

**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 pletórica 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 interpe­lándolo, 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 irrepitible, 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 preludeo 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 *reliqatio* (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. Vaciar 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: 'Crucifícadle'. 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, teómorfa 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 sacramentalmente 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 trascendentes - 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 ‘vivida’ 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 Nacienceno, 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 Nacienceno 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.

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.

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 diada 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

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

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.

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.

'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.

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 cotidianidad 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 recalcar 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 Guittou 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 aquélla. (...) 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 patrística 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 misma”⁵⁵⁷.

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 *abstractum* 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.

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 distanciados 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 disociarse 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. Influidos 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 ‘rationales’ 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 symboles 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 espiritualismo⁵⁸⁰. 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 místicas 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 inobjetables 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 las 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 despojada 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 rugie 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 inculdicable 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

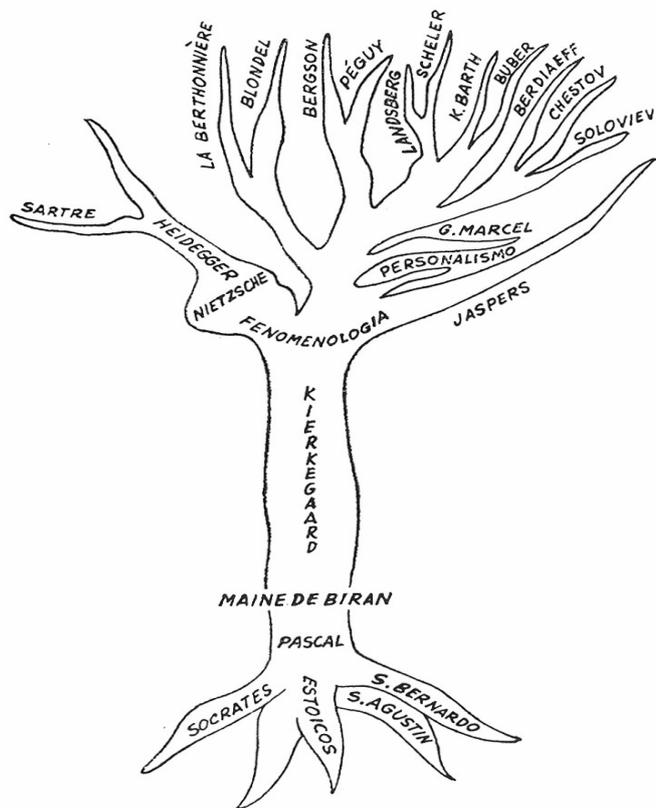
⁷¹⁷ PETIT, J.: *Maritain/Mounier, 1929-1939. "Les grandes correspondences"*. Ed. Desclée de Brouwer. París, 1973.

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 exigen”⁷²⁶. 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 increyente 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 problematicidad 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 unitaleralidades 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 academicoide 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 tántrico, 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: “Uníéndose 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 projimal 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 plerómico 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.

