZ, C.: *Mounier y la identidad cristiana*. p.86.

⁷⁷⁴ MOUNIER, E.: *La cristiandad difunta* (en adelante CD). In *El personalismo. Antología esencial*. p.608.

Pero, concomitante a esta profesión de fidelidad absoluta al espíritu del Evangelio ubicando el reino de Dios en su lugar preciso, no deja de fustigar y condenar duramente a quienes, dentro del mismo cristianismo y aún apelando a su insignia, por siglos y siglos fueron abonando el terreno de la civilización occidental a la que no duda en calificar duramente de 'cristiandad difunta', apelativo con que titulará una de sus obras más críticas, *La cristiandad difunta* (1950). Dicho en apretada síntesis, lo difunto de la cristiandad no es otra cosa que su grave debilidad en la verdad, lo cual se equipara a su craso fortalecimiento en el error: la comodidad burguesa, el catolicismo satisfecho, la mentira de los bienpensantes, la indiferencia de los intelectuales..., esa peraza crónica y vaga que hace del cristianismo un individualismo abroquelado en 'la blancura de un invernadero'. Todo lo cual no hace más que describir el cuadro de situación real en una Europa que dista mucho de encajar con el imperativo revolucionario del mensaje de Cristo. La voz de Mounier denuncia con crudeza lo que el diagnóstico empírico arroja, lo que el 'testimonio de experiencia' obliga en conciencia a decir al laico:

"La cristiandad es una 'tremenda ilusión'. Por más lejos que esté una realización del cristianismo, todo el problema de hoy es el de 'reintroducir el cristianismo en la cristiandad'. Lo que separa al cristianismo de Cristo, en nuestros días, no es el espesor de tiempo, pues puede serle rigurosamente contemporáneo participando en su vida como modelo, es el espesor de la cristiandad, que 'ha destituido a Cristo'. Ahí se llega a ser cristiano 'como quien se pone los calcetines', de la manera más divertida del mundo, dejando de ver una oposición infinita entre el orden cristiano y el orden mundano. Absurdo y herejía. La humanidad ha querido anticipar la eternidad, fingir haber instalado una iglesia triunfante, pero no instituye más que un cristianismo instalado y considerado, es decir, lo contrario del cristianismo. El cristianismo es una alternativa en el fondo del corazón, que se plantea a cada hombre, no una instalación que se consolida con el tiempo y con el número"⁷⁷⁵.

Y esta verdad no es sólo de ahora: ¿cómo justificar - se pregunta nuestro pensador - que luego de trece siglos de palabra evangélica toda la Edad Media teológica siguiera justificando la esclavitud?⁷⁷⁶, ¿cómo entender que en tanto cristianos privilegiados del intelecto nos deleitemos ante los 'bellos paisajes teológicos' mientras la gran caravana humana sigue su marcha por el mundo 'con los pies ardiendo', muchos de ellos de dolor y de frío?⁷⁷⁷ La estirpe de los puros no construye la cristiandad, pues lo sobrenatural de ella no se prueba en tratados de teología ni golpeándose el pecho los domingos, sino en la desesperanza y en la

⁷⁷⁵ CD, p.944.

⁷⁷⁶ Cfr. CD, pp.939-940.

⁷⁷⁷ Cfr. CD, p.960.

impureza de lo encarnado, de lo incorporado a la ley pendular de la experiencia humana. Asimismo, la vida de la Iglesia se halla inserta en este doble movimiento pendular que Bergson vio como la doble fuente de la religión y la moral y Mounier recoge vivamente: un movimiento hacia fuera, de inserción y despliegue en lo temporal que exigirá el máximo a las estructuras temporales para sobrevivir en ellas y un movimiento hacia dentro, de repliegue de lo temporal que pide el mínimo para subsistir sin ellas. Y por contraste secuencial, el tiempo de la conciencia impondrá a la larga una moral de mínimos en tensión hacia una religión de máximos, al menos es lo esperable en nuestro siglo. “Tiempo fuerte y tiempo débil de la Encarnación, tiempo débil y fuerte de la Trascendencia. Salimos de una fase para entrar en otra; es la apasionante historia que vivimos”⁷⁷⁸.

Fue la época de Mounier, pero quizás más lo sea la nuestra, un tiempo débil para la cristiandad, cuyo cuerpo está enfermo y agoniza, lucha por sobrevivir, como lo advirtiera provocativamente Miguel de Unamuno en su *Agonía del cristianismo* (edición francesa de 1925 y castellana de 1930), obra que el mismo Mounier conoce y elogia. Si la etimología dice que agonía significa lucha, Unamuno no hizo más que recordarnos que Cristo y su Iglesia estarán en agonía hasta el fin de los tiempos, pues ello le compete a su esencia. Su voz será siempre como el aguijón metido en nuestra adormecida conciencia: “Al cristianismo hay que definirlo agónicamente, polémicamente, en función de lucha. (...) Tenemos, en cambio, una hermosa palabra, cristiandad, que, significando propiamente la cualidad de ser cristiano - como humanidad la de ser hombre humano -, ha venido a designar el conjunto de los cristianos. Una cosa absurda, porque la sociedad mata la cristiandad, que es cosa de solitarios. (...) Y, sin embargo, no distinguimos entre cristiandad y *cristidad*. Es porque la cualidad de ser cristiano no es la de ser Cristo. El cristiano se hace un cristo. Lo sabía san Pablo, que sentía nacer y agonizar en él a Cristo”⁷⁷⁹. Un profeta entiende a otro profeta. Mounier sabía que para hacerse escuchar - ‘voz que clama en el desierto’ - y anunciar la verdad era preciso revestir las palabras de carácter paradójico y rostro de escándalo. “Unamuno no hubiese aceptado que su fórmula se hiciera tranquilizadora a través de consolaciones etimológicas. De hecho, bajo la agonía perpetua del cristianismo se cierne hoy la amenaza de una agonía más precisa y más inquietante. Los cristianos, en términos generales, apenas la han advertido”⁷⁸⁰.

⁷⁷⁸ Ibid.

⁷⁷⁹ UNAMUNO, M.: *La agonía del cristianismo*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1966. p.31.

⁷⁸⁰ CD, p.779.

Lo fatal de esta agonía es que el mundo ya no puede encontrar al cristianismo ni encontrarse en él pues la palabra de Dios, lejos de presentársele en su desnudez penetrante, se ha convertido en letra muerta. Aparece así el movimiento de laicización - último peldaño de la moderna secularización - como un movimiento interno a la vida misma de la Iglesia, deseado quizás por ella misma. Es como si, llegada su mayoría de edad, se retirara lentamente de un cuerpo prestado por las instituciones humanas, para encarnarse en un cuerpo menos difuso pero más esencial, el cuerpo de cada uno de los cristianos. El profeta Mounier, influido sin duda por Unamuno, ve con claridad meridiana lo que se vislumbra en el horizonte de la civilización occidental, y que, ciertamente, tras el paso de estas décadas, le dan toda la razón: "la letra está casi muerta. Sus palabras ya no tienen recepción, sus gestos ya no inducen, el mundo ha perdido la clave de su lengua, y la Iglesia ha perdido la clave de la lengua de los hombres. El cristianismo es como un alienado en el mundo: habla sin ser comprendido y cree que todos los demás están locos"⁷⁸¹.

Pero la mirada penetrante de Mounier se encarga muy bien de adentrarse en el drama que supone el siempre insobornable juego de la libertad humana. Porque hay libertad hay drama y el drama es su factura; así como en el mundo griego, transido de la creencia en la fatalidad, la tragedia era el testimonio incontrastable de que la libertad jugaba su papel en la escena humana, en el mundo cristiano la palabra de Dios lanzada a las libertades soberanas se expone al drama eterno de la razón, revelando en esta ambivalencia su plena originalidad y su respeto absoluto por el derrotero del hombre. "Cristo no ha lanzado un cuadro sistemático de las nociones cristianas nuevas: la idea de creación, de naturaleza sobrenaturalmente ordenada, de pecado, de redención. etc., que iban a cambiar el mundo. Las lanzó a la razón herida que se estancaba a sus puertas, muy cerca del umbral. Pero la filosofía, nutrida y curada por la revelación, si aquí ella la acepta, continúa siendo filosofía, lo es más y mejor que antes, bajo la ayuda del Espíritu. Y ha recogido, caldeado y madurado los gérmenes nuevos a través de una continuidad que recogía en sí toda la herencia antigua. (...) Un inmenso silencio que dura toda la historia; una inspiración por toques íntimos que dejan el campo libre a todo lo humano; la paciencia de todos los rodeos que separan la inspiración del efecto: así aparecen esos caminos que no son nuestros caminos"⁷⁸². Ninguna cristiandad - ni mejor ni peor, ni viva ni difunta, ni reposada ni agónica - se hubiera forjado sin el

⁷⁸¹ *CD*, p.786.

⁷⁸² *CD*, p.951.

afortunado juego entre la libertad y la gracia. Mounier sólo refuerza en talante profético lo que venimos diciendo a través de tantas voces.

También por ello la confusión e incertidumbre actuales ante la encrucijada cristiandad-civilización occidental tienen que ver con el uso filosófico y teológico, social y político, de la libertad hecha opción racional y vertida en la plétora de discursos multívocos que hoy muestran su imperio. “Una filosofía cristiana se desarrolla, pues, entre la preocupación por la unidad gloriosa del mundo, y el sentido trágico de un pluralismo fáctico que resulta tanto de la condición creada como del estatuto concreto de la humanidad por la duración de la historia”⁷⁸³. Por ende, sin pedir relativismo sino razón cálida y hermenéutica, no pidamos univocidad, uniformidad, integrismo o dogmatismo: el enorme trabajo civilizador ha sido y es en sí mismo roturación del vasto desierto humano desde la impronta de la libertad. De libertad a libertad, de corazón a corazón, aún tras los muros y murallas que acumula la historia por el odio de las tiranías y las durezas del corazón. De ahí las ambivalencias, las paradojas, los rodeos, las negaciones, las infinitas argucias de la razón que expresan la larga y agitada influencia de las ideas cristianas en el camino civilizador. Lo cual no significa querer eludir la responsabilidad que nos cabe a los mismos cristianos, y en ellos a los intelectuales que así nos definimos, en la custodia de la verdad eterna que debe encarnarse y enraizarse en lo temporal. He aquí, pues, el sentimiento que se anuda en nuestro pensador tras la lucidez de un diagnóstico sobre el estatuto de la fe cristiana en el seno cultural europeo, pocas veces tan acertado y al parecer escrito ayer mismo:

“Desde hace varios siglos, por miedo al combate mano a mano del ángel con Jacob, al desnudo diálogo de la Palabra de Dios con la música de los mundos, hemos multiplicado las transiciones, las conciliaciones, las amalgamas, y nuestra fe está hoy recargada hasta el ahogo. Sentimos la necesidad de volver a encontrar las esencias puras y las existencias vigorosas, el cristianismo en su nitidez sobrenatural, el mundo en su esplendor articulado, y sus relaciones en su verdad oscura sin duda, pero negra como el diamante y no confusa como la niebla. Hemos querido comprender demasiado, comprender científicamente el Génesis y políticamente la Justicia, filosóficamente la Unidad y médicamente el Milagro, ya no sabemos adorar directamente, y luego saber, honestamente. De ahí nuestra nueva y extrema prudencia en materia de interpretaciones históricas, providenciales o proféticas”⁷⁸⁴.

La gran labor hermenéutica se sigue imponiendo con peso propio, haciéndonos volver al círculo infinito del eterno contrapunto entre razón y fe: hasta dónde la razón y hasta dónde la fe, hasta dónde la verdad del cristiano se anuda en

⁷⁸³ MOUNIER, E.: *L'espoir des désespérés*. Oeuvres IV, p.366.

⁷⁸⁴ *CD*, p.757.

sus prácticas, hasta dónde la voz del profeta se encarna en las exigencias del filósofo, hasta dónde la experiencia del místico se vierte en la vida del cristiano... Al Mounier místico y filósofo le duele y aturde el 'fuerte olor a apostasía' que reina en el ambiente de aquella cristiandad, olor que se huele 'en esas misas tristes, en esos sermones desesperadamente vacíos, en nuestros comportamientos más ortodoxos'. Pero el dolor mueve al pensar y consternado ante el cual no puede dejar de concluir con el realismo del filósofo y la dureza del profeta:

“Se puede refutar, condenar, extirpar un error o una herejía. No se refuta un drama, y la cristiandad, en su paz superficial, está hoy enfrentada al más temible de los dramas en los que se ha visto comprometida hasta el momento. El cristianismo no está amenazado de herejía: ya no se apasiona por eso. Está amenazado por una especie de apostasía silenciosa hecha de la indiferencia ambiental y de su propia distracción. Estos signos no confunden: la muerte se aproxima. No la muerte del cristianismo, sino la muerte de la cristiandad occidental, feudal y burguesa. Una cristiandad nueva nacerá mañana, o pasado mañana, de nuevas capas sociales y de nuevos ejércitos extra-europeos. Es preciso aún que no la asfixiemos con el cadáver de la otra”⁷⁸⁵.

La nueva cristiandad, la nueva historia que se aproxima habrá de cimentarse en el espíritu paulino que reconoce el amor no sólo en el cristianismo sino en todo aquel que lo viva en autenticidad, sea cual fuere su perspectiva. También la perspectiva cristiana es plural en materia de historia humana, pero cultivar la relación íntima con la trascendencia, con ese Dios uno y trino que habita la conciencia, es prioridad de todo cristiano si no se quiere abandonar la fe y dejarse llevar por la vieja 'cristiandad difunta'. Ninguna revolución exterior cambiará nada sin la revolución interior, la *metanóesis* evangélica que transfigura al hombre hacia su más profundo y verdadero sí mismo. “Y si la hora de la profecía ha sonado, entonces la era de la simple 'cura de almas' pasó a la historia. Ahora es precisa una presencia integral en la historia de la salvación: una revolución a la vez personalista y comunitaria, del hombre interior y de las estructuras exteriores. Revolución que, o es de amor, o nada es. Revolución que, si es testimonial, utópica, profética, comienza por los pobres y oprimidos, o no comienza en absoluto. Revolución que es perenne, o que no es”⁷⁸⁶.

9.5. Por el primado de la persona

⁷⁸⁵ CD, p.790.

⁷⁸⁶ DÍAZ, C.: *Mounier y la identidad cristiana*. p.107.

9.5.1. Definir al indefinible humano

No hace falta decirlo: los personalismos apuestan al primado de la persona, única realidad que vectoriza cualquier otra realidad, único microcosmos que lleva en sí intencionalmente la realidad entera. Parados ante su paradoja, la persona nunca puede ser objeto ni tratada como objeto, y por lo tanto es indefinible de suyo. La maravilla de la persona consiste en ser la única realidad que al mismo tiempo que podemos conocer la vamos haciendo desde dentro, no es ni una sustancia oculta ni un principio abstracto de realizaciones concretas, sino un despertar permanente que nos va liberando de la inercia del sueño vegetativo que nos ahoga y embota. En palabras de Mounier, la persona es “una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se aprehende y se conoce en su acto como *movimiento de personalización*”⁷⁸⁷. La vida del hombre es paradoja viva: su existencia es un llamado a ser persona, a ser conquistada incesantemente, pero al mismo tiempo un despertar a la conciencia y a la realización de lo que ya se es, de lo ya inscripto en su más íntimo sí mismo. No en vano el ‘conócete a ti mismo’ socrático es la primera gran revolución personalista que conocemos en la historia. “La historia de la persona será, pues, paralela a la historia del personalismo. No se desarrollará solamente sobre el plano de la conciencia, sino, en toda su amplitud, sobre el esfuerzo humano por humanizar la humanidad”⁷⁸⁸.

Si bien la historia del personalismo hunde sus raíces en el cristianismo y en la mística cristiana, es imposible desconocer la fuerte impronta del pensamiento judío, sobre todo en el siglo XX, representado fundamentalmente de la mano de Franz Rosenzweig, Martin Buber, y Emmanuel Lévinas. Muchos siglos de marchas y contramarchas debió sufrir la doctrina de la persona ahogada por los ‘ismos’ reductivistas de la modernidad, para finalmente resurgir en el pasado siglo de la mano de pensadores de tan variada extracción como Buber, Scheler, Berdiaev, Péguy, Blondel, Jaspers, Marcel, Landsberg, Maritain, Stein, Nédoncelle, Nabert, Lacroix, Lévinas, Zubiri y el recientemente fallecido Ricoeur. Son sólo algunos de los nombres que integran el frondoso árbol del personalismo y en el cual Mounier merece un lugar central por haber arrimado el pensamiento personalista al compromiso comunitario y al combate por el hombre que asumía con convicción profética. “Hemos entrado en una de esas crisis periódicas del hombre en las que éste busca en medio de la angustia retener los rasgos de un rostro que se deshace

⁷⁸⁷ EP, p.677.

⁷⁸⁸ EP, p.678.

o reconocer la figura del hombre en el nuevo rostro que viene. Le es necesario entonces elegir vigorosamente, en la confusión de todos los valores, lo que es ser hombre, y hombre de su tiempo, después quererlo osadamente, aliando imaginación y fidelidad. Nosotros hemos elegido. En nuestra investigación no hemos querido solamente tratar del hombre, sino combatir por el hombre”⁷⁸⁹.

Si el primado de la persona, por la que se piensa y combate, es lo que impulsa al personalismo en su especificidad filosófica no queda más que ir tras su indagación - aunque siempre limitada y perfectible - porque sólo la persona es en definitiva el centro de reorientación del universo objetivo: “nos falta hacer girar el análisis alrededor del universo edificado por ella, a fin de iluminar sus estructuras sobre diversos planos, sin olvidar jamás que no son sino aspectos diferentes de una misma realidad. Cada uno tiene su verdad unido a todos los demás”⁷⁹⁰. Pero la realidad personal es el más huidizo objeto de conocimiento aunque siempre el más cercano; ante las objeciones que se le hacen al personalismo, Mounier es firme al decir que no todos pueden captarla porque así como hay ciegos para la pintura también hay ciegos para las personas, con la diferencia que en cada una de estas formas de ceguera difiere el grado de responsabilidad⁷⁹¹. Asimismo, el conocimiento filosófico del hombre parte de la reflexión del hombre sobre sí mismo y quien lo haga deberá arrojarse al fondo de su propia subjetividad asumiendo en ello todos los riesgos y todas las posibilidades que el pensar le brinda. Ya Martin Buber había visto esta complejidad: “el antropofilósofo tiene que poner en juego no menos que su encarnada totalidad, su yo (*Selbst*) concreto. Y todavía más. No basta con que coloque su yo como objeto de conocimiento. Sólo puede conocer la totalidad de la persona y, por ella, la totalidad del hombre, si no deja fuera su subjetividad ni se mantiene como espectador impasible”⁷⁹².

Para Mounier esta experiencia autorreflexiva no está exenta de un trabajo de la razón y de un acto de la libertad de cada uno, pues la vida personal es una conquista ofrecida a todos, no sólo una experiencia privada. A lo cual su personalismo añade un acto de fe que afirma un valor: el valor absoluto de la persona humana respecto de cualquier otra realidad no personal. Dios mismo respeta esta dignidad inalienable al punto de constituirse la libertad y el pecado original en misterio teológico. Afirmación de valor que “para el cristiano se funda en la creencia de fe de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios

⁷⁸⁹ MOUNIER, E.: *Tratado del carácter*. Obras II. Prefacio, p.11.

⁷⁹⁰ *EP*, p.684.

⁷⁹¹ Cfr. *MSP*, p.410.

⁷⁹² BUBER, M.: *Qué es el hombre*. pp.20-21.

desde su constitución natural, y llamado a perfeccionar esta imagen en una participación cada vez más íntima en la libertad suprema de los hijos de Dios”⁷⁹³.

Considerando Mounier que la persona no es susceptible de suyo de definición rigurosa, no por ello ha dejado de proponer una extensa e intensa descripción de la realidad personal que bien podría sintetizarse en esta especie de definición que él mismo elaborara: “Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esa subsistencia e independencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación”⁷⁹⁴. Veamos qué quiere significar Mounier con estas afirmaciones:

- *Ser espiritual*, significa que la persona es irreductible a lo puramente material, su realidad es transmaterial y su vocación es la eternidad. Pero así como el hombre es espíritu también está inmerso en la naturaleza con la misma intensidad, naturaleza que está llamada a humanizarse, a personalizarse. La persona es “totalmente *cuerpo* y totalmente *espíritu*”⁷⁹⁵. Somos existencia encarnada en plenitud: decir ‘yo existo subjetivamente’ y ‘yo existo corporalmente’ es afirmar dos juicios verdaderos sobre una misma experiencia. De ahí que ni el espiritualismo ni el idealismo ni el materialismo se lleven bien con el personalismo, pues ni unos ni otros dan respuestas realistas a la complejidad de la realidad personal⁷⁹⁶: la persona es una existencia encarnada cuyo cuerpo es un factor esencial de su estar en el mundo, y su pesadez la lanza a tomar conciencia tanto de su finitud como de su servidumbre. “No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: yo estoy *expuesto* por él, a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo de la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí, a la problemática del mundo y a las luchas del hombre”⁷⁹⁷. Como se ve, la propuesta antropológica de Mounier se aparta tanto del desprecio griego por la materia y el cuerpo cuanto de cierto cristianismo burdo arrastrado por el

⁷⁹³ *MSP*, p.410.

⁷⁹⁴ *MSP*, p.409.

⁷⁹⁵ *EP*, p.687.

⁷⁹⁶ Mounier es tajante: “Ningún espiritualismo del espíritu impersonal, ningún racionalismo de la idea pura interesa al destino del hombre. Juegos inhumanos de pensadores inhumanos. Desconociendo la persona, aunque exalten al hombre, lo aplastarán un día. No hay tiranía más cruel que la que se realiza en nombre de una ideología”. *MSP*, p.412.

⁷⁹⁷ *MSP*, p.693.

mismo signo. Ningún dualismo puede responder a la índole indisoluble de la unidad personal que es el eje del pensamiento cristiano, unidad que no opone el espíritu al cuerpo sino que los piensa en amalgama absoluta y perfecta. El espíritu, “que designa a la vez el pensamiento (*nôus*), el alma (*psijé*) y el soplo de vida, se fusiona en la existencia con el cuerpo. Cuando este todo tira en sentido inverso al de la vocación sobrenatural del hombre, el cristianismo llama a este movimiento *la carne*, y designa con este término tanto la pesadez del alma como la de los sentidos; cuando lleva hacia Dios, cuerpo y alma juntos colaboran en el reino de lo espiritual (*pneuma*), en el reino sólido de Dios, y del Espíritu, que no es un reino etéreo”⁷⁹⁸.

- *Ser subsistente e independiente adhiriéndose a una escala de valores*, explica el carácter ontológico de la persona que soporta un carácter axiológico. Rescatando las categorías de subsistencia y independencia, Mounier subraya la continuidad de su pensamiento respecto a la gran tradición antropológica cristiana que inicia Boecio - “*persona est rationalis naturae individua substantia*”⁷⁹⁹ - y confirma Tomás de Aquino imprimiéndole su propio sello: “*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*”⁸⁰⁰, entendiendo por ‘subsistente’ aquella realidad que existe por sí y no en otra⁸⁰¹. Merecería un extenso apartado la discusión sobre la posibilidad de compatibilizar lo ‘sustancial’ con lo ‘relacional’ que afectan al subsistente personal en Mounier⁸⁰², pero a los fines acotados de nuestro trabajo bástenos remarcar el sentido siempre abierto de esta subsistencia pues la persona, aún ya ‘personalizada’, nunca es inamovible y rígida sino intencionalidad dinámica, operante, insatisfecha y en tensión permanente. “Lejos de confundirse con el sujeto biológico, social o psicológico, disuelve continuamente sus contornos provisionales para convocarlos a reunirse, al menos a aproximarse en torno a una significación siempre abierta. Bajo su impulso, la vida de la persona es, pues, esencialmente una historia, y una historia irreversible. (...) La experiencia fundamental que tenemos de esta realidad personal es al de un destino desgarrado, un destino trágico, como se ha dicho, de una situación-límite”⁸⁰³. La persona es sobrepasamiento, esfuerzo permanente por

⁷⁹⁸ *MSP*, p.688.

⁷⁹⁹ BOECIO: *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*. cap. 3 (ML 64, 1343).

⁸⁰⁰ *Summa Theologica*, I, q. 29, a.3.

⁸⁰¹ Cfr. *ibid.*, a. 2.

⁸⁰² Una muestra de algunos rasgos en torno a esta ríspida discusión pueden verse en DÍAZ, C. y MACEIRAS, M.: *Introducción al personalismo actual*. Ed. Gredos. Madrid 1975. pp.19-27, donde los autores abordan las interpretaciones contrapuestas de Leo Braegger (*Die Person im Personalismus von E.Mounier*, Freiburg, 1942) y Adam Sachaff (*Marxismus und menschliche Individuum*. Wien, 1965).

⁸⁰³ *MSP*, pp.415-416.

ir más allá de sí misma, 'curvatura espiritualizadora del universo', por ello "mi persona como tal queda siempre más allá de su objetivación actual, *supraconsciente y supratemporal*, más amplia que las visiones que de ella tengo, más interior que las construcciones que de ella intento"⁸⁰⁴.

Sin ánimo de encasillar a nuestro pensador, se hace patente su intento por conciliar el carácter de proyecto inacabado y dinamicidad fluente propio de las vertientes existencialista y vitalista con la solidez de las categorías metafísicas tan caras al discurso tomista; pero más allá de ello, destaca la firmeza de sus convicciones nutridas en la pureza de su pasión por la verdad. El fuerte estatuto ontológico de la persona impacta asimismo en su estatuto histórico, estatuto que adquiere en Mounier una importancia fundamental situando a la doctrina de la persona sin rigideces dentro de los límites de la antropología cristiana, fruto del gran trabajo hermenéutico de siglos⁸⁰⁵. Y a lo histórico y ontológico se adhiere con soltura lo axiológico, que suma a los lineamientos más clásicos la impronta de la filosofía de los valores impulsada principalmente por Max Scheler. Resulta ineludible para la persona adherirse libremente a una escala de valores y a partir de esta elección configurar su vida desde el compromiso con uno mismo y con los demás. Una escala de valores es, en palabras de Mounier, "primacía de lo vital sobre lo material, de los valores de la cultura sobre los valores vitales; pero primacía sobre todos ellos de esos valores accesibles a todos en la alegría, en el sufrimiento, en el amor de cada día, valores a los que, de acuerdo con los vocabularios, llamaremos, dando a las palabras una fuerza que las redimirá del desvaimiento, valores de amor, de bondad, de caridad. Esta escala se unirá intrínsecamente, para algunos de nosotros, a la existencia de un Dios trascendente y a valores cristianos, sin que nuestros restantes compañeros la consideren cerrada por la parte superior. La libre elección está planteada como una condición previa de una adhesión sincera a esa escala de valores"⁸⁰⁶.

- *Vivida en compromiso y en libertad responsable*, lo cual no hace más que rediseñar el cómo de la vida personal, impensable de otro modo si la escala de valores que la sustenta se decide en libertad, lo cual obviamente no deja de

⁸⁰⁴ *MSP*, p.415.

⁸⁰⁵ Tomando distancia tanto del pesimismo luterano cuanto del optimismo ilimitado roussonianos que condujo al mito del progreso indefinido, la antropología católica nos presenta un hombre "cuya naturaleza no ha sido completamente viciada, que sigue siendo capaz de actos santos y merecedores, aunque en la intimidad de esta naturaleza lleva una herida ontológica que, privándole de los dones preternaturales a los que estaba íntimamente injertada antes de la caída, la ha dejado en sus mismos atributos como aquejada de una debilidad que sólo la gracia puede volver a alzar". *PC*, p.587.

⁸⁰⁶ *RPC*, p.113.

recriminar la habitual ruptura humana entre el decir y el hacer, el pensar y el vivir. No se vive inercial o mecánicamente sino desde una libertad responsable y comprometida. “El compromiso es una vivencia comunitaria (con), en favor de un mundo nuevo (pro), hacia el que nos sentimos enviados (*missio*), y sólo es responsable cuando la palabra se convierte es *respuesta* (diálogo), y ésta a su vez únicamente cuando se traduce en *responsabilidad* por el otro. No es palabra si no responde a las exigencias reales, y no meramente verbales, de otra persona, de un tú, pues la palabra no es monológica sino dialógica. (...) Las palabras que no son respuesta y la respuesta que no es responsabilidad no es palabra humana, sino mera palabrería”⁸⁰⁷. Nos basta recordar los presupuestos que en Mounier van del pensamiento a la acción y de la acción al pensamiento, para comprender que el resultante de ello es una fuerte noción de responsabilidad definitoria de la persona y encarnada en aquéllas capaces de hacer de su vida una unidad indisoluble entre palabra y acción, unidas en el respeto a uno mismo y en el cuidado de sí, respeto que se hace respuesta genitivante al vocativo del tú como alteridad proximal que se le impone con su sola presencia. Al hacerse respuesta para otro la persona se convierte, en un mismo movimiento intencional, también en respuesta intencional para sí.

- *En una constante conversión unificada en una vocación*, donde la palabra conversión - a la que tantas veces hemos aludido ya pero que adquiere en Mounier rango ontológico - designa el movimiento que debe ejercer la persona para superar su ley gravitacional opuesta, ‘ley’ que ha sido recogida en diversos contextos y formatos por los filósofos preocupados por la distracción de lo humano a lo largo del tiempo: la diversión (Blaise Pascal), el estadio estético (Sören Kierkegaard), la supremacía del ‘ello’ sobre el ‘tú’ (Martin Buber), la vida inauténtica (Martin Heidegger), la mala fe (Jean Paul Sartre), la alienación (Karl Marx). Es el hombre confundido en el tumulto de la alteridad sin rostro, de la vida inmediata sin proyecto y sin memoria, el que lo lleva a la plena exterioridad deshumanizante, desplegada pero no conquistada; es el registro humano de la vulgaridad. “La vida personal comienza con la capacidad de romper el contacto con el medio, de *recobrase*, de *recuperarse*, con miras a recogerse en un centro, a unificarse”⁸⁰⁸. Este recogerse implica la conquista activa de uno mismo que no se confía de la ingenua espontaneidad, pero tampoco se fía de encontrarse allí con un algo personal definible o inventariable. El misterio de la libertad nos expone al combate al

⁸⁰⁷ DÍAZ, C.: *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*. pp.250-251.

⁸⁰⁸ *EP*, p.709.

descubierto sin falsas seguridades ni cómodas conciliaciones. Ni mi más íntimo secreto ni mi vida privada ni mi reservado pudor agotan la verdadera conversión que me envuelve superando la reflexión en mí y la proyección desde mí, pues ella es la respuesta intencional al llamado singular de mi vocación, en que yo mismo me hago respuesta para otros, creativa y libremente. Seres de paradoja, nos centramos, nos conquistamos, desplegándonos en lo otro y en los otros, pero también perdiéndonos para encontrarnos porque la condición del despliegue de la persona es el desposeerse permanente donde el ego se despolariza destruyendo el egocentrismo y construyendo la alteridad del encuentro personal y comunitario. “Recogiéndose para encontrarse, luego exponiéndose para enriquecerse y volverse a encontrar, recogiéndose de nuevo en la desposesión, la vida personal, sístole, diástole, es la búsqueda proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada. Soy un ser *singular*, tengo un nombre *propio*”⁸⁰⁹.

9.5.2. La persona, realidad relacional

Dicho todo cual no podríamos cerrar este cortísimo preámbulo de la primacía de la persona en clave mounieriana, sin abordar brevemente lo que Mounier y los personalistas del siglo XX en su generalidad consideran el centro de la comprensión del universo personal, esto es, la afirmación primaria y elemental de la persona como realidad relacional y comunicable de suyo, aunque, vale decirlo, no haya incluido esta primacía en su definición. “Al principio está la relación”⁸¹⁰, proclama el personalismo inspirado en la voz de Martin Buber, queriendo significar con ello que la persona “no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El *tú*, y en él el *nosotros*, preceden al yo, o al menos lo acompañan”⁸¹¹. La realidad radical es la persona con la persona, el hecho humano primario es relacional pues el movimiento que le hace ser es exposición y comunicación. Ni el filósofo que se encierra en el pensamiento encontrará jamás ‘una puerta hacia el ser’ ni el hombre que se encierra en el yo narcisista hallará nunca el camino hacia los otros, que es el camino hacia uno mismo. Son las otras personas las que me fundan, y esto desde la más tierna infancia donde el niño se

⁸⁰⁹ EP, p.714.

⁸¹⁰ BUBER, M.: *Yo y Tú*. p.23.

⁸¹¹ EP, p.699.

descubre en la mirada de los otros pero, ya previa a esta mirada, un otro especial - siempre una mujer - me acogió en su seno carnal y me hizo ser.

Soy una presencia dirigida hacia el mundo y hacia las otras personas, de modo que ni me nutro por autodigestión, ni poseo sino lo que doy, ni me salvo en soledad, ni soy 'yo' sin un 'tú'. Por eso el primer acto de la persona consiste en suscitar en otros una sociedad de personas, una comunidad que es 'persona de personas', donde costumbres, sentimientos e instituciones lleven el sello indeleble de la naturaleza personal. "Cuando la comunicación se rebaja o se corrompe, yo mismo me pierdo profundamente: todas las locuras manifiestan un fracaso de la relación con el otro - *alter* se vuelve *alienus* -, yo me vuelvo a mi vez, extraño a mí mismo, alienado. Casi se podría decir que sólo existo en la medida en que existo para otros y en última instancia ser es amar"⁸¹². El personalismo cree y espera en la persona por encima de todo, y aún cuando sabe de su miseria y de su capacidad para las peores aberraciones, sigue sosteniendo que en todo ser humano hay más cosas dignas de admiración que de desprecio, porque el indigno vale más que sus indignidades y porque quien lo ame lo rescata de su indignidad y de su nada aún sin merecerlo⁸¹³.

Tratando de simplificar lo de suyo complejo y bello, Mounier resume los actos originales que fundan a la persona en estos significativos verbos, que no tienen equivalente alguno en el resto del universo pero que, si se los mira con amplitud, bien valdrían para describir la esencia de la relacionalidad mística, manantial de ideas y de sentido para nuestro autor:

- *Salir de sí*: Sólo la persona es capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descentrarse para llegar a estar disponible para los otros; (...) "la ascesis de la desposesión es la ascesis central de la vida personal; sólo libera a los otros o al mundo aquel que primero se ha liberado a sí mismo"⁸¹⁴. Como lo ha comprendido el existencialismo desde sus orígenes y el personalismo contemporáneo desde la fructífera noción de 'intencionalidad', "la persona es un 'adentro' que tiene necesidad del 'afuera'. La palabra existir indica por su prefijo que ser es abrirse, expresarse. Esta tendencia muy primitiva es la que bajo su forma activa nos impulsa a exteriorizar nuestros sentimientos en la mímica o la palabra, a

⁸¹² Ibid.

⁸¹³ Cfr. DÍAZ, C.: *Emmanuel Mounier (Un testimonio luminoso)*, p.252.

⁸¹⁴ *EP*, p.700.

dejar la impronta de nuestra acción en obras visibles, a intervenir en los asuntos del mundo y de los otros”⁸¹⁵.

- *Comprender*: “Dejar de colocarme en mi propio punto de vista para situarme en el punto de vista del otro, (...) abrazar su singularidad con mi singularidad, en un acto de acogimiento y un esfuerzo de concentración. Ser todo para todos sin dejar de ser, y de ser yo, pues hay una manera de comprenderlo todo que equivale a no amar nada y a ser ya nada: disolución en los otros, no comprensión de los otros”⁸¹⁶. Como diría el personalista español Alfonso López Quintás, ninguna relación de ‘empastamiento’ - uno hecho ‘pasta’ con otro - acaba siendo una relación de encuentro sino de pérdida de uno en el otro; la verdadera relación de encuentro implica esa capacidad de ‘vibrar’ con el prójimo que llamamos simpatía en su sentido originario - de *sympatheia*, padecer con - compartiendo dolores y gozos pero sin perder en ello el frágil núcleo del sí mismo personal, pues caeríamos en la patología inversa del narcisista igualmente devastadora⁸¹⁷.

- *Tomar sobre sí*: Como lógica consecuencia de esta capacidad de encuentro que constituye a la persona, nos es propio cargar con el otro, asumir su destino, sentir alegría o ‘dolor en el pecho’. “La persona se muestra, se expresa: hace frente, es rostro. El término griego más aproximado a la noción de persona es *prósopon*: la que mira adelante, la que afronta. Pero encuentra un mundo hostil: la actitud de oposición y de protección se halla, pues, inscrita en su condición misma”⁸¹⁸. La persona es afrontamiento y es afirmación, lo cual incluye la negación y la ruptura: saber decir no, protestar, alejarse, en suma, elegirse en cada acto mirando hacia la plenitud responsable aunque siempre perdiendo en ello tantos ‘yoes ex-futuros’ que pudieron haber sido y nunca serán, parafraseando así la fuerza del lenguaje unamuniano.

- *Dar*: La generosidad y la gratuidad son las fuerzas vivas del impulso personal, la entrega sin medida y sin esperanza de restitución. “La economía de la persona es una economía de don y no de compensación o cálculo. La generosidad disuelve la opacidad y anula la soledad del sujeto, incluso cuando no reciba respuesta: contra el ámbito estrecho de los instintos, de los intereses, de los

⁸¹⁵ EP, p.716.

⁸¹⁶ EP, p.700.

⁸¹⁷ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Entre el vértigo y el éxtasis. La filosofía y su fecundidad pedagógica*. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2004.

⁸¹⁸ EP, p.717.

razonamientos es, estrictamente hablando, perturbadora. Desarma el rechazo ofreciendo al otro un valor eminente ante sus propios ojos, en el momento en que podía esperar ser rechazado como un objeto indócil, y lo arrastra en su contagio: de ahí el valor liberador del perdón, de la confianza⁸¹⁹. Inserta en el misterio del ser, la persona participa como ningún otro ser del *actus essendi* de que hablaban los medievales, del acto de ser que consiste en ser donado; se trata del don sobreabundante de la realidad que nos recuerda la expresión alemana 'es *gift*' pues significa a la vez 'hay' y 'ello da' y que rescata Heidegger para su ontología⁸²⁰, don que no se reduce a su presencia pues es presencia donada que refleja el don y llama al hombre a la entrega de sí: "recibir el don, sin apropiárselo y sin destruirlo, en una simple posesión. Recibir y dar se consuman, pues, en el mismo acto"⁸²¹. No es otro el fundamento de una ontología relacional - no antisustancialista ni antimetafísica como podría pensarse - que concibe al ser humano como intencionalidad fílica o amorosa. Por el amor la ontología (don existente) se convierte en donatología (don donado), pues ve a la persona como don amoroso que debe multiplicar y desparramar a su alrededor⁸²². Por eso Emmanuel Mounier se afilia a la bella tradición de la mística cristiana al decir con firmeza: "sólo se posee aquello a lo que uno se entrega, y en ciertos casos no es paradójico decir que sólo se posee lo que se da"⁸²³. En síntesis, "la relación del yo con el tú es el amor, por el cual mi persona se descentra de alguna manera y vive en la otra persona completamente poseyéndose y poseyendo su amor. El amor es la unidad de la comunidad como la vocación es la unidad de la persona"⁸²⁴.

- *Ser fiel*: No hay amor sin tensión de eternidad y la eternidad del amor sólo se consigue en la perseverancia de la fidelidad, que no es la repetición material o lógica sino un continuo resurgir en el amor. "La aventura de la persona es una aventura continua desde el nacimiento hasta la muerte. Así pues, la consagración a la persona, el amor, la amistad, sólo son perfectos en la continuidad. (...) La fidelidad personal es una fidelidad creadora"⁸²⁵.

El hombre no sólo es capaz de amor sino que está llamado desde su raíz al amor pleno que crea reconocimiento, alteridad y voluntad del otro en tanto que otro.

⁸¹⁹ *EP*, pp.700-701.

⁸²⁰ Cfr. DÍAZ, C.: *La persona como don*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2001. pp.147-148.

⁸²¹ MARION, J. L.: *L'idole et la distance*. Ed. Grasset. Paris, 1997. p.212.

⁸²² Cfr. DÍAZ, C.: *Decir la persona*. Fundación Emmanuel Mounier. Madrid, 2004. pp.55.56.

⁸²³ *RPC*, p.194.

⁸²⁴ *Ibid.*, p.228.

⁸²⁵ *EP*, p.701.

Quien responde amando libera a quien ama y lo confirma en lo que es. “El acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: amo luego el ser es y la vida vale (la pena de ser vivida). No me confirma sólo por el movimiento mediante el cual lo establezco, sino por el ser que en él el otro me concede”⁸²⁶. Aún desde la hostilidad de la mirada sartreana, el otro atropella mis seguridades, mi sueño egocéntrico, irguiéndose como el revelador incontrovertible de mí mismo. Pero el hombre que pasa a mi lado no se reduce a ser el ‘receptáculo de sus amarguras’ ni el ‘blanco de su desesperación’ que provoca la mirada cosificadora, el desamor con que es mirado, sino que, bajo la mirada dativa del amor, él se convierte en “una hostia, un sacramento, un milagro a la vuelta de la esquina, una presencia inédita de Dios, un templo de Jesucristo”⁸²⁷.

No es en el aislamiento activo sino en el descubrimiento del tú donde el hombre aprende a conocer a su persona y a Dios: buscando al tú me encuentro y Te encuentro, como afirmaron los místicos. Toda búsqueda en soledad trunca la vida espiritual porque le falta la dura ascesis de la comprensión del otro, el aprendizaje del amor, el encuentro de la libertad, la resistencia de la fidelidad... La experiencia projimal no es sólo un imperativo de la vida cristiana - “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”⁸²⁸ - sino el acto previo a toda religión, que es religación salvífica en el amor de Dios, en la comunión “inserta en el corazón mismo de la persona, integrante de su misma existencia”⁸²⁹. No es otro el campo de acción de la persona: crear comunión, crear proximidad, crear comunidad. “La religión, escribe Gabriel Marcel, comienza en cualquier lugar donde yo transformo un *él* en un *tú*. Y añade: ‘Si un *tú* empírico puede ser convertido en un *él*, Dios es el *tú* absoluto que no puede llegar a ser jamás un *él*. Si la vocación suprema de la persona es plenificarse de Dios plenificando de Dios al mundo, personalizarse sobrenaturalmente personalizando el mundo, su Pan cotidiano no es penar, o divertirse, o acumular bienes, sino crear, hora a hora, en torno a ella al prójimo. (...) La hipertrofia del sí mismo se nos ha mostrado como la causa de la indisponibilidad; la caridad cristiana es ‘presencia, disponibilidad absoluta’, cruzada permanente contra la indiferencia y el odio”⁸³⁰.

Imposible separar la antropología mounieriana de su tensión mística, imposible para Mounier ocuparse del discurso de la persona sin prever su desenlace hacia el encuentro plenificador con Dios. No es la apoteosis del héroe

⁸²⁶ *EP*, pp.701-702.

⁸²⁷ *PC*, p.582.

⁸²⁸ *Mc* 12, 31.

⁸²⁹ *MSP*, p.420.

⁸³⁰ *PC*, p.583.

nietzscheano lo que salvará a la persona de su pérdida humana progresiva sino la vía del santo portadora del otro, humano y divino, única que conduce a los abismos de la persona en el misterio y la paradoja de su ser. Es la vía que valora a un hombre por su capacidad de acogida y donación, por su sentido de las presencias reales, por su tensión entre la pasividad del abandono y la actividad del compromiso, por su capacidad de comunión. A Mounier le conformaba el haberse inclinado a los abismos del ser personal, el haber señalado su lugar de lucha y privilegio.

Y al momento de concluir este esbozo incompleto del pensamiento de Emmanuel Mounier, afirmado con pies de filósofo pero trascendido con corazón de místico, nos basta haber despejado estas líneas harto elocuentes para nuestro trabajo, las cuales han buscado sugerir:

- Que el personalismo de Mounier, lejos de ser una mera posición teórica frente a la realidad se abre al horizonte de la praxis transformadora, pues lleva en sí misma el germen revolucionario necesario para ayudar al hombre a ser más hombre y con ello a humanizar la humanidad. Mounier fue un místico de la acción incardinado en la tensión hermenéutica de una filosofía troquelada bajo el fuego cruzado de las ideologías infieles a lo humano.

- Que el personalismo, al igual que la mística, hunde su fuerza propositiva en el ideal de conversión personal como práctica ancestral de la historia de la espiritualidad occidental: sabe que no hay saber divorciado del amar, porque el amar y el ser amados son las certidumbres más fuertes del hombre, y al sabernos amados, nos salvamos y salvamos al que amamos. Por eso decir 'persona' es decir 'amor' porque su mutua sustentación se muestra incontestable, aún en los tiempos de mayor oscuridad del discurso antropológico.

- Que sería hacer oídos sordos - caer en el *ab-surdus* - no reconocer la huella indeleble que dejaron en el Mounier pensador los grandes místicos cristianos cuyo acercamiento y comunión personal alimentaran gran parte de sus categorías definitorias del indefinible humano, paradoja viva en tensión hacia una filosofía del compromiso que sólo puede vibrar bajo la convicción fiadora del Dios de la *caritas* cristiana que torna sustantivos los rostros de un discurso filosófico ávido de fundamentalidad raciocordial. Una apuesta integral como la de Mounier amerita cuanto menos un lugar de privilegio en la crítica de las filosofías cercanas a la mística.

III- CONSIDERACIONES FINALES

Llegados al momento de cerrar esta larga discusión, no podemos menos que señalar lo inevitable en toda búsqueda filosófica que se precie de tal: que ninguna de las conclusiones que detallamos a continuación implican clausura o fin de la problemática desarrollada, sino todo lo contrario, apertura de un camino que sólo tiene por seguro la dirección, el norte, la flecha que indica el 'hacia dónde' debemos comenzar a caminar. Hablábamos al comienzo de descubrir en nuestra indagatoria el puente tendido, bien real aunque no siempre visto o entendido, entre la mística y la filosofía. Pues bien, creemos haber transitado ese puente de tantas maneras posibles y desde tantos rostros diversos como los avatares de su conflictiva relación lo han exigido junto al inexorable compás del tiempo histórico, aunque desde luego no pretendemos haber agotado dicho tránsito; para eso quizás ni alcance la vida entera. Pero, a su vez, hemos podido confirmar lo que para nuestra hipótesis inicial de trabajo era mera presunción e intuición: que el puente en sí mismo - sin eludir en lo más mínimo lo estrictamente discursivo hermenéutico - lo conforman los brazos extendidos del hombre hacia la esperanza de su *eschatón*, de su meta salvífica, que tiene un rostro y un nombre propio sólo definible con el vocablo Dios. Vamos entonces por nuestro cometido que intentará resaltar el hilo rojo que ha sostenido en coherencia lo aquí expresado.

1 – La opción por Dios está en la base de la relación mística-filosofía

Dios, el mayor de los vocablos para designar al Altísimo, el más invocado, ha sido sin embargo el más pisoteado, desgarrado, lastrado y abusado por la humanidad en milenios, como Martin Buber lo ha puesto de relieve⁸³¹. Ante él se yergue el desafío de nuestro intento hermenéutico que oscila entre el decir y el mostrar, el decir lo casi indecible desde lo razonable del discurso ante Dios y el mostrar lo que su presencia ha dictado a las conciencias, presencia vertida en palabra mística. Empero no ha sido necesario para alcanzar nuestra comprensión tematizar su existencia ni su estatuto filosófico como horizonte hermenéutico

⁸³¹ Cfr. BUBER, M.: *Eclipse de Dios*. op.cit.

hipotético - entiéndase: si existe Dios, si es posible o necesario demostrar su existencia⁸³², si ello le compete o no a la filosofía, etc. - toda vez que hemos adoptado como punto de partida y referencia los múltiples discursos habidos a ambos extremos del puente, los propiamente místicos y los ajustadamente filosóficos, en que el decir ante y sobre Dios se instala cómodamente como su mismísima condición de posibilidad. ¿Acaso habría habido mística sin la tensión Dios-hombre? ¿Acaso habría habido filosofía sin la protensión hombre-fundamento, más allá de qué se convenga sea tal fundamento y más allá de que hoy aparezca en el escenario filosófico sólo su borradura? Por ende, a la pregunta de si la tesis que nos aboca tendría lugar en un marco contextual sin Dios ciertamente deberíamos responder por la negativa absoluta. Mas tampoco hemos pretendido desconocer ni soslayar el seguro juicio descalificador que desde las filosofías sin Dios nuestro trabajo provocaría, simplemente por ser distintos nuestros a priori de trabajo y nuestra actitud filosófica ante lo real. Pero la libertad es la consigna suprema del pensador, libertad que debe ser leída desde el signo convocante de la racionalidad que reverencia la pluralidad y el disenso; pues a ella nos acogemos y pedimos esa misma apertura al que nos lea. Hemos partido desde un sí radical a Dios legitimado filosóficamente por cuantos han osado pensar desde el formato de una racionalidad cálida y cordial que no decapita su correlato de un fundamento divino ni tiembla a la hora de reconocer a un Quien personal como referencia última de su propuesta filosófica.

Sólo nos resta agregar que así como hemos podido dar algunas muestras de la universalidad experiencial y discursiva del fenómeno místico a lo largo de casi tres milenios de historia, también creemos que el puente despejado acredita la legitimación filosófica de nuestro planteo aún contando con las dificultades inherentes al complejo umbral que distingue uniendo o une distinguiendo mística de filosofía. Espacio fronterizo que, tras haber sido tanteado en su riqueza virtual - humana y filosófica, lo cual es convertible -, nos lleva a insistir junto con el teólogo Hans Küng que “la fe en Dios no puede ser simplemente afirmada, y tampoco puede ser demostrada. (...) No es posible demostrar de forma convincente para todos que Dios existe. Pero menos aún lo es demostrar que Dios no existe. (...) La fe en Dios, a pesar de todo, debe ser confirmada”⁸³³. Ni siquiera partiendo de las legítimas reservas filosóficas - pues ya sabemos que entre Dios y el hombre se yergue siempre el estatuto de la razón -, es lícito desentenderse del tema de Dios

⁸³² Vale recordar a tal efecto estas palabras de Aristóteles bien pertinentes a nuestro planteo: “Es, en efecto, falta de educación (*apaideusía*) no saber, con respecto a qué es necesario buscar una prueba (*apódeixis*) y, con respecto a qué no lo es” (*Metafísica*, IV 1006a ss.).

⁸³³ KÜNG, H.: *24 tesis sobre el problema de Dios*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1981. pp.60-61.

puesto que, ya para afirmarlo ya para negarlo, cada hombre que hace filosofía queda situado ante una decisión que lo compromete enteramente, que compromete su existencia más allá de las fronteras que la racionalidad le impone y más acá de su propia existencialidad narrativa. Y ante esta opción radical nos encontramos hoy como pensadores: o bien optamos por el 'no' a Dios y por la no confianza en el soporte último de la realidad y de la mía propia, no concediendo a éstas más que la tristeza ontológica de un horizonte nihilizado y por ende sin esperanza salvífica, o bien nos decidimos por el 'sí' a Dios implicando con ello nuestro crédito a favor de la realidad y de Quien me sostiene en ella, puesto que "en la fe en Dios mi 'sí' a la realidad resulta últimamente fundamentado y consecuente; es una confianza fundamental anclada en la más honda de las profundidades y en el fundamento de todo fundamento y orientada hacia la meta de todas la metas"⁸³⁴.

Desde este horizonte de confianza plena hemos instalado nuestro planteo, horizonte desde donde la opción por Dios ha iluminado por siempre la tensión relacional mística-filosofía, cuanto más si nos atenemos a su desarrollo en Occidente donde se muestra incuestionable la impronta del Dios de la revelación judía y cristiana, un Dios al que es necesario orar y amar y no simplemente razonar. El Dios que el místico ama y el filósofo incorpora en su discurso - por caso valga tener en cuenta los propios de los cuatro filósofos trabajados - obliga a producir un salto más allá de la mera razón fría para enfrentarla con sus propios límites irreversibles y habilitar una razón cálida que se rinda a la lógica del amor que el itinerario místico supone aunque no elucide. Admitir desde ella que el encuentro amoroso Dios-hombre aparece como tensión final y categoría constante del indagar filosófico nos ha llevado a admitir asimismo la posibilidad de conciliar la locuacidad probativa de la racionalidad teológica y filosófica con el silencio orante y rememorante de la discursividad mística. La clave de lectura de que nos hemos valido ha sido sólo una: la hechura del hombre occidental - *homo sapiens-sapiens* - se gesta bajo el signo omnilocuente del Dios revelado por las grandes religiones personalistas, que lo consolida y corrobora en su ancestral estructura de *homo mysticus* y por ende de *homo religiosus*. Es en razón de esta verdad que el decir ante Dios y el decir sobre el hombre coinciden en un idéntico patrón relacional y salvífico que sólo permite ser puesto en evidencia a partir del *fiat* humano en libre respuesta al *fiat* divino.

⁸³⁴ Ibid., p.77.

2- *La mística, como experiencia y discurso, obliga a la filosofía a un replanteo de su originario cometido salvífico*

Hemos insistido en que lo salvífico va inexorablemente ligado a lo místico, pues compete a la esencia de lo místico la aspiración del hombre a ser salvo, a unirse por amor al fundamento de su finitud. ¿Qué sentido le cabría a la mística si ella no fuera camino de salvación destinado al encuentro con Dios que funda la existencia del hombre y por ende la salva rescatándola del sinsentido y la nada? También hemos recordado que la filosofía nace atada a un precepto salvífico que permitía conciliar el camino del sabio con el camino ascético abrazado al místico pues en la antigüedad aquello que se sabe, en tanto y en cuanto se incorpora a las prácticas del cuidado de sí, es aquello que salva y eleva al hombre a su destino inmortal. De ahí la sentencia platónica, ya olvidada y menospreciada por nosotros: la filosofía es “camino de salvación”⁸³⁵, saber de lo que salva. Lo cual nos obliga a aceptar como un *factum* que para aquella primera espiritualidad - incluidos los primeros siglos de la cristiandad transidos de la esperanza salvífica del Evangelio e igualmente fecundados por el *logos* griego - no hubo verdad sin conversión como tampoco la hubo sin heteronomía, que culmina en teonomía dentro del horizonte cristiano desde el reconocimiento del Dios Trinitario como fundamento divino del saber y el obrar humanos. Imposible pensar que salvación y conversión personal pudieran ir separadas.

Fue así que mientras el hombre logró sujetar su *télos* salvífico al *logos* agapeizado cristiano la misma filosofía se mantuvo anclada a este mandato naturalmente dictado. Pero cuando el itinerario del *logos* comenzó a mostrar sus fisuras y su debilidad frente a las nuevas exigencias de la racionalidad, el orden del salvar se alejó definitivamente del orden del saber; ya no más la tensión fílica y salvadora que consuma el místico en su unión con Dios pudo co-responder a las urgencias de una razón cada vez más impelida a demostrar la autonomía de su *veritas*, no pensada ya como *adaequatio* ni menos aún como *alétheia*, sino como *certitudo* subjetiva, autosuficiente y desvinculada de las fuentes divinas. Esto llevó a que en pleno auge del teocentrismo - mucho antes del bautismo cartesiano del hombre moderno - el tiempo de la palabra filosófica y teológica se independizara del tiempo del deseo de Dios plasmado en vivencia por la mística. Cada cual a su propio cauce de expresión. De ahí, como lógica reacción ante la represión cultural extrema del deseo de lo divino, la eclosión sin medida de una Europa mística que

⁸³⁵ Fedro, 277e., 278b., 279b.

invade los siglos XIV, XV y XVI, espacio conflictivo por sus excesos pero necesario en la historia para el surgimiento de los maestros señeros de la mística occidental. El aparentemente invencible modelo antropológico que la modernidad venía gestando - sujeto autónomo alejado de Dios convertido en héroe prometeico por el soberbio imaginario filosófico - quedó herido por el puñal de la mística, sobre todo la española, que rescataba al hombre bíblico, religado y frágil, que no se cree el héroe de la razón sino el *amicus Dei*, que sabe recorrer el camino de la interioridad hasta el 'fondo del alma' y bajar humildemente a sus propios abismos, a su finitud anhelante de eternidad a la espera confiada de un Dios amoroso que lo salve de la nada.

Aunque la mística haya sido en aquellos siglos sólo una herida en el poderoso cuerpo de la modernidad, por la vitalidad de la sangre derramada de esa herida podemos hoy hablar del papel que ella y los místicos han jugado en la filosofía y, por ende, en los hombres que la encarnan. Sin su existencia luminosa, quién sabe cuál hubiera sido el derrotero de la historia del pensar. Sin la apertura y tensión que lo místico conlleva, ¿hubieran descollado un Wittgenstein, un Heidegger, y en menor medida los más humildes que hemos escogido para mostrar aquí? Nos corresponde por tanto tomar conciencia de que el riesgo filosófico asumido en su tiempo por un Unamuno y un Bergson, un Mounier y una Stein, - y tantos otros pensadores nada indiferentes al hecho místico-religioso y por ende al cometido de salvar al hombre -, que hace virar ciento ochenta grados la brújula de la razón, no puede haber sido vano. Su compromiso con la verdad que vivían y pensaban nos compromete también a nosotros a dar respuestas en su mismo nivel, a dar un cambio de marcha en el itinerario atormentado de la razón para estar a la altura que el tiempo impone, sin tener que implorar habilitación filosófica al increyente que optó por el 'no' a Dios desde el incuestionable correlato existencial y teórico regido por el valor absoluto de la libertad. Desde esa misma libertad que nos constituye como personas y como intelectuales, optamos por un pensar capaz de asumir en profundidad y radicalidad la condición final de lo humano, condición que implica un comprometerse con un pensar tensionado por lo religioso, un 'pensar para alguien' donde el componente salvífico sea recuperado como dativo necesario y reparador del gran signo individualista y nihilizador que corroe los pensamientos más puros sembrando confusión y desasosiego en las mentes más preclaras. Renegamos de un signo que no se aventura al riesgo del pensar frente al rostro del otro, que no siembra esperanza de salvar con él a la entera humanidad, que construye una cultura de la indiferencia y el desamor sin posibilidad de encarnar en la sangrante realidad.

Si Unamuno quiso remover conciencias y despertar al dormido provocando la conversión del hombre de carne y hueso y buscando cumplir el imperativo salvífico de su filosofía quijotesca - salvar la conciencia humana de la nada y la muerte definitivas combatiendo por el ideal que lo trasciende y significa -, fue porque vivió su razón cordial y profética como indisolublemente unida al destino humano. Si Mounier llevó a la acción y al compromiso de lucha por el hombre la fuerza propositiva de su filosofía fue porque su opción místico-profética le mostró el ancestral ideal de conversión personal - 'revolución personal' - como el único camino de salvación para una humanidad enferma; vio asimismo con claridad que no hay saber divorciado del amar así como no hay salvación sin su certidumbre - todos ellos verbos sustantivados y esenciales al existente humano -, certidumbre que debe afirmar todo discurso antropológico que se sitúe con resolución más allá de la risa foucaultiana⁸³⁶, cuanto más en épocas de oscuridad para lo humano.

Lo que la mística enseña, como experiencia y discurso, obliga a la filosofía a un replanteo de su originario cometido salvífico, 'superado' para muchos pero rescatado por aquellos que sentimos el aguijón de la humanidad clavado en el corazón, ciertamente no provocado por razones de debilidad sentimental sino por considerar de estricta justicia la universalización del principio expresado en el *amor ergo sum* que suscribe y sustenta el mancillado mandato del amor. Estamos obligados - y mucho más desde nuestra condición de pensadores - a hacer de la indiferencia la mayor de las injusticias promoviendo la unamuniana 'moral de la invasión mutua', siempre asidos al respeto por la diferencia - respeto que la indiferencia conculca - y convencidos que pensar para alguien es pensar para salvarlo, es erigir el pensar en oración y ofrenda de verdad. Si la modernidad ha desencantado al mundo y con él al hombre coartándole el camino que une la verdad que ilumina al amor que salva, es el imperativo actual de la razón cálida hermanada a la mística re-encantar al hombre y con él al mundo para devolverle el horizonte de su espera, para que vuelva a confiar en la mirada del tú, humano y divino, que lo torna infinitamente amado y, por tanto, lo redime de la nada definitiva que es, en el fondo, soledad omnipresente, ausencia absoluta de amor.

⁸³⁶ No podemos menos que expresar nuestro rotundo disenso con lo que ha escrito Michel Foucault como corolario a lo que él concibe como el 'gran sueño antropológico' que el pensar occidental ha 'sabido construir': "A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad (...), que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa" (*Las palabras y la cosas*. op.cit., p.333).

3- La condición relacional de la persona es la realidad esencial humana que ha permitido pensar el umbral hermenéutico que une el impulso del místico al del filósofo

Creemos haber insistido lo suficiente en que los místicos fueron los primeros en plasmar un discurso - ciertamente no acabadamente conceptualizado ni filosófico - en donde la vivencia del camino que tensiona al hombre hacia su Dios ha quedado moldeado por la condición relacional esencial de las personas implicadas (humana y divina) y claramente sintetizada en la buberiana palabra básica 'yo-tú', pareja conceptual insoluble expresada en diversos formatos que recorre de arriba abajo y de abajo arriba la situación de enamoramiento por la persona divina que todos ellos testimoniaron, situación que los estudiosos del fenómeno místico han admitido como universalizable y que sólo se alcanza a comprender desde la intrínseca correspondencia intencional de una en otra. Desde aquellos personajes del Antiguo Testamento - cuyo carácter místico se aliaba al profético - que entablaron claramente una relación amical con Yhavé traducida en un discurso dialógico de llamada y respuesta, que me animo a calificar de pacto de libertades - Alianza entre Dios y el pueblo - hasta los exquisitos desarrollos literarios de una Teresa de Ávila y un Juan de la Cruz que no hesitan en introducir el imperativo místico-antropológico del 'búscame en ti, búscate en mí' como clave hermenéutica - precaria conceptualmente pero de incalculable riqueza intuitiva -, hemos contemplado no sin cierto genuino asombro cómo el discurso místico tuvo mucho que decir - como anticipo foráneo a la filosofía - al discurso antropológico de signo personalista que nos ha ocupado prioritariamente, sobre todo desde las propuestas de Edith Stein y Emmanuel Mounier, aunque no sólo desde ellas pues confiamos en haber bosquejado en pinceladas este aserto a lo largo de todo nuestro itinerario.

Ciertamente, no creemos equivocarnos al afirmar que los místicos cristianos - aun contando con la restricción al ámbito de la relación Dios-hombre que sólo la madurez de la palabra personalista ya en su cuño filosófico, judío y cristiano, trasladaría a la relación hombre-hombre - se adelantaron en siglos y en hondura al lenguaje de las antropologías personalistas dialógicas del siglo XX desarrolladas a partir de la mentada categoría relacional yo-tú que Martin Buber lanzara al ruedo discursivo y que no hemos dudado en calificar de verdadero puente hermenéutico entre el discurso místico y el discurso filosófico. Buber tampoco dudó en afirmar que

“la palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación”⁸³⁷, confirmando con ello que sin la relación yo-tú no hay universo personal posible pues la persona ‘habita en su amor’, amor que emerge de la relación así como el niño de la relación padre-madre. Casi que las evidencias vitales bastan para colegir que el amor tensiona la existencia entera definiendo su alfa y omega: la persona viene de la relación y va hacia ella en cada instante de su vida, aún cuando su destino místico - o ‘vocación de eternidad’, usando palabras de Edith Stein - le sea oscurecido u opacado.

Mientras que por el cauce filosófico - con Boecio a la cabeza primero y Tomás de Aquino después - la doctrina de la persona, gestada en casi dos siglos (IV y V) de disputas conciliares en torno a la naturaleza de Cristo, no tuvo posibilidad de concebir, o no supo ver, la relación como esencial a la naturaleza personal humana y no sólo a la divina, los místicos no tuvieron empacho en incorporarla con soltura a su discurso nada atado a categorías aristotélicas y, en realidad, atado solamente a lo que la más elemental fenomenología les dictaba, aunando vivencia e intuición para decir algo de un fenómeno que hablaba a las claras por un simple acto de presencia. Saltando siglos, vinieron luego los desarrollos de un Husserl en torno a la noción de intencionalidad - apertura constitutiva de la conciencia hacia lo otro de sí⁸³⁸ - así como la estela heideggeriana de un imperativo de verdad que se des-vela como presencia y abandono - “la presencia de lo presente”⁸³⁹ -, ideas que de alguna manera pre-filosófica (aunque no por ello pre-reflexiva) ya eran carne en los místicos. No se olvide la impronta que Meister Eckhart dejara en Heidegger y que hemos desarrollado brevemente aquí⁸⁴⁰.

Pero el descubrimiento del hecho relacional queda patentizado al desnudo cuando la filosofía se anima a desatar el nudo gordiano que ataba la categoría de ‘presencia’ al ser de la metafísica para abrirlo a la presencia en la conciencia de un quien personal que colma de sentido una ontología y hasta una metafísica, como se infiere del sentido último de las propuestas filosóficas de los cuatro autores trabajados. De esta posibilidad que el personalismo concibe como rectora surge este texto esclarecedor de Martin Buber que inaugura su *Para la historia del principio dialógico* (1954): “En todos los tiempos ha existido el presentimiento de que la recíproca relación esencial entre dos existencias significa una posibilidad básica del ser, y precisamente una posibilidad que aparece en escena porque existen seres humanos. Y también es algo que se ha presentado continuamente

⁸³⁷ BUBER, M.: *Yo y Tú*. p.13.

⁸³⁸ Cfr. HUSSERL, E.: “El artículo ‘Fenomenología’ de la Enciclopedia Británica”. In *Invitación a la fenomenología*. pp.38-39.

⁸³⁹ HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser*. Ed. Tecnos. Madrid, 2000. p.87.

⁸⁴⁰ Véase II, 5.1. “El sin ‘porqué’ de la rosa”.

esto otro: que el ser humano, precisamente por entrar en esa relación, se revela como tal ser humano; que sólo de ese modo y a su través logra alcanzar la valiosa participación en el ser a él reservada; y que, por tanto, el decir-tú del yo está en el origen de todo convertirse en ser humano genuino”⁸⁴¹.

El principio relacional dialógico - cuya huella filosófica cabe asimismo rastrear en Friedrich Jacobi, Ludwig Feuerbach, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig y Ferdinand Ebner⁸⁴² - opera no sólo al nivel del vínculo unitivo entre Dios y el hombre, orden prioritario en la mística, sino al nivel de cada existencia humana que se proyecta, trasciende y revela frente a otra existencia humana, al punto que por esta condición de recíproca alteridad y relacionalidad se explica la tendencia amorosa inherente a la persona humana, condición esencial inobjetable por la cual es dable una filosofía de la persona perfilada desde este umbral hermenéutico. Si los místicos han podido pronunciar desde el rigor avalado en la vivencia aquel sanjuanista “al fin, para este fin de amor fuimos criados”⁸⁴³, los filósofos nutridos de su palabra y contagiados de su ímpetu amoroso han abierto un surco hermenéutico innovador posicionado en ambas patrias plagadas de paradojas e incertezas - mística y filosofía - pero convocado desde la única verdad que descubre su estrecho vínculo pleróico de sentido, la humana. Habida cuenta de su relevancia, al menos en relación a las impostergables y urgentes cuestiones antropológicas y éticas que el estado actual de la humanidad demanda, sería deseable y esperable que la indagación filosófica priorizara la opción de ahondar en el fundamento relacional de lo humano a fin de esclarecer los caminos de la acción en todos los frentes, tal como el personalismo contemporáneo lo viene intentando.

4- Sólo la conversión de la racionalidad hacia el estatuto de la razón cálida garantizará un pensar comprometido con las razones últimas de lo humano

Así como ha resultado imposible separar la historia de la racionalidad de la historia de la conciencia de sí y de las concomitantes prácticas humanas - no hay hombre sin racionalidad ni racionalidad sin hombre -, se ha evidenciado como igualmente infructuoso separar la historia del antiquísimo *logos* de su contrapunto

⁸⁴¹ BUBER, M: “Para la historia del principio dialógico”. In *El camino de ser humano y otros escritos*. Ed. Fundación Mounier. Colección Persona. Madrid, 2003. p.119.

⁸⁴² Véase para ello la rigurosa historia del principio dialógico narrada por el mismo Buber. *Ibid.*, pp.119-129.

⁸⁴³ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico Espiritual*, 29, 3.

necesario en la mística y la religión, pues, como hemos reiterado aquí, ambas instancias humanas hunden su condición de posibilidad en las variadas disposiciones anímicas ante lo real y lo posible que el hombre ha designado con un único término: confianza. Si el hombre de la Ilustración decidió confiar en la mera razón rechazando el mito y la religión como fuentes de verdad, el hombre del siglo XXI se dice posmoderno, convencido de haber superado la modernidad, porque ya no confía en aquella racionalidad pura y soberana que hoy aparece ridiculizada, o bien ante sus mismos excesos - lo que hemos señalado como fundamentalismo racional y fundamentalismo religioso - o bien ante su clara impotencia a la hora de construir un mundo más humano y dar respuestas confiables a las graves cuestiones vitales y globales que urge resolver. Hoy mismo no hace falta más que mirar a Medio Oriente y sus décadas de conflicto ininterrumpido.

Por ello, el estado actual de cosas en estos turbulentos inicios del siglo XXI parece exigir más que nunca un nuevo giro de la filosofía - no ya lingüístico ni hermenéutico sino agapeístico - hacia un modelo de racionalidad que nos permita abordar propositivamente, superando lo meramente hermenéutico y diagnóstico, tanto sus cuestiones limítrofes como las inherentes a su campo disciplinar, sin atentar contra su índole específica, esto es, sin abandonar ni lo salvífico ni lo epistémico, toda vez que la índole del salvar no excluye sino requiere el cometido del conocer y el querer. En tal sentido, y asidos de la mano de cuantos osan sumergirse al torrente de la razón cálida, hemos propuesto rehabilitar una razón tabuizada que no busque imponer sus propios esquemas constrictores a la realidad sino que, antes bien, se rinda a los diversos modos de presencia 'arremetiendo contra los límites del lenguaje'⁸⁴⁴ y produciendo así su propio desasimiento en decidida apertura al horizonte de la confianza y el fundamento. Se ha buscado de este modo instalar en el debate filosófico una conversión de la racionalidad - dada de hecho en los pensadores abordados, con el incuestionable aval que ello conlleva para nuestro trabajo - en orden a recuperar del imperio de la sospecha, la crítica y el nihilismo, modernos y posmodernos, el estatuto primordial de la confianza y la fe necesario para la coherencia de un pensar abierto al firmamento de la mística y la religión. Aún corriendo con los riesgos que esta apuesta supone para el controvertido orden del pensar, merece la pena intentar sanar nuestra amnesia pensante impulsando un nuevo despertar de la racionalidad que implique un permitirnos recuperar y remozar el *logos* agapeizado y comunizante, abierto, relacional e instaurador de confianza, que discurre en los términos de la razón

⁸⁴⁴ Cfr. WITTGENSTEIN, L.: *Conferencia sobre ética*, 43.

cálida y cordial, dialógica y profética a la vez, porque sabe comunicar lo pensado con lo amado y con ello lo que salva. Ya no hay excusas para olvidar que, al igual que la filosofía, el discurso místico ha buscado *ab aeternum* presenciar una experiencia, no ya la experiencia del ser o de lo dado en la conciencia, sino aquella en la que el hombre y Dios se tornan co-presentes fundando, para los creyentes, toda otra posibilidad de presencia. Lo hemos dicho con insistencia: la lógica del amor que asume la nueva y eterna racionalidad hace obligado el salto que rescata el imperio de la ley racio-cordial como ley inexorable que nos acoge y nos rige, salto que la historia del pensar ha anunciado sin pausa a todos cuantos han querido oír.

Esto implicará, lo sabemos, un gran esfuerzo hermenéutico y cordial desde lo que más le cuesta al filósofo: reconocer la propia menesterosidad a la hora de pretender abarcar lo infinito a que tiende su propio ser personal desde lo finito que se le impone haciéndole pisar sus propios y dolorosos contornos, sentimiento y certeza de la limitación que nos traspasa que, como hemos referido, expresó Wittgenstein con aguda crudeza: “Soy un gusano, pero por obra de Dios me transformo en persona. Que Dios me asista. Amén”⁸⁴⁵. A estas alturas de la autoconciencia humana, ya no nos compete apelar a aquella razón ‘raciociente’, disolvente y fría de la modernidad necesitada de hacer las cosas y el hombre a su medida, aunque de suyo no fueran mensurables, dejando fuera del concepto de realidad todo cuanto rompiera sus estrechos márgenes, hasta aquella humana locura, quijotizada o no, que, al igual que la mística, fuera confinada a indigna reclusión. La racionalidad moderna, y con ella la comunidad que le diera su aval, dio las espaldas a la debilidad imperfecta, al sentimiento que funda el nosotros, a la vida detractora de la muerte, al impulso místico legítimo. ¿Caeremos también nosotros en el mismo error - o cobardía - de negarles estatuto de realidad cuando el tiempo transcurrido ha sido fiel testigo de su colapso raciocinante por interna disolución y contradicción?

Miguel de Unamuno supo ver con clarividencia profética que los problemas del hombre, su contradicción, su dolor, su injusticia, su agonía, no podían ser resueltos desde una fagocitadora razón analítica que reducía la realidad a duda, a crítica y a crítica de la crítica hasta conducir a la humanidad hacia sus peores frutos, los que hoy vivimos y reconocemos bajo los nombres de individualismo, relativismo, escepticismo y, en el otro extremo, fundamentalismo racional. Nos dejó en contrapartida un lúcido manantial de filosofía quijotesca atada sólo al imperativo cordial de racionalidad cálida que abraza el esperanzador sentimiento trágico de la

⁸⁴⁵ WITTGENSTEIN, L.: *Diarios secretos*. Entrada del 4 de mayo de 1916, p.149.

vida en que hombres y pueblos se sumen ante sus ansias de Dios y de inmortalidad.

Henri Bergson, buscando también poner luz a esta crucial problemática, promovió una verdadera revolución en la historia de la racionalidad desenmascarando tanto la seducción positivista como la criticista y apostando fuertemente a restaurar la alianza eterna entre la vida y el espíritu, el sentimiento y la razón, la moralidad y la mística, lo racional y lo profético, desde un formato de pensamiento cálido - calificativo que Bergson no emplea pero que le cuadra perfectamente - nutrido de emoción e intuición que, en lo más mínimo, le resta el rigor que le confiere legitimidad epistemológica sino, antes bien, lo fortalece en su verdad partiendo del respeto incondicional a la realidad que fluye en la conciencia filosófica. No accede el hombre a la verdad desde el exterior fronterizo de las cosas - razón fría - sino desde el interior palpitante de ellas gracias a la simpatía - razón cálida - con que la persona encarnada penetra amorosamente la realidad.

Edith Stein, imbuida por el espíritu del auténtico fenomenólogo que se deja embargar por la presencia de lo real y siente el peso justo de ese respeto como medida de su rigor intelectual, devuelve a la filosofía la riqueza de una racionalidad cálida instalada sin ambages en el *logos* agapeizado, reconociendo la legitimidad de la intuición intelectual que le es propia y que no dubita en emparentarla con la intuición mística. Siendo ella, de los cuatro pensadores desarrollados, la más 'atada' a las estructuras de dos fuertes tradiciones filosóficas como lo eran el tomismo y la fenomenología (que comenzaba a serlo), no tuvo reparos en sincerar una racionalidad que caía en la sinrazón al obstinarse en no ver lo que no podía descubrir con su propia luz incluidos sus propios límites, con las nefastas consecuencias que a nivel antropológico y ético esto conllevaba. El filósofo verdadero, el que con su pensar desasido y humilde va co-elaborando en el concierto de la autoconciencia humana la verdadera *philosophia perennis*, es el que acepta conciliar en sus propios planteamientos lo que cree y ama por fe con lo que cree y sabe por la 'luz natural de la razón', pues sólo el amor a la verdad es la garantía suprema de su propio deseo de claridad y certidumbre. Más aún, al increíble le resultará coherente y respetable esta actitud del pensador creyente. El sólido intento de Edith Stein por forjar una filosofía cristiana ajustada a su momento histórico en una época en que el nihilismo venía confundiendo y estragando al hombre europeo en su exigencia de forjar un destino en libertad, la ponen en la cabecera de esta conversión de la racionalidad que vemos anunciarse en ella con singular fuerza testimonial y profética.

Finalmente, Emmanuel Mounier es quien le presta cuerpo y hondo sentido de realidad a esta conversión, pues sabe que de meras abstracciones y largas argumentaciones no se nutre el verdadero discurso filosófico - concebido desde su gran tradición salvífica - sino de su inserción objetiva y palpable en la realidad personal, cuya conversión real es el punto de apoyo para el despliegue de aquélla. Él supo ver más que ninguno la necesidad de un pensamiento encarnado (saber) que chorree vida humana por los cuatro costados - pura racionalidad cálida - y sea testimoniado por el compromiso de una acción a favor del hombre (salvación) y tensionado por su polo sentiente y afectivo (amor), pues sólo reconociendo que el amor y la relación constituyen a la persona puede despejarse un tipo de racionalidad que le rinda homenaje. Sólo desde esta triple confluencia podrá el filósofo dar respuestas a una racionalidad extraviada y débil incapaz de ofrecer un camino de verdad y esperanza al hombre sumido en la confusión ideológica y moral, tan análoga a la que vivimos hoy. El personalismo de Emmanuel Mounier viene así a coronar un nuevo despertar de la espiritualidad occidental desde el horizonte de un cristianismo llamado a resurgir de su estado de muerte sin cortar amarras con la razón sino, antes bien, buscando afianzar su estructura cálida y agapeizada en un discurso, renovado y profundamente eterno, que confirme lo que místicos y profetas han sembrado y desparramado en el seno mismo del pensar filosófico.

La conversión de la racionalidad, que hemos pretendido explicitar en todo nuestro desarrollo, supone un recuperar desde las mismas raíces místicas del pensar el sello que une desde siempre el sujeto cognoscente a la persona amada y amante, sello que jamás debió ser violado ni ignorado pues el estatuto de la auténtica racionalidad - plenamente razón cálida y cordial - es el que hunde su posibilidad de verdad en el desasimiento activo ante el poder de lo real que es superado y envuelto por el poder personal del amor.

BIBLIOGRAFÍA

- AMSTRONG, Karen: *Una historia de Dios*. Ed. Paidós. Barcelona, 1995.
- ANDRÉS, Melquíades: *Los místicos de la Edad de Oro en España y América*. Ed. BAC. Madrid, 1996.
- ___ *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Ed. BAC. Madrid, 1994.
- ANÓNIMO inglés del S.XIV: *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*. Ed. Paulinas. Madrid, 1982.
- ANÓNIMO: *Relatos de un peregrino ruso*. Ed. Patria Grande. Buenos Aires, 1990.
- ANTOLÍNEZ, Agustín: *Amores de Dios y el alma*. Edic. Ángel Custodio Vega. El Escorial, 1956.
- ARISTÓTELES: *Tratado del alma*. Ed. Espasa Calpe. Edición bilingüe. Buenos Aires, 1944.
- ___ *Metafísica*. Ed. Gredos. Edición trilingüe. Madrid, 1970.
- BARUZI, Jean: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Ed. Junta de Castilla y León. Valladolid, 1991.
- BERGSON, Henri: *Oeuvres*. Ed. PUF. París, 1970.
- ___ *La evolución creadora*. Ed. Claudio García & Cía. Montevideo, 1942.
- ___ *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Ed. Cayetano Calomino. La Plata, 1943.
- ___ *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Ed. Claudio García & Cía. Montevideo, 1944.
- ___ *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Ed. Presses Universitaires de France. París, 1955.
- ___ *Introducción a la metafísica*. Ed. Siglo XX. Buenos Aires, 1979.
- ___ *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.
- BEUCHOT, Mauricio: *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*. Ed. Caparrós. Colección Esprit. Madrid, 1999.
- ___ *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Madrid, 2004.
- BOMBACI, Nuncio: *Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Madrid, 2002.
- BOUYER, Louis: *Introducción a la vida espiritual. Manual de teología ascética y mística*. Ed. Herder. Barcelona, 1964.
- ___ *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. Dominic O'Meara, State University of New York Press. Albany, 1982.
- BROCKHUSEN, Gerda: *Espiritualidad en Alemania*. Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1968.

- BUBER, Martin: *Eclipse de Dios. Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 1969.
- ___ *Qué es el hombre*. Ed. FCE. México, 1981. 11ª reimpresión.
- ___ *Ensayos sobre la crisis de nuestro tiempo*. Ed. Proyectos Editoriales. Buenos Aires, 1988.
- ___ *Yo y Tú*. Ed. Caparrós. Madrid, 1993.
- ___ *El camino del ser humano y otros escritos*. Ed. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Salamanca, 2004.
- ___ *Sanación y encuentro*. Ed. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Salamanca, 2005.
- BUTTLER, Edward: *Western Mysticism*. Ed. Dulton. New York, 1923.
- CENCILLO, Luis: *Psicología de la fe*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1997.
- ___ *La comunicación absoluta. Antropología y práctica de la oración*. Ed. San Pablo. Madrid, 1994.
- COHEN, Hermann: *El prójimo*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2004.
- CORETH, Emerich: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Ed. Herder. Barcelona, 1972.
- ___ *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Ed. Herder. Barcelona 1980.
- CORTINA, Adela: *Ética mínima*. Ed. Tecnos, Madrid, 1992.
- DELEUZE, Gilles: *El bergsonismo*. Ed. Cátedra. Madrid, 1987.
- DERRIDA, Jacques y VATTIMO, Gianni: *La religión. Seminario de Capri*. Ed. de la Flor. Buenos Aires, 1997.
- DÍAZ, Carlos y MACEIRAS, Manuel: *Introducción al personalismo actual*. Ed. Gredos. Madrid, 1975.
- DÍAZ, Carlos: *Ecología y pobreza en Francisco de Asís*. Ed. Franciscana Aranzazu. Madrid, 1986.
- ___ *Nihilismo y Estética. Filosofía de fin de milenio*. Ed. Cincel. Madrid, 1987.
- ___ *Preguntarse por Dios es razonable. (Ensayo de Teodicea)*. Ed. Encuentro. Madrid, 1989.
- ___ *En el jardín del Edén*. Ed. San Esteban. Salamanca, 1991.
- ___ *Ilustración y religión. (Al filo del bimilenio)*. Ed. Encuentro. Madrid, 1991.
- ___ *El olimpo y la cruz*. Ed. Caparrós. Madrid, 1992.
- ___ *Cuando la razón se hace palabra*. Ed. Madre Tierra. Móstoles, 1992.
- ___ *Diez miradas sobre el rostro del otro*. Ed. Caparrós. Madrid, 1993.
- ___ *Entre Atenas y Jerusalén*. Ed. Atenas. Madrid, 1994.
- ___ *Como Dios manda*. Ed. IMDOSOC. México, 1996.
- ___ *Mounier y la identidad cristiana*. Ed. IMDOSOC. México, 1996.
- ___ *Apología de la fe inteligente*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1998.
- ___ *Soy amado, luego existo*. IV volúmenes. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1999-2000.

- ___ *Manual de Historia de las Religiones*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1999. 3ª edic.
- ___ *Emmanuel Mounier. (Un testimonio luminoso)*. Ed. Palabra. Madrid, 2000.
- ___ *Qué es personalismo el comunitario*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Madrid, 2001.
- ___ *La persona como don*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2001.
- ___ *La virtud del amor*. Ed. Trillas, México, 2002.
- ___ *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*. Fundación Emmanuel Mounier. Salamanca, 2002.
- ___ *Amor confiado*. Fundación Emmanuel Mounier. Salamanca, 2002.
- ___ *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003.
- ___ *Emmanuel Mounier*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Sinergia. Madrid, 2003.
- ___ *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Salamanca, 2004.
- ___ *Decir la persona*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Salamanca, 2004.
- ___ *Filosofía de la razón cálida*. Ed. Mounier Argentina. Córdoba, 2005.
- ___ *Dolet, ergo sum. Para una reconciliación con el dolor*. Ed. Mounier Argentina. Córdoba, 2005.
- DIÓGENES LAERCIO: *Vida de los filósofos más ilustres*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1950.
- DIONISIO AREOPAGITA: *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Ed. BAC. Madrid, 1990.
- DISANDRO, Carlos: *Tránsito del mythos al logos*. Fundación Decus. La Plata, 2000.
- DOMENACH, J. M.: *Emmanuel Mounier*. Ed. du Seuil. París, 1972.
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos: *Crear después de Freud*. Ed. San Pablo. Madrid, 1992.
- ECKHART, Meister: *Die Deutsche Werke*. Ed. Josef Quint. Stuttgart, 1936.
- ELÍADE, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Guadarrama. Barcelona, 1979.
- ___ *Mito y realidad*. Ed. Guadarrama. Barcelona, 1981.
- ESCLASANS, Agustín: *Miguel de Unamuno*. Ed. Juventud Argentina. Buenos Aires, 1947.
- EVDOKIMOV, Paul: *El amor loco de Dios*. Ed. Narcea. Madrid, 1990.
- FELDMANN, Christian: *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*. Ed. Herder. Barcelona, 1988.
- FLICK, M. y ALSZEGHY, Z.: *Antropología Teológica*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1998.
- FORTE, Bruno: *El silencio de Tomás*. Ed. Paulinas. Buenos Aires, 1999.
- FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI. México, 1990.
- ___ *La hermenéutica del sujeto*. Ed. FCE. México, 2002.

- ___ *L'Arquologie du savoir*. Ed. Gallimard. Paris, 1969.
- ___ *Saber y verdad*. Ed. La Piqueta. Madrid, 1991.
- ___ *Historia de la locura en la época clásica*. Ed. FCE. Buenos Aires, 1992. 2 vols.
- GARCÍA, Ciro: *Edith Stein o la búsqueda de la verdad*. Ed. Monte Carmelo. Burgos, 1998.
- GARCÍA MORENTE, Manuel: *La filosofía de Henri Bergson*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1972.
- GARCÍA ANDRADE, Carlos: *La Trinidad: "software de Dios". Reinstalando a Dios en la cultura occidental*. Ed. Ciudad Nueva. Madrid, 2000.
- GARCÍA ROJO, Ezequiel: *Edith Stein. Existencia y pensamiento*. Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1998.
- GARMA CHANG: *The practice of Zen*. Ed. Harper & Row. New York, 1970.
- GARRAGORRI, Paulino: *Introducción a Miguel de Unamuno*. Ed. Alianza. Madrid, 1986.
- GILSON, Etienne: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. Ed. Universidad de Navarra. Madrid, 1976.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario: *Meditación Teológica desde España*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1970.
- ___ *Jesús de Nazareth*. Ed. BAC. Madrid, 1975.
- GRANJEL, Luis: *Retrato de Unamuno*. Ed. Guadarrama. Madrid, 1957.
- GRELOT, Pierre: *La Biblia, palabra de Dios*. Ed. Herder. Barcelona, 1968.
- GUITTON, Jean: *La vocation de Bergson*. Ed. Gallimard. París, 1960.
- ___ *Mi testamento filosófico*. Ed. Encuentro. Madrid, 1998.
- HEGEL, G.W.F: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Carlos Díaz. Ed. Prodhufi. Madrid, 1993.
- ___ *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1952.
- HEIDEGGER, Martin: *Gelassenheit*. Ed. Neske. Pfullingen, 1959.
- ___ *Caminos del bosque*. Ed. Alianza. Madrid, 1960.
- ___ *Der Satz von Grund*. Ed. Neske. Pfullingen, 1965.
- ___ *El ser y el tiempo*. Ed. FCE. México, 1974. 5ª. Edic.
- ___ *Carta sobre el humanismo*. Ediciones del 80. Buenos Aires, 1984.
- ___ *Schelling y la libertad humana*. Ed. Monte Ávila Latinoamericana. Caracas, 1985.
- ___ *Identidad y diferencia*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1990.
- ___ *Kant y el problema de la metafísica*. Ed. FCE. México, 1996.
- ___ *Estudios sobre mística medieval*. Ed. FCE. México, 1997.
- ___ *Tiempo y ser*. Ed. Tecnos. Madrid, 2000.
- HERBSTTRITH, Waltraud: *El verdadero rostro de Edith Stein*. Ed. Encuentro. Madrid, 1990.
- HERNÁNDEZ CATALÁ, Vicente: *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*. Ed. BAC. Madrid, 1972.

- HESÍODO: *Los trabajos y los días. La teogonía. El escudo de Heracles*. Ed. Iberia. Barcelona, 1972.
- HUSSERL, Edmund: *Meditaciones cartesianas*. Ed. FCE. México, 1996, 2ª. Edic.
- ___ *Invitación a la fenomenología*. Ed. Paidós. Barcelona, 1992.
- HUXLEY, BUCKE, MASLOW, WATTS Y WILBER: *La experiencia mística y los estados de conciencia*. Ed. Troquel. Buenos Aires, 1990.
- JAEGER, Werner: *Aristóteles*. Ed. FCE. México, 1946.
- ___ *Humanismo y Teología*. Ed. Rialp. Madrid, 1964.
- ___ *Cristianismo primitivo y Paideia griega*. FCE. México, 1965.
- ___ *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Ed. FCE. México, 1980.
- ___ *La teología de los primeros filósofos griegos*. Ed. FCE. México, 1982.
- JOHNSTON, William: *La música callada. La ciencia de la meditación*. Ed. San Pablo. Madrid, 1980.
- ___ *El ciervo vulnerado. El misticismo cristiano hoy*. Ed. Paulinas. Madrid, 1986.
- ___ *El ojo interior del amor*. Ed. Paulinas. Madrid, 1987.
- ___ *Teología mística. La ciencia del amor*. Ed. Herder. Barcelona, 1997.
- ___ *Enamorarse de Dios*. Ed. Herder. Barcelona, 1998.
- KANT, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Ed. Alianza. Madrid, 1991.
- KATZ, Steven: *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. OUP. Oxford-New York, 1978.
- KERN, Otto: *Orphicorum fragmenta*. Berlín, 1992.
- KIERKEGAARD, Sören: *Temor y temblor*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1991.
- KIRK, G.S.: *Los poemas de Homero*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1968.
- KÜNG, Hans: *24 tesis sobre el problema de Dios*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1981.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro: *La espera y la esperanza*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1962.
- LAISECA, Laura: *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*. Ed. Biblos. Buenos Aires, 2001.
- LAREDO, Bernardino de: *Subida del Monte Sión*. Ed. BAC. Madrid 1968.
- LECLERC, Eloi: *El canto de las fuentes*. Ed. Acción Cultural Cristiana. Madrid, 1998.
- LEPP, Ignace: *Filosofía cristiana de la existencia*. Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1963.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Mito y significado*. Alianza. Buenos Aires, 1986.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: *Entre el vértigo y el éxtasis. La filosofía y su fecundidad pedagógica*. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2004.
- LÓPEZ SAINZ, C.: *Edith Stein*. Ed. Paulinas. Bilbao, 1965.
- LOSSKY, Vladimir: *Teología mística de la iglesia de Oriente*. Ed. Herder. Barcelona, 1982.

- MARCUSE, Herbert: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ed. Joaquín Mortiz. México, 1969.
- ___ *Eros y civilización*. Ed. Sudamericana-Planeta. Buenos Aires, 1985.
- MARÍAS, Julián: *Miguel de Unamuno*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1960.
- MARDONES, José María: *El retorno del mito*. Ed. Síntesis. Madrid, 2000.
- ___ *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1999.
- MARION, Jean-Luc: *Prolegómenos a la caridad*. Ed. Caparrós. Madrid, 1993.
- ___ *L'idole et la distance*. Ed. Grasset. París, 1997.
- MARITAIN, Jacques: *De Bergson a Tomás de Aquino*. Ed. Club de Lectores. Buenos Aires, 1967.
- MARTÍ BALLESTER, Jesús: *San Juan de la Cruz. Subida del Monte Carmelo leída hoy*. Ed. Paulinas. Barcelona, 1978.
- MARTÍN VELASCO, Juan: *La experiencia cristiana de Dios*. Ed. Trotta. Madrid, 1995.
- ___ *El encuentro con Dios*. Ed. Caparrós. Madrid, 1997.
- ___ *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Ed. Trotta. Madrid, 1999.
- MERTHON, Thomas: *Ascenso a la verdad*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1958.
- MONDOLFO, Rodolfo: *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Ed. Eudeba. Buenos Aires, 1962.
- ___ *El pensamiento antiguo*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1974. 2 vols.
- MOSQUERA VILLAR, José: *Entre la lógica y la paradójica. Un estudio en torno a Unamuno*. Ed. Universidad de Santiago de Compostela. La Coruña, 1979.
- MOUNIER, Emmanuel: *Introducción a los existencialismos*. Ed. Guadarrama. Madrid, 1973.
- ___ *Obras Completas*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1993. 4 vols.
- ___ *El personalismo. Antología esencial*. Ed. Sígueme. Salamanca, 2002.
- NIETZSCHE, Federico: *Así hablaba Zarathustra*. Ed. Ibéricas. Madrid, 1964.
- NOVANCIANO: *La Trinidad*. Ed. Ciudad Nueva. Edición bilingüe. Madrid, 1996.
- NYGREN, Anders: *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Ed. Aubier. París, 1952. 2 vols.
- OROZCO, Emilio: *Poesía y mística*. Ed. Guadarrama. Madrid, 1959.
- OTTO, Rudolph: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1965.
- ___ *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. Ed. Payot. París, 1951.
- PÁNIKER, Salvador: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1992.
- PANIKKAR, Raimon: *La experiencia filosófica de la India*. Ed. Trotta. Madrid, 1997.
- PASCAL, Blas: *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos*. Ed. Iberia. Barcelona, 1962.
- PÉGUY, Charles: *Oeuvres Completes*. Ed. Gallimard. París, 1957.

- PICARD, Max: *La huida de Dios*. Ed. Guadarrama. Madrid, 1962.
- POSSELT, Teresa Renata: *Edith Stein. Eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*. Ed. Herder. Freiburg-Basel-Wien, 1963.
- PRZYWARA, Erich: *El cristianismo según san Juan*. Ed. Dinos. Burgos, 1961.
- RADAKRISCHNAN, S.: *East and West in Religion*. Ed. Allen and Unwin. London, 1933.
- RATZINGER, Joseph: *Dios como problema*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1973.
- Revista Phrónesis*, Año I, Nros. 1-2. Ed. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, 1984.
- Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*. Año VI, Nros. 4-7. Ed. Sociedad Argentina de Filosofía. Córdoba, 1992.
- Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*. Año XII-XIII, N° 12. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2003.
- Revista Acontecimiento*, N° 70, Año XX. Ed. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid, 2004.
- Revista Acontecimiento*, N° 77, Año XXI. Ed. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid, 2005.
- Revista de Espiritualidad*. N° 248, Julio-septiembre 2003. Ed. Carmelitas Descalzos. Madrid, 2003.
- RICOEUR, Paul: *Ética y cultura*. Ed. Docencia. Bs. As., 1986.
- ___ *El conflicto de las interpretaciones*. Ed. La Aurora. Buenos Aires, 1984. 3 vols.
- ___ *Temps et récit*. Ed. du Seuil. París, 1985.
- RIEGO, Inés: *Edith Stein*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Sinergia. Madrid, 2005.
- ___ "Sobre lo real y lo ficticio en Miguel de Unamuno". In *Homenaje a Miguel de Unamuno*. Colección Perspectivas, Tomo I, Sociedad Argentina de Filosofía. Ed. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, 1989.
- ___ "Edith Stein y la Mística. Algunas derivaciones filosóficas sobre la verdad y la libertad". In *Actas del I Congreso de Filosofía del Cono Sur y IX Congreso Nacional de Filosofía- Coloquios Internacionales*. Ed. Sociedad Argentina de Filosofía. Córdoba, 1996.
- ___ "El resurgir de lo místico y el destino de la filosofía". In *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Año VII, N° 8. Ed. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, 1997.
- ___ "Edith Stein y el desafío de la única verdad". In *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Año VIII, N° 9. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 1998.
- ___ "Los griegos: entre la mística y la filosofía". In *Revista HYPNOS*. Ed. Centro de Estudos da Antigüidade Greco-Romana (CEAG) do Departamento e Programa de pós-graduação em Filosofia. Pontificia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1999.
- ___ "Un reto filosófico para el siglo XXI: ¿Ha muerto la idea del hombre?" In *Argentina hoy desde nuestra América*. Colección Perspectivas, Tomo VIII, Sociedad Argentina de Filosofía. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2002.

- “En la búsqueda de sí mismo. Conversión, salvación y filosofía”. In *América y la idea de la nueva humanidad*. Colección Perspectivas, Tomo IX, Sociedad Argentina de Filosofía. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2003.
- “Religión, mística y filosofía. Retorno y prospectiva del pensar originario”. In *Revista Acontecimiento*, N° 70. Ed. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid, 2004. También publicado en la Revista digital *Konvergencias, Revista de Filosofía y Culturas en diálogo* (www.konvergencias.net), Año III, N° 8. Enero 2005.
- “Reinstalando a Dios en la filosofía. (A favor de una razón tabuizada)”. In *La misión de los pensadores y de la filosofía hoy desde nuestra América*. Colección Perspectivas, Tomo X, Sociedad Argentina de Filosofía. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2004. También publicado en la Revista digital *Arbil Revista de Anotaciones de Pensamiento y Crítica* (www.arbil.org), N° 89.
- “Fundamentalismo de la fe versus fundamentalismo de la razón. ¿Retratos del siglo XXI?” In *Revista Acontecimiento*, N° 77, 2005/4, Año XXI. Ed. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid, 2005.
- “Emmanuel Mounier y el personalismo”. In *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario* (www.personalismo.net). Ed. Instituto Emmanuel Mounier Argentina. Año I, N° 1. Abril 2006.
- ROBINSON, J. y COOB, J.: *The later Heidegger and Theology*. Ed. Harper and Row. New York, 1965.
- ROHDE, Erwin: *Psique*. Ed. Labor. Barcelona, 1973. 2 vols.
- ROLLÁN-ROLLÁN, María: *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*. Ed. Comisión Provincial del IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz. Avila, 1991.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan: *Crisis y apología de la fe*. Ed. Salterae. Santander, 1995.
- *Muerte, esperanza y salvación*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Salamanca, 2004.
- SALCEDO, Emilio: *Vida de Don Miguel*. Ed. Anaya. Salamanca, 1964.
- SAN AGUSTÍN: *Obras*. Ed. BAC. Edición bilingüe. Madrid, 1963. 19 vols.
- SANCHO FERMÍN, Francisco Javier: *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*. Ed. Monte Carmelo. Burgos, 1998.
- SAN FRANCISCO DE ASÍS: *Cántico del Sol. Escritos, biografías, documentos*. Ed. BAC. Madrid, 1985.
- SAN JUAN DE LA CRUZ: *Obras Completas*. Ed. Apostolado de la Prensa. Madrid, 1966.
- SANTA TERESA DE JESÚS: *Obras Completas*. Ed. Monte Carmelo. 7a edic. Burgos, 1994.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los gentiles*. Ed. BAC. Edición bilingüe. Madrid, 1968.
- *Suma Teológica*. Ed. BAC. Edición bilingüe. Madrid, 1947.
- *Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles*. Ed. Fundación Arché. Edición bilingüe. Buenos Aires, 1979.
- SARTRE, Jean Paul: *El existencialismo es un humanismo*. Edic. del 80. Buenos Aires, 1984.

- ___ *El ser y la nada*. Ed. Iberoamericana. Buenos Aires, 1948.
- SCHAERER, René: *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère a Socrate*. Ed. Payot. Paris, 1958.
- SCHELER, Max: *La idea del hombre y la historia*. Ed. La Pléyade. Buenos Aires, 1978.
- SCHÜRMAN, Reiner y CAPUTO, John: *Heidegger y la mística*. Ed. Librería Paideia. Córdoba, 1995.
- STEIN, Edith: *Ser finito y ser eterno*. Ed. FCE. México, 1996.
- ___ *Ciencia de la cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo. Burgos, 1989.
- ___ *La estructura de la persona humana*. Ed. BAC. Madrid, 1998.
- ___ *La pasión por la verdad*. Ed. Bonum. Buenos Aires, 1994.
- ___ *Los caminos del silencio interior*. Ed. Bonum. Buenos Aires, 1991.
- ___ *Selección Epistolar*. Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1976.
- ___ *Cartas a Edwig Conrad Martius*. Ed Estella. Madrid, 1963.
- ___ *Estrellas amarillas*. Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1992.
- ___ *La mujer*. Ed. Palabra. Madrid, 1999.
- ___ *Escritos espirituales*. Ed. BAC. Madrid, 1999.
- STUBBEMANN, Claire Marie: *La mujer en Edith Stein: Antropología y Espiritualidad*. Ed. Facultad de Teología del Norte de España. Burgos, 2003.
- TAYLOR, Charles: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Ed. Paidós. Barcelona, 1996.
- TERESIA A MATRE DEI: *Edith Stein. En busca de Dios*. Ed. Verbo Divino. Navarra, 1974.
- TRÍAS, Eugenio: *Pensar la religión*. Ed. Gea. Buenos Aires, 2001.
- ___ *La edad del espíritu*. Ed. Ensayos/Destino. Barcelona, 1994.
- UNAMUNO, Miguel de: *Obras Selectas*. Ed. Plenitud. Madrid, 1931.
- ___ *Obras Completas*. Ed. Escelicer. Madrid, 1969.
- ___ *En torno al casticismo*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1964.
- ___ *Vida de Don Quijote y Sancho*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1966.
- ___ *La agonía del cristianismo*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1966.
- ___ *El Cristo de Velázquez*. Ed. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1967.
- ___ *Epistolario americano (1890-1936)*. Ed. Laureano Robles. Salamanca, 1996.
- ___ *Del sentimiento trágico de la vida*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1998.
- VOILLAUME, René: *Oración en el desierto*. Ed. Paulinas. Madrid, 1973.
- ___ *La contemplación hoy*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1973.
- VON BALTHASAR, Hans Urs: *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica*. Ed. Encuentro. Madrid, 1986.
- ___ *Gloria*. Ed. Encuentro. Madrid, 1986. 7 vols.

- VVAA: *San Juan de la Cruz: diálogo y hombre nuevo*. Ed. de Espiritualidad. Madrid, 1976.
- VVAA: *Understanding mysticism*. Ed. Richard Woods. Doubleday, 1980.
- VVAA: *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús*. Ed. BAC. Madrid, 1967.
- VVAA: *Über die Krise*. Klett Cotta Verlag. Wien, 1986.
- VVAA: *Homenaje a Miguel de Unamuno*. Colección Perspectivas, Tomo I, Sociedad Argentina de Filosofía. Ed. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, 1989.
- VVAA: *El puesto del hombre en el siglo XXI desde América*. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2001.
- VVAA: *Argentina hoy desde nuestra América*. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2002.
- VVAA: *América y la idea de la nueva humanidad*. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2003.
- WAGNER DE REYNA, Alberto: *La poca fe*. Ed. ISPEC. Lima, 1993.
- ___ *El privilegio de ser latinoamericano. Fe, dignidad en la pobreza y cultura*. Ed. Alejandro Korn. Córdoba, 2002.
- WEBER, Max: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Ed. Taurus. Madrid, 1998.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Conferencia sobre ética*. Ed. Paidós. Barcelona, 1989.
- ___ *Diarios secretos*. Ed. Alianza. Edición bilingüe. Madrid, 1991.
- ___ *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Ed. Paidós. Barcelona, 1992.
- ___ *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. Alianza. Madrid, 1994.
- ___ *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.
- ZAMBRANO, María: *Unamuno*. Ed. M.Gómez Blesa. Barcelona, 2003.
- ZOLLA, Elémire: *Los místicos de Occidente*. IV volúmenes. Ed. Paidós. Barcelona, 2000.
- ZUBIRI, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional. Madrid, 1963.
- ___ *Sobre la esencia*. Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1963.
- ___ *Inteligencia sentiente*. Ed. Alianza. Madrid, 1991.
- ___ *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Ed. Alianza. Madrid, 1993.
- ___ *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Ed. Alianza. Madrid, 1995.
- ___ *Cinco lecciones de filosofía*. Ed. Alianza. Madrid, 1997.
- ___ *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Ed. Alianza. Madrid, 1997.
- ___ *El hombre y Dios*. Ed. Alianza. Madrid, 1998.

