

**«Las noches esperando el alba»:
la historiografía de la mística
y su comprensión criteriológica desde
la filosofía como caminos históricos
de la espiritualidad**

MACARIO OFILADA MINA
Parañaque City, Filipinas

Pasa por nuestra Tierra/la vieja Cabalgata/
partiéndose de noche/ en una pulpa clara/
y cayendo los montes/ en el pecho del alba...
Gabriela Mistral, *La cabalgata*

Kann man keine Philosophie lernen; [...]
man kann nur philosophieren lernen...
Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 838/B 866.

Die Eule der Minerva beginnt erst
mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*,

Resumen: Ante todo, la filosofía tiene el propósito de proponer modelos de comprensión. A esta luz, la actual investigación tiene el propósito de

proponer un modelo desde el cual pueda delectarse la relación filosofía y mística pero desde la espiritualidad. Partiendo de una historia conceptual de la filosofía, espiritualidad y mística, desde la perspectiva de la fenomenología y hermenéutica, se destaca el desarrollo de dicha relación hasta llegar a la exigencia de la modernidad que se supera a sí misma como constante posmodernidad que consiste en la solidificación, es decir, la sustancialización de los conceptos superando así el estado adjetival de la filosofía, mística y espiritualidad que ha caracterizado la etapa superada por la modernidad que consistía en subordinar estos tres conceptos a otras materias. El resultado es una reflexión original tomando como clave la experiencia entendida como mediación en el contexto de la relación con el Absoluto.

Palabras clave: Experiencia, Filosofía, Mística, Teología, Espiritualidad, Historia, Modelos, Camino, Itinerario.

Abstract: Before anything else, Philosophy has for its purpose the proposal of models of comprehension. In this light, the present study has the aim of proposing a model from which the relationship between Philosophy and Mysticism, from Spirituality, can be “spelled out”. Parting from a conceptual history of Philosophy, Spirituality and Mysticism, from the viewpoint of Phenomenology and Hermeneutics, the development of said relationship is highlighted until the demand of modernity that overcomes itself as a constant postmodernity that consists in solidifying, i.e., the substantivization or transformation into substantives or nouns of concepts overcoming the adjectival state of Philosophy, Mysticism and Spirituality that has characterized the now overcome stage of modernity which consisted in subordinating these same three concepts to other disciplines. The result is an original reflection that has for its key Experience understood as mediation in the context of the relationship with the Absolute.

Key words: Experience, Philosophy, Mysticism, Theology, Spirituality, History, Models, Way, Itinerary,

Las páginas un tanto abigarradas y reiterativas que siguen tienen la finalidad de esclarecer y fundamentar algunas dimensiones fundamentales sobre la mística desde la filosofía, tarea esta a la que hemos dedicado nues-

tras reflexiones¹. Es este un ensayo de intersecciones más que de fronteras, de encuentros más que de diferencias². Tal vez, con mis aportaciones como autor de este ensayo³, lleguemos a proponer, trazar, forjar caminos hacia la comunión y una participación mayor más allá de las divisiones; esto es, lleguemos a acercarnos más a la fuente originaria. A tenor de ello, lejos de nosotros la puerilidad de la fusión que es la pérdida de individualidades, de autonomías, de identidades. En su lugar buscamos filones de diálogo, de mayor colaboración y amplitud de horizontes. Estos caminos no desean hallar novedades sino echar los cimientos de los fundamentos al final del trayecto. Caminamos en pos del origen, que es raíz radical, hacia el final en que se nos revela, no solo como descubrimiento –que supone el desvelamiento, la desnudez, la memoria de lo fontanal (*alétheia*) siendo el revestimiento de la verdad en su perpetuo recuerdo (*anámnesis*)–, sino sobre todo como don que nos capacita para donar, donándonos a nosotros mismos, como lo originario que en su raíz es don que se diluye en su darse.

De esa manera, podremos proseguir lo que felizmente el Cusano denominó la *caza de la sabiduría*⁴, expresión esta que dio título a una de sus obras más bellas. La filosofía es amor de la sabiduría, en efecto la caza de

¹ De entrada, quisiera evocar, entre varios ensayos, este trabajo mío publicado: «Approach to the Absolute: Metaphysical Growth and Progress in Spiritual and Mystical Texts», en *Studies in Spirituality* 30 (2020), 3-31. Si bien el desarrollo de los argumentos en la actual investigación son distintos al que se llevó a cabo en el citado ensayo, guarda cierto parecido con el mismo de tal manera que las presentes reflexiones pueden considerarse como la otra cara de aquellas que llevamos a cabo en la mencionada publicación.

² Me inspiro en la fundamentación filosófica de las aportaciones acerca de la experiencia religiosa, de manera especial de la mística, llevada a cabo por W. James en su obra seminal, *The Varieties of Religious Experience*, Mentor Book, Nueva York 1958, pp. 329-347. Todos los estudiosos de la mística desde la filosofía nos consideramos deudores de este filósofo y psicólogo norteamericano. Asimismo, sobre todo por la perspectiva psicológica, he tenido muy presente: R. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge University Press, Londres 1971; A. Vergote, *Psicología Religiosa*, Taurus, Madrid 1975. Para una visión epistemológico-histórica, sobre todo en el mundo académico europeo, ver: E. Poulat, *L'université devant la mystique*, Éditions Salvator, París 1999.

³ Con esta afirmación puede verse la sombra de la reflexión antropológica sobre el autor, distinguiéndolo del escritor, desde una inspiración barthiana y foucaultiana de C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford 1988, pp.1-24.

⁴ Cfr. N. de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2014.

la sabiduría, pues trata de la «cuestión suprema (*ultimate concern*)»⁵ por lo que examina la sabiduría y el camino hacia ella. Este inevitable desemboca en un hacer bueno, en una conducta buena fundamentada en el conocimiento válido, legítimo, correcto⁶.

Quieren ser estas páginas unas reflexiones de la metafísica, «cosa inevitable...orientación radical»⁷ en palabras lapidarias del filósofo madrileño. Por lo pronto, la metafísica es arte de la Presencia como Misterio, Ciencia de lo Originario, Espiritualidad de la Mística. Dilucidaremos acerca, en términos inspirados por el Estagirita, de la llamada primera filosofía al reflexionar sobre lo real de la realidad y la realidad de lo real (primera filosofía) y de su instancia absoluta (teología). La *metafísica*, que es la primera filosofía y la instancia más alta o absoluta de la misma, es, en su instancia más sublime, caza de la sabiduría, caza del significado de la vida. En esta caza o esta aventura, el espíritu humano es el protagonista, en cuanto que es el hombre alma o viviente que desea crecer, madurar, evolucionar como ser integrado con su individualidad y el héroe es lo Absoluto. Este proceso de integridad es lo que, de entrada, denominamos *espiritualidad* en la que al aspirar por la divinidad que es comunión y participación en lo Absoluto el hombre, por ser espíritu por su vocación espiritual, se vuelve plenamente humano en su humanidad, viviendo humanitariamente.

Filosofía: la caza de la sabiduría como fundamentación. Status quaestionis

Como sostenía el indisputable maestro de los diálogos de la antigüedad griega, hace falta ser un dios o un demonio, un espíritu o un filósofo para comunicar este tipo de cuestión⁸. Un amante de la sabiduría (*philosophos* en griego), en efecto, es el hombre más sabio⁹. Y, después de lo Absoluto o Dios, lo más divino del hombre es su alma, su *thymos*, su espíritu¹⁰. Queda patente

⁵ Es esta expresión feliz de P. Tillich, *Theology of Culture*, Galaxy Book, Nueva York 1967, p. 8.

⁶ J. Maritain, *Éléments de philosophie, Vol. I. Introduction générale à la philosophie*, Pierte Tequi, París, 1930, pp. 64-95.

⁷ J. Ortega y Gasset, "Unas lecciones de metafísica", en *Obras Completas*, Vol. XII, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 100.

⁸ Platón, *Banquete* 202d-e

⁹ Platón, *Apología* 23a-b

¹⁰ Platón, *Las leyes* V, 726.

que ya en Platón puede verse trazada una especie de camino (odos) o relación entre el hombre y lo Absoluto o Dios, la polaridad relacional Yo-Tú¹¹.

En griego, el hombre aprendió a expresar su amor por la sabiduría (*philosophia*) si bien en las más antiguas civilizaciones y tradiciones en el oriente ya la había buscado o expresado de alguna forma (como *darsana*, por ejemplo, en la India¹²). En diversas tradiciones ya se hallaban caminos, itinerarios hacia lo Absoluto, como por ejemplo, lo que los chinos llamaban *Dao* y que es equiparable al *Logos* de los griegos¹³. Sin embargo, comenzó en griego el hablar humano de este *odos*, un hablar que se aleja del mismo camino viéndolo desde una atalaya privilegia, esto es, de un *meta odos*, de este camino, es decir, la metodología¹⁴. Así se fijó el camino (*odos*), con una reflexión sobre el mismo (*meta*) y un discurso racional (*logos*) que expone esta reflexión, que puede realizarse de incontables formas¹⁵, hacia lo Absoluto desde la ciencia, desde la *episteme*, como epistemología, esto es, por lo que se establece como saber cierto la espiritualidad¹⁶. El editor Andrónico, acaso, al proponer el nombre de metafísica

¹¹ Cfr. M. Buber, *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid 1993.

¹² Cfr. S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, Allen and Unwin, Londres 1949; M. Hiriyana, *Essentials of Indian Philosophy*, Diamond Books, Hammersmith 1996.

¹³ Cfr. Z. Longxi, *The Tao and the Logos. Literary Hermeneutics, East and West*, Duke University Press, Durham-Londres 1992; J. Petulla, *The Tao Te Ching and the Christian Way*, Orbis Books, Maryknoll 1998; T. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, New Directions, Nueva York 1965; C. Hansen, "A Tao of the Tao in Chuang-tzu", en Varios, *Experimental Essays on Chuang-tzu*, University of Hawaii Press, Honolulu 1983, pp. 24-55.

¹⁴ Son dignos de tenerse en cuenta los reparos de H. G. Gadamer sobre la metodología y su relación con la verdad. No entendemos el hablar del camino con la rigidez con que nos presenta el gran hermeneuta sus críticas, *Verdad y método*, 4.^a ed., Ediciones Sígueme, Salamanca 1991. Una postura muy radicalmente en contra del método es el de P. Feyerabend, *Against Method*, Verso, Londres-Nueva York 1988. Para una postura contraria pero más profunda, cfr. E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Pierre Téqui Éditeur, París 1935.

¹⁵ Cabe citar al respecto las palabras lúcidas de E. Tugendhadt: «El sentido del reflexionar incluye que partimos del supuesto de que podemos obrar así pero también de otra manera, y esto implica, claro está, que habríamos podido obrar de modo diferente a como lo hemos hecho fácticamente... De ahí que la autonomía en este sentido débil de que alguien tiene la capacidad de reflexionar por sí mismo eficazmente sea considerada también por muchos como el único objetivo de una educación acertada», *Ser, verdad y acción*, Gedisa, Barcelona 1998, p. 225.

¹⁶ Cfr. G. Moioli, "Il problema della teologia spirituale", en *La Scuola Cattolica* 94 (1966), pp.7-16.

pensaba en señalar no solo un modo de clasificación bibliotecaria un camino con su discurso hacia la primera filosofía y la teología del estagirita¹⁷. La experiencia de lo real como realidad y de la realidad como lo real en su instancia Absoluta es universal. El hombre aprendió a hablar de ella católicamente, esto es, universalmente en griego por medio del silencio, por callar o cerrar los ojos para iniciarse en ella (*myos*, de donde viene la palabra mística)¹⁸. En fin, en griego todos hemos aprendido a *distinguir por unir* en la experiencia (*methexis*), al distinguir por la contemplación¹⁹ (al separarse la *theoria* de la *praxis*) en orden a ver la comunión de la realidad vista en su desnudez como la verdad (*alétheia*), de la vida (*bios*), dentro del universo (*kosmos*), haciendo abstracciones con el ser (*on*). De ahí que busquemos, construyamos, edifiquemos desde los fundamentos conceptuales de los griegos; de ahí que caminemos por senderos²⁰ de nuestras

¹⁷ Acerca del estado de la cuestión, por el momento puede consultarse: J. Barnes, "Metaphysics", en Varios, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York 1995, pp.66-108. Asimismo: W. J. Prior, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Open Court Publishing Company, La Salle 1985.

¹⁸ Me he apoyado para la construcción de mis planteamientos sobre la mística, teniendo en cuenta la perspectiva del deseo que subyace al desarrollo de la actual investigación, en esta síntesis de F. Taymans D'eyperon, "Dieu (Désir de)", en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 3, Éditions Beauchesne, París 1957, cols. 929-947. Para una visión panorámica, me remito a: A. Solignac, J. López Gay et al., "Mystique", en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 10, Éditions Beauchesne, París 1980, cols. 1889-1984; Varios, *La mystique et les mystiques*, Desclée de Brouwer, París 1965, sobre todo el prefacio de H. de Lubac, pp.7-39; Varios, *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Teresianum, Roma 1982; D.L. Carmody y J.T. Carmody, *Mysticism. East and West*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 1996, R. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford University Press, Nueva York-Londres, 1967, sobre todo las pp. 211-226; H.D. Egan, *Christian Mysticism*, Pueblo Publishing Co., Nueva York 1984; W. R. Inge, *Christian Mysticism*, 7.^a ed. Meridian Books, Nueva York 1956; Idem., *Mysticism in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1948; R. Bailey, *Thomas Merton on Mysticism*, Doubleday, Garden City 1987; H. Egan, *What are they saying about Mysticism*, Paulist, Nueva York 1982; J. Maritain, *Ransoming the Time*, Scribner's, Nueva York 1948.

¹⁹ Por el momento, para esta temática me remito a mi estudio: "The Essentials of Christian Contemplation: Trinitarian Hermeneutics and Christological Criteriology", en *Philippiniana Sacra* 39 (2004), pp. 315-335. B. Russell asimismo ha hablado del objetivo filosófico como ampliación de la contemplación del no-sí mismo o el otro, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York-Londres, 1997, p.160-161.

²⁰ Así hago un guiño hacia la obra significativa de M. Zambrano, *Senderos*, Anthropos Editorial, Barcelona 1986.

culturas y lenguas propias²¹ dentro de y como historia (*kalendas*)²² que se va configurando y cumpliendo escatológicamente (*eskathos*).

A esta luz, no viene mal hacer esta confesión preliminar: sin un verdadero conocimiento de la filosofía (desde la cuna de la civilización occidental –entendida esta como cimiento intelectual de la conceptualización, que es Grecia–) no es posible comprender, conceptualizar y delucidar lo religioso, que es un pilar fundamental de la *politeia* griega, que es la matriz en que se forjó la mística. Este evento es un hecho *histórico*, o un hecho de las *kalendas*, es decir, es un *hecho* constatable *experiencialmente* dentro de la gran narrativa experiencial que es la historia, que debe conllevarse una conciencia para no reducirse a los fenómenos²³, y es estudiado como tal en cuanto es *dato*. Hacemos nuestras, a tenor de ello, estas palabras de un renombrado teólogo de nuestros días: «Proponemos, pues, que se entienda aquí por filosofía aquella actitud cognoscitiva frente a la realidad en la que la realidad como tal es el objeto de conocimiento. La realidad como tal o la realidad como un todo, no es toda la realidad; es la estructura la que hace de la realidad un todo y, en consecuencia, un objeto potencial

²¹ Me han ayudado en mis reflexiones sobre la experiencia: X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1981; M. Heidegger, ‘El concepto hegeliano de la experiencia’, en Idem., *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada 1969, pp.100-173; J. Mouroux, *L’expérience chrétienne*, Aubier, París 1954; F. Gregoire, ‘Note sur les termes ‘intuition’ et ‘expérience’’, en *Revue Philosophique de Louvain* 44 (1946), pp.401-415; J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1995; A. M. García Ordas, *La persona divina en la espiritualidad de santa Teresa*, Teresianum, Roma 1967; E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, sobre todo las pp. 21-71; J.B. Lotz, *La experiencia trascendental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982.

²² Me han proporcionado perspectivas y coordenadas tan sólidas como lúcidas, G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing House, Nueva York 1961; K. Ruh, *Storia della mistica occidentali*, 2 vols., Vita e Pensiero 1993-1997; M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Mondadori, Milano 1999; G. B. Bozzo y G. Sacehi, *Manuale di mistica*, Rizzoli, Milano 1984; G. Berti, *Dizionario di mistici. I grandi maestri dello spirito di ogni tempo e religione*, Vallateli, Milano 1989; G. Esposito y S. Consiglio, *La relazione mistica. Esperienza e coscienza cristiana di Dio*, Cantagalli, Roma 2018.

²³ De esta manera expresa elocuentemente B. McGinn sus reservas frente al uso de la expresión “experiencia mística” por lo que propone la de “conciencia mística”, *The Foundations of Mysticism, I: The presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, Nueva York 1991, pp. xvii-xviii.

de conocimiento»²⁴. En la historia, lo Absoluto debería entenderse, comprenderse, captarse en su determinación, como dijera Hegel, esto es, como Espíritu²⁵.

La venida a la historia de lo Absoluto es su *pneumatología*. Es esta su momento experiencial desde la trascendencia por ser Absoluto, esto es, infinito (por su estatuto de trascendente desde la inmanencia que se caracteriza como finito) pero abierto en su integridad en la inmanencia histórica de lo finito (como Espíritu) y peculiaridad (como Persona) al hombre cuya respuesta es la *espiritualidad* que, desde lo finito de la inmanencia histórica del hombre, es un caminar histórico de encuentro impreso en el espíritu humano²⁶ hacia el Espíritu de lo Absoluto, en su trascendencia, que se hace Misterio o presencia de lo trascendente en lo inmanente (mística) en cuanto don²⁷ por su pneumatología esperando la respuesta o empeño libre, finita, culpable pero abierta a la gracia del hombre o su espiritualidad²⁸. Por esta pneumatología se nos da el Espíritu de lo Absoluto, no como objeto para nuestra subjetividad (al Espíritu) sobre todo en nuestra reducción de lo Absoluto en cuestión a la que nos acercamos²⁹, sino modalidad para estar en comunión y participar en lo Absoluto (por, con, y en el Espíritu).

Presencia no es simplemente don o darse. Es sobre todo estar presente al ser el presente. Es permanecer como don, compañía, mediación para seguir dándose, acompañando, mediando. Es paciencia de lo Abso-

²⁴ P. Tillich, *Teología Sistemática I: La razón y la revelación. El ser y Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1982, p.34. Asimismo: E. Schillebecckx, *Revelación y teología*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1969; A. Dulles, *Revelation Theology. A History*, Seabury Book, Nueva York 1969; R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1999; K. Ward, *Religion and Revelation*, Oxford University Press, Oxford 1994; R. Swinburne, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Clarendon Press, Londres 1991; B. Forte, "'Offenbarung' aut 'revelatio'". "Della Scrittura alla Parola ed al Silenzio di Dio", en *Archivio di Filosofia* 60 (1992), pp. 389-402.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, III, FCE, México 1955, p.284.

²⁶ M. A. McIntosh, *Mystical Theology*, Blackwell, Malden-Londres 1998, p.11.

²⁷ Me han ayudado a reflexionar sobre este tema J. L. Marion, "El don de una presencia", en Idem., *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós Editores, Madrid 1993, pp.141-169.

²⁸ Cfr. E. Ancilli, "La santità cristiana dono di Dio e impegno dell'uomo", en Varios, *La santità cristiana*, Teresianum, Rome 1980, pp.349-386. Remito al benévolo lector a este estudio tan interesante como profundo.

²⁹ C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p.34.

luto. La paciencia es la corriente de la pneumatología de lo Absoluto para permanecer como Misterio en la inmanencia humana.

Presencia es más que empatía, pues esta es meramente una postura objetiva. Es compartirlo todo en comunión y participación. Es el Absoluto yendo más allá de su ego que en la eternidad es la Trinidad. La Presencia es la *kénosis* de lo Absoluto que se concretiza históricamente, que se realiza como pneumatología como Misterio y al cual somos llamados todos a participar, para ir más allá de los límites de nuestra subjetividad, de la jaula de nuestros egos en plena comunión y participación.

La tarea de la filosofía consiste en echar los cimientos o fundamentos, que son presencia, de la comprensión de la realidad³⁰, de estructurar la realidad para que la conozcamos, la misma realidad que nos toca vivir en su radicalidad, es decir, como lo real en nuestras vidas, abriendo a esta misma comprensión fundamentada a una vivencia mediacional, puesto que la experiencia es mediación de lo real (cualidad universal) como realidad (momentos concretos en que la realidad se dan como realidades) y de la realidad (como *universo* de realidades que se vuelve *mundo* de realidades en cuanto la totalidad del universo se postula como región vivificable del universo) en cuanto son real. El cumplimiento o plena realización de la filosofía consiste en que el hombre construya su hogar dentro de su mundo vivido, en donde todo tiene sentido histórico³¹, si bien no del todo comprendido o conocido, es decir, el hogar sigue siendo un misterio³² pero

³⁰ Al redactar estas líneas son imprescindibles los retos lanzados a la filosofía en su pretensión de fundamentación sobre todo por R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, sobre todo las pp. 315-356. Desde los planteamientos rortianos, quizá hemos de renovar el afán filosófico de fundamentar, o al menos incluir en él, la noción de «coping» o «lidiar», «hacer frente», «soportar», pues la vida conlleva retos que más que una mera fundamentación necesita también mecanismos para «sobrellevar» sus momentos críticos y tensión que son los más creativos en la historia.

³¹ Me ha resultado enriquecedora la lectura de las reflexiones agudas al respecto de H.G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Publications de l'Université de Louvain, Lovaina 1963.

³² He tenido muy presentes para el tema del misterio, entre otros, los siguientes estudios: G. Marcel *Le Mystère de l'être*, 2 vols, Aubier, París 1951; L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, O.E.I.L., París 1986; E. Robinson, *The Language of Mystery*, SCM Press-Trinity Press International, Londres-Nueva York 1989; G. Safemni Gasparro, "Dai misteri alla misitica: Semantica di una parola", en Varios, *La mistica*, vol. 1, Città Nuova

acogedor en que el hombre se siente a gusto, en que el hombre se encuentre a sus anchas, en plena conciencia y libertad, para realizarse, para transformarse íntegramente como espíritu –siendo sí mismo con sus peculiaridades, caracteres individuales debidos a su cultura, circunstancia y contexto específico o como *persona*–, esto es, crecer, madurar en un desarrollo histórico continuo, mas no libre de pruebas, contrariedades o tensiones, como *espíritu*.

La mencionada tarea de fundamentar –que eventualmente se volverá en una tarea pedagógica dado que todo empeño humano siempre tiene un contexto y realización de tipo comunitario–, por de pronto, toma cuerpo en la historia en un *modelo*³³, que no puede prescindir de la condición humana³⁴ y cuya finalidad es la inteligibilidad para acercar a lo distante que por su lejanía son ídolos para convertirlos en íntimos³⁵, por el que se hace

Editorial, Roma 1984, pp.73-113; J. Thornhill, *Christian Mystery in the Secular Age. The Foundation and Task of Theology*, Christian Classics, Westminster 1991; R. Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament*, Fortress, Philadelphia 1968; O. Casel, *El misterio del culto en el cristianismo*, C:P.L., Barcelona 2002; J. Mouroux, *El misterio del tiempo*, Editorial Estela, Barcelona 1965.

³³ Un modelo implica necesariamente una actitud epistemológica caracterizada por el realismo, incluso en medio de tanteos y procesos de refutación: cfr. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, 1963; L. Laudan, *Science and Value*, University of California Press, Berkeley 1984; T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed., University Press of Chicago, Chicago 1970; I. Lakatos y A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1970. Puede decirse, a esta luz, que la filosofía de la ciencia o del conocimiento seguro, identificado en su dimensión fundamental con la epistemología, es el fundamento de todo el quehacer filosófico, pues provee el modelo o paradigma desde el que ha de construirse todas las herramientas (*organon*) de su desarrollo. Para esta cuestión me remito por el momento a M. Bunge, *Epistemología*, Siglo XXI Editores, Coyoacán-Buenos Aires 1980. Asimismo: H.I. Brown, *La nueva filosofía de la ciencia*, 4a ed., Tecnos, Madrid 1998; R. Boyd, «Realism, Approximate Truth, and Philosophical Method», en Varios, *The Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York 1996, pp.215-255; A. J. Ayer, *Probability and Evidence*, The Macmillan Press, Nueva York 1973, especialmente las pp. 113-131; D. Bermejo, «Estetización epistemológica», en Varios, *En las fronteras de la ciencia*, Editorial Anthropos, Barcelona 2008, pp. 51-82; D. Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, 2a. ed., Siglo XXI Editores, México 1978; A. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI Editores, Madrid

³⁴ S. Breton, *Écriture et révélation*, Cerf, París 1979, p. 160.

³⁵ Tal es el planteamiento de J.L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, París 1977, sobre todo las pp. 28-29.

no solo inteligible la realidad en su radicalidad sino sobre todo vivencial hacia su plenitud, esto es, no solo de *sentido* sino también de *destino*.

Sin embargo, dicho modelo que desemboca en lo vivencial, facilita la tarea del hombre que consiste en que el mismísimo contenido del mismo modelo sea vivido, sea ejecutado³⁶ efectivamente dentro de la misma historia, cuyo discurso primordial es el testimonio³⁷, constituyen las pautas o coordenadas para encaminar el *coraje*³⁸ necesario –para llevar a cabo el proyecto humano investigativo³⁹ en su doble vertiente de sentido y destino, significado y significatividad–, esto es, para prender y ser prendido dado que toda relación humana consiste en esto⁴⁰. El coraje abre un camino, un itinerario efectivo, un filón por explorar cuyo recorrido es histórico, una cabalgata larga y dura, pero cuyo sentido es escatológico, con la caída de «los montes en el pecho del alba», como ha consignado la poetisa chilena en el epígrafe en la medida en que lo circundante, que es el mundo propedéutico o visión propedéutica de la realidad, se va forjando como mundo efectivamente comprendido y vivido con la finalidad ulterior de convertirlo en mejor⁴¹ en cuanto recuerdo de Dios⁴². Una filosofía ya

³⁶ En mis reflexiones he de reconocer que están muy presentes los planteamientos sobre la ejecución de J. Ortega y Gasset en *¿Qué es conocimiento?*, Alianza Editorial, Madrid 1987.

³⁷ Me han dado mucho que pensar las reflexiones al respecto de P. Ricœur, «Emmanuel Levinas: penseur du temoignage» en Idem., *Lectures 3. Aux frontieres de la philosophie*, Seuil, Paris 1992, pp.83-105.

³⁸ Me han echado una mano en mis reflexiones varias obras seminales entre las cuales se encuentran: P. Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 1959; H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; E. Allen, *Existentialism from Within*, Macmillan, Nueva York 1953; W. Barret, *What is Existentialism?* Grove Press, Nueva York 1964; J. Macquarrie, *Existentialism: An Introduction, Guide and Assessment*, Penguin Books, Londres 1972. La noción de coraje de Tillich coincide, por lo pronto, con el mecanismo de *coping* de Rorty en la nota arriba.

³⁹ La influencia de L. Wittgenstein en una concepción de la filosofía como investigación no puede negarse, cfr.: *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1958.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible. Notes de travail*, Gallimard, París 1964, p.319.

⁴¹ Es este título de una obra significativa de K. Popper, *In Search of a Better World. Lectures and Essays from thirty years*, Routledge, Londres 1992.

⁴² Son muy esclarecedoras y profundas las reflexiones al respecto de C. Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, Peter Lang, Frankfurt-Berlín-Nueva York-París 1991.

hecha y definida es, en efecto, un modelo estático de comprender la realidad, vivida encarnacionalmente⁴³ (modalidad por la que la experiencia se desgrana concretamente y como momentos de lo Absoluto) en el mundo físico⁴⁴, de experiencias⁴⁵ y de las construcciones de la cognición humana en plena intersección e interacción⁴⁶ que nos toca vivir, con la que tenemos que habérmolas en el reto vital de buscar sentido, transformando la mera existencia (estar ahí) en vida (estar ahí para y con alguien y con sentido que va desvelándose). Pero una filosofía ya (o dada por) hecha y definida o terminada también encierra grandes peligros.

De la fundamentación y su discurso como modelos o momentos a caminos o itinerarios y su desembocadura en aventuras: Coraje, dinamicidad, racionalidad

Una filosofía nunca debería ser estática y cerrada pero sí firme, convincente, coherente incluso en su fijación y realización que siempre es cuestión abierta. Puede que sea reconocida con atributos propios, específicos o peculiares pero debería estar siempre en estado de ebullición, abierta o dispuesta a la discusión, a la crítica, incluso a la negación. En otras palabras, siempre en actividad. Una filosofía denominada perenne será la que siga preguntando, indagando, investigando, corrigiendo y corrigiéndose a la vez, evitando cualquier postura cerrada, dogmática convirtiéndose en ideología que apague el ardor del nacimiento constante de ideas, del florecimiento de las mismas en creencias que fundamenten nuestra lidia con la realidad circundante y con la nuestra propia en interacción con lo que la rodea en permanente tensión histórica hacia la resolución, la renovación, la reconciliación.

A tenor de lo expuesto hasta ahora, la filosofía es ante todo actividad: actividad de amar a la sabiduría. Es una actividad incesante que crece, que madura, que tiene su despliegue en la historia, como caminos que se hacen

⁴³ A propósito de su interpretación sugerente si bien no del todo fundamentada de santa Teresa de Jesús, R. Williams nos ofrece algunas reflexiones agudas a tener en cuenta, "Mysticism and Incarnation", en Idem., *Teresa of Avila*, Continuum, Londres-Nueva York, 2003, pp.184-222.

⁴⁴ O Mundo 1, K. Popper, *In Search of a Better World*, p. 7.

⁴⁵ O Mundo 2, Ibid.

⁴⁶ O Mundo 3, Ibid., p.8.

caminos al andar. Es de lamentar que se suelen tomar los modelos como algo fijos y estáticos, como *ismos* que siguen presentándose como criterios e incluso ideologías sin preguntarse si siguen teniendo vigencia en ser cuestionados, puestos a prueba, propuestos como temas de reflexión e indagación para nuevos contextos, en busca de nuevos horizontes, perfilando, anticipando, lanzándose hacia los nuevos retos, junto con sus tristezas, gozos, derrotas y triunfos. Una filosofía necesita el coraje para ser denominada como tal y para no perderse en la masa de filosofías que, parafraseando el lamento de un pensador de nuestra calendas, «solo tienen de lo filosófico el nombre»⁴⁷.

Este coraje significa dinamicidad, constante actividad y vigencia, del pensar y repensar incesante, apertura permanente. Como dejó consignado el filósofo de Königsberg en uno de los epígrafes que acompaña a nuestro ensayo, «solo se puede aprender a filosofar», esto es, la filosofía no es algo hecho. Tiene que hacerse y en este hacerse, se aprende. Por su parte, el filósofo de Friburgo refiere: «¿Qué es la filosofía? La respuesta solo puede ser una respuesta filosofante (*philosophierende*), que, como respuesta, filosofar en sí misma (*einte Antwort, die also Antwort in sich philosophiert*)»⁴⁸. La pregunta necesariamente conlleva un *legen*, una conversación (*dialegethai*), un diálogo, siempre abierto⁴⁹. Dicho diálogo abre una aventura, una curiosa aventura como insiste el pensador madrileño⁵⁰. A tenor de ello viene bien evocar al pensador solitario vienés quien sentenció en su primera etapa: «El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. ...El resultado de la filosofía no consiste en “proposiciones filosóficas” sino en el esclarecerse de las proposiciones»⁵¹.

Esta actividad dinámica trae consigo un crecimiento, proceso de madurez en que el hombre se realiza como espíritu. Por eso, la *filosofía* –como proceso de madurez del *logos* entendido tanto en el sentido de la

⁴⁷ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, París 1953, p.118.

⁴⁸ M. Heidegger, *Was ist das-die Philosophie? What is Philosophy?*, Twayne Publishers Inc., Nueva York 1958, p.64.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁰ J. Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?», en *Idem.*, *Obras Completas*, vol. 7, Alianza Editorial, Madrid 1988, pp.300 y 333. Merece la pena leer toda esta gran obra.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Editorial Gredos, Madrid 2017, 4.112

palabra de la realidad que es presencia en su vida histórica y que le es dado como en el de su participación en este sentido o razón-, es una *espiritualidad*, es decir, camino de espíritu puesto que el hombre es vocación de ser espíritu. En este contexto el hombre tiene que habérselas con el misterio de manera experiencial, es decir, la *mística*. Ser místico consiste en participar en el tiempo y el espacio en la vida eterna y real en su plenitud y en compartir libremente esta participación como heredero de lo Absoluto en las labores gozosas del Universo, en un proceso histórico de dolor y gloria hacia la morada que es Dios⁵². La mística es vida en el espíritu⁵³. Es el corazón de la espiritualidad.

Lógica, hogar, espíritu: Modelos filosóficos hacia la comunión con lo Absoluto

La lógica no se reduce a lo proposicional –si bien se expresa óptimamente mediante las proposiciones–, sino que es el eslabón necesario, con diversos componentes cuya finalidad es el esclarecimiento de las relaciones que el lenguaje, como herramienta de la razón, tiene el propósito de expresar⁵⁴. Siendo así, la lógica es la fluidez de las relaciones más allá de los límites proposicionales y que implica realidades concretas que le rodean al hombre quien es el protagonista de la tarea de esclarecimiento mediante la vivencia y cuyo resultado es el modelo fruto de su coraje al coger la realidad muchas veces chocante por los cuernos, que dicho orteguianamente consiste en «capturar el universo, cazar el unicornio»⁵⁵.

La lógica, como fluidez de relaciones, la establece el hombre entre sí mismo y su realidad circundante dentro de su historia, en una operación

⁵² E. Underhill, *Mysticism. The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Doubleday, Nueva York-Londres-Toronto 1990, p. 447.

⁵³ Ver las excelentes reflexiones de A. Guerra al respecto: “La experiencia mística: vida en el espíritu”, en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007), pp.391-418.

⁵⁴ Son muy estimulantes para esta temática las aportaciones de D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976; Varios, *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago 1992; A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, Londres-Nueva York 2001; J. Macquarrie, *God - Talk: El Análisis Del Lenguaje y La Lógica De La Teología*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976; P. Ricouer, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto Docencia, México 1990.

⁵⁵ J. Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?», op.cit., p. 330.

experiencial cuya discursividad es el lenguaje, con todos sus componentes culturales⁵⁶, en orden a cumplir con el empeño existencial de pasar de lo meramente ontológico, cuya fluidez es la lógica, al sentido que es la llamada de la metafísica. Este paso consiste en conocer el cosmos o universo (ontología) de manera segura (epistemología) superando la opinión o lo doxológico para hacer este mismo universo en su mundo de realidades en cuanto real y mundo de lo real en realidades (metafísica) y para transformar su mundo en su hogar (mística) en el ámbito en que se encuentre a gusto consigo mismo y con la comunidad de realidades que le acompaña y rodea⁵⁷.

El hogar solo *crece* en la medida en que la solidaridad o el lazo hacia la comunión aumenta, intensifica, progresa. Solo en el hogar el hombre, alma viviente, puede llegar a ser espíritu en su integridad, a ser persona en su plenitud. Y la lógica es la herramienta para convertir el mundo hostil, que no es mundo de la vida (*lebenswelt*) sino más bien mundo de la existencia, no solo en *casa* –que sirve solo para habitar o para dar cobijo–, sino en *hogar* con sus fogones que son lumbre, calor y fuente de lo espiritual, es decir, el origen que no solo da comienzo o es punto de partida sino que se encuentra al final como meta o como lo originario tras el *via crucis* enriquecedor de la historia que lleva hacia una Pascua gloriosa. El hogar es el verdadero ámbito, más que espacio (o tener lugar), más que lugar (u ocupar el tiempo), de la vida o contexto, más que circunstancia o situación. El hogar es mucho más que el mundo, es decir, espacio de existencia, de sobrevivencia y no de vivencia. En el hogar, puesto que es apertura a la acogida a los demás, el hombre se realiza como espíritu, creando, más que un tiempo, una nueva historia⁵⁸. Esta va siempre dirigida hacia el Otro. La filosofía consiste en transformar este mundo, que es casa del ser, en hogar de lo real como realidad y de la realidad como real en realidades. La casa tiene al hombre por destinatario o usuario pero solo el hogar

⁵⁶ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaires de France, París 1961, pp.304 ss.

⁵⁷ Cfr. para nuestra temática: G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, vol. II, Aubier, París 1970; B. Russell, *Mysticism and Logic*, Routledge, Londres-Nueva York 1994; H. McCabe y C. Barrett, "The Logic of Mysticism", en Varios, *Religion and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-Rochester 1992, pp.45-69.

⁵⁸ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979, p. 17.

puede ser morada del espíritu. La casa adquiere su carácter hogareño para ser hogar por la mediación de la experiencia que se caracteriza por crecimiento, madurez, evolución, desarrollo.

El espíritu es el hombre integrado, siendo persona con todas sus peculiaridades, que convive con la realidad en cuanto es real, con lo real en cuanto es realidad en su radicalidad, en su fontanalidad, en su originariedad, incluso en su intimidad⁵⁹ es decir, en su Instancia Suprema o como Absoluto como hogar. El hogar para el hombre es vivencia profunda caracterizada por la racionalidad⁶⁰. Lo Absoluto en su trascendencia se hace presente en la historia sacramentalmente, es decir se deja experimentar en la inmanencia de la historia como sacramento, como mediación concreta e inmanente de lo trascendente, como misterio⁶¹.

El sacramento es lugar de encuentro en la vida en que se da la mediación de lo Absoluto como misterio⁶². Lo real es experiencial y viceversa. Lo experiencial solo puede ser entendido como lo sacramental. Lo Absoluto se hace presente hasta construir su morada, un hogar no para engolfar al hombre sino para convivir con él. Y este empeño de convivencia se fija históricamente como el misterio. El hogar y su construcción continua y constante en la convivencia es la efectividad del misterio, de la

⁵⁹ E. Underhill, *Mysticism*, p.450.

⁶⁰ En mis reflexiones pueden verse los intentos míos de incorporar si bien de manera sutil o discreta los planteamientos con sus implicaciones filosóficas de R. Dawes, *Everyday Irrationality*, Westview Press, Bolder-Oxford 2001. También: J. Elser, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; Idem., *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1989. Asimismo he tenido presentes las reflexiones oportunas de A. Tourain en el contexto de la modernidad en que afirma que la racionalización es el único principio de organización de la vida personal y colectiva, *Crítica de la modernidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 1993, pp.24-25. Desde el punto de vista de la filosofía de la religión, cfr. Varios, *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Editorial Anthropos, Barcelona 1992.

⁶¹ Cfr. E. Schillebeeckx, *Cristo, Sacramento de encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1959; G. Van der Leeuw, *Sakramentales Denken. Erscheinungsformen uand Wesen der auserchristlichen und christlichen Sakraments*, Johannes Stauda Verlag, Kassel 1959; J. Martín Velasco, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, pp.113-142; E. Jünger, *El ser sacramental en perspectiva evangélica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007; J. Macquarrie, *A Guide to the Sacraments*, SCM Press, Londres 1999.

⁶² Son insuperables, a mi juicio, las reflexiones bellas al respecto de L. Boff, *Los sacramentos de la vida*, Editorial Sal Terrae, Santander 1989.

presencia⁶³ conviviente de lo Absoluto con el hombre que responde a la llamada del Absoluto, a cohabitar con lo Absoluto como espíritu. La filosofía es el empeño de la razón humana, ejecutada como facultad que es la racionalidad –si bien existe el riesgo de convertirla en instrumento⁶⁴– de construir la morada histórica para el espíritu para convivir históricamente con lo Absoluto que se deja experimentar, que se entrega como misterio en la historia transformando esta en escatología⁶⁵ hacia la plenitud metafísica de la comunión y participación, que es vivencial y no meramente conceptual⁶⁶.

La historia es teatro de crecimiento y madurez. Es el drama de la realización de la filosofía como actividad. Es la actuación, la ópera, la producción del misterio para hacerse presente para que crezca en la humanidad como mística dentro del ambiente de la espiritualidad que es camino del hombre madurando, creciendo, evolucionando como espíritu. La historia en su desarrollo busca su propia soteriología⁶⁷.

El misterio es presencia⁶⁸. La presencia es proceso que se realiza mediante y mediacionalmente la *kénosis* o autovaciamiento de lo Absoluto en su trascendencia, y su entrada en la inmanencia de la historia. Dicha

⁶³ Si bien no estoy del todo de acuerdo con sus planteamientos, he tenido muy en cuenta las aportaciones de L. Lavelle, *La Présence Totale*, Aubier, París 1934; G. Steiner, *Presencias reales*, Ediciones Destino, Barcelona 1991; H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires France, París 1961.

⁶⁴ Cfr. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Trotta, Madrid 2002; T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid 1998; A. Mattelart, A. y H. Mattelart, *Historia de las teorías de la comunicación*, Paidós, Barcelona 1999

⁶⁵ Me he inspirado en parte en el concepto de radicalismo escatológico expuesto por O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1971.

⁶⁶ Esto nos lo recuerda con gran elocuencia lucidez M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris Nagel, 1966, pp. 167-168. Merecería la pena hacer un comentario sobre este texto del fenomenólogo francés.

⁶⁷ Cfr. H. U. Von Balthasar, *Théologie de l'histoire*, Éditions Parole et Silence, París 2016; N. Berdiaeff, *El sentido de la historia. Ensayo filosófico sobre los destinos de la humanidad*, Araluce, Barcelona 1943; O. Cullman, *Le salut dans l'histoire*, Delachaux & Nestlé, Neuchâtel 1966; J. Daniélou, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1960; B. Forte, *Teología de la historia*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1995.

⁶⁸ Muy a su pesar J. Derrida afirma que el tema de la experiencia del pensamiento y del pensamiento de la experiencia siempre ha sido la presencia, *Los márgenes de la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid 1989, p.71.

entrada, que es intervención, a su vez se califica, por posibilitar el impacto que se cristaliza en el encuentro, como intensa, inmediata y directa (por lo que es mística)⁶⁹, de lo trascendente en lo inmanente, creando en la historia un ambiente, que es desarrollo procesual⁷⁰. Dicha entrada necesariamente conlleva preguntas, enigmas no para ser resueltas sino que a partir de ellas es una llamada para construir una morada común pero sobre todo de compromiso cuya discursividad consiste en habérmolas con el misterio no solo en el reconocimiento de su realidad en cuanto real o que es lo real en cuanto realidad (metafísica) sino en una convivencia comprometedora, intensa, íntima para que este misterio deje de ser lo mero real en sí o la mera realidad en sí en la historia para a ser escatológicamente lo real en sí o la realidad en sí *con* que se tiene la comunión, que es un camino (espiritualidad) y esta se vive mediante la participación⁷¹ (mística). La participación, a esta luz, es clave para entender el papel desempeñado por la mística en el porvenir del hombre⁷² como espíritu en el camino del espíritu que es la ejecutividad del mismísimo modelo filosófico.

El misterio es el ambiente o ámbito de encuentro entre lo trascendente e inmanente, desembocando en la presencia que es promesa que se cumple en la vida, abriendo al ser en sí metodología, que siempre va trascendiendo sus propios límites⁷³, un horizonte cuyo lenguaje consiste en la convicción, nacida del conocimiento o fe⁷⁴, en el filón de cumplimiento o esperanza y en el hogar caluroso de acogida o caridad. La fe, esperanza y la caridad convergen en el lenguaje, no solamente escrito, sino sobre todo vivencial del amor a la sabiduría (filosofía) dado que lo Absoluto se le acerca al hombre (lo

⁶⁹ B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, p.xvii.

⁷⁰ B. McGinn, *The Growth of Mysticism, vol. II, The Presence fo God*, Crossroad, Nueva York 1994, pp.x-xi.

⁷¹ Confieso mis deudas a Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 5, respondo. Cfr. mi lectura de este texto tomista ha sido enriquecida por los siguientes estudios: L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Tomas d'Aquin*, Vrin, París 1942; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipzaione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milán 1939; L. Lavelle, *De l'Être*, Aubier, París 1947.

⁷² Cfr. C. Tresmontant, *La mystique chrétienne et l'avenir del'homme*, Éditions du Seui, París 1977.

⁷³ W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, p.35.

⁷⁴ Cfr. J. Hick, *Faith and Knowledge*, Collins, Londres 1957.

santo)⁷⁵, creando un ámbito que empieza siendo de percepción fenomenológica (en que el Absoluto se presenta como lo santo pero con el matiz experiencial dirigido al hombre como lo divino) que el hombre reconoce que trasciende a lo mundano y lo cotidiano (lo sagrado) que se ofrece mediacionalmente, esto es, vivencialmente en gratuidad absoluta (mística). Lo sagrado construye su morada como lo santo presente como misterio y esta morada se desarrolla en la experiencia del hombre, en la medida en que madura, crece, evoluciona y se desarrolla como espíritu, en hogar. La metafísica representa la más alta orientación de este mismo espíritu al ser vocación amor de sabiduría que comienza con el germen del misterio en la profundidad⁷⁶ de la racionalidad humana donde mora la verdad (interioridad)⁷⁷ de la persona (peculiaridad) haciendo la historia como camino de integridad o del espíritu (espiritualidad), en el desarrollo de la peculiaridad o personalidad (antropología)⁷⁸, cuyo origen o fuente se encuentra al final tras un recorrido enriquecedor (experiencia) como o originario (mística), siendo la filosofía, en expresión feliz del malogrado Foucault, «memoria o retorno del origen»⁷⁹.

El misterio sigue siendo trascendente respecto al hombre inmanente. El misterio sigue superándole al hombre, no dejándose conocer

⁷⁵ Cfr. ante todo: R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, Madrid 2001; M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 4a. ed., Punto Omega, Guadarrama 1981; M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México 1993; P. Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday, Nueva York 1967; G. Baum, "Definitions of the Sacred", en *Concilium* (1980), pp. 25-32.

⁷⁶ El libro de Y. Raguin, *La profunduer de Dieu*, Desclée de Brouwer, París 1973 siempre ha sido un buen acompañante en mis reflexiones acerca de las profundidades.

⁷⁷ S. Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72. Me remito a mi estudio: *Augustinus Homo Religiosus*, San Agustín Museum, Manila 2005.

⁷⁸ Cfr. M. Aguilar Schrieber, *L'uomo immagine di Dio. Principi ed elementi di sintesi teologica*, Teresianum, Roma 1987; F. Imoda, *Human Development Psychology and Mystery*, Leuven, Peeters 1998; J. Alfaro, *Cristología y Antropología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973; J.F. Catalán, *Expérience spirituelle et psychologie*, DDB, París 1991; J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987; J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988; L.F. Ladaria, *Antropología Teologica*, Edizioni Piemme, Roma 1983; Varios, *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981; W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983

⁷⁹ M. Foucault, *La arqueología del saber*, 15a. ed., Siglo XXI Editores, México-Madrid-Bogotá 1991, p.345.

del todo por el hombre pero sí da chispas de sí, se deja experimentar en la inmanencia, invitando a una epistemología o un conocimiento más seguro pero que supera los límites de la racionalidad adquirida. Se trata de un conocimiento trascendente, regalado, gratuito, más bien padecido que adquirido. Este conocimiento trascendente dentro de la inmanencia, sobrenatural dentro de lo natural, transhistórico dentro de la historia pero apuntando siempre hacia la escatología se denomina teología mística que se da, se ofrece, se dona en el ámbito del misterio, que es hogar radical y fontanal de lo Absoluto que se hace presente, que se encarna, que se vacía (*kénosis*) en la historia, con que el espíritu se lucha⁸⁰, que es *ascesis* o camino de realización en su dimensión concreta dentro de la historia del hombre para ser espíritu de comunión y participación, de metafísica y mística, como Jacob y que no se conquista, no se adquiere sino que se concede, se espera, se regala, se dona, se ama dejándose amar.

La mística hace que la metafísica, que es el conjunto de principios bajo el principio supremo que es el orden de la realidad como lo real y la dinámica de la realidad en cuanto que es real, tenga sentido, significado, vida. La mística desvela este sentido vivencial de la metafísica que por sí puede caer en las absolutizaciones de los modelos. La metafísica es conocimiento, confesión, comunión con lo Absoluto. La mística es contacto, vinculación, participación en lo Absoluto. Son dos caras de la misma moneda.

La racionalidad es la nota primordial de la personalidad (o la auto-denominación, autoverdad, autonaturaleza o individualidad espiritual)⁸¹ del hombre⁸² y la lógica la herramienta con la que el hombre establece relaciones “personales” con el mundo circundante, desde su cuerpo o cor-

⁸⁰ Cfr. B. Marchetti-Salvatori, “Combate espiritual”, en Varios, *Diccionario de Espiritualidad*, Vol. I, Herder, Barcelona 1983, pp.423-426.

⁸¹ S. Aurobindo Ghose, *The Life Divine*, E. P. Dutton, Nueva York 1951, p. 310.

⁸² Con esto hacemos guiño a la definición clásica de persona de Severino Boecio: «Naturae rationabilis individua substantia», *Contra Eutychem* III, 1.6. Ver estos estudios: A. Culleton, «Tres aportes al concepto de persona: Boecio (Substancia), Ricardo de San Víctor (Existencia) y Escoto (Incomunicabilidad)», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp. 59-71; P. Sommaggio, «Boethius’ Definition of Persona. A Fundamental Principle of Modern Legal Thought», en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* 102 (2005), pp.163-170.

poralidad⁸³. La racionalidad es la facultad personal del hombre en toda su sustancialidad⁸⁴ cuya mejor expresión discursiva, desde la decisión, es la filosofía que, como queda dicho, es una actividad que se ejerce mediante la aclaración. La filosofía, al proponer modelos de comprensión de la realidad que son modelos de vivir esta misma realidad, tiene propósito de aclarar, ayudar en la definición pero sin cerrar nunca la cuestión o darla por terminada de una vez por todas o respondida definitivamente.

La filosofía en lugar de proponer un modelo desde el espejo de la realidad o de la naturaleza, que fue objeto de la crítica demoledora de Rorty en su obra citada al principio de nuestras reflexiones, debería formular un modelo desde otro paradigma que quizá pueda expresarse como camino abierto con incontables bifurcaciones en la mente que espera ser formulado o expresado como pregunta de tal forma que el hombre se convierte en la pregunta, y junto a él las coordenadas de su experiencia, de la mediación de lo real como realidad y de la realidad como real en su vida, a saber, Dios, Mundo y Hombre, denominado como lo Absoluto Trascendente, la Inmanencia como contexto y el Espíritu-peregrino en la inmanencia hacia lo trascendente que es el hombre que se pregunta y que se convierte en pregunta. Esta pregunta, que es el hombre mismo, se desarrolla históricamente como peregrinación, itinerario, aventura que a su vez crea, forja, abre caminos caminando. Dicho en otros términos, su pregunta es la integridad que construye caminos, mediaciones experienciales conscientes⁸⁵ que no solo son momentos sino itinerarios. A su vez son una invitación constante a vivirse, a ser aventuras cuya meta no es el fin o terminación sino la constante llegada y hacer que los demás, los otros hombres –que no deberían reducirse a egos cerrados en el solipsismo–, sean espíritus, sean hombres de pregunta por la integridad, lleguen a lo tras-

⁸³ Al respecto son muy recomendables las reflexiones oportunas y sugerentes de M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, sobre todo las pp.253-302.

⁸⁴ Cabe recordar aquí la crítica hecha por G. W. F. Hegel al spinozismo al respecto incluso al extremo de contrastar la mera sustancialidad a la subjetividad y a la espiritualidad del Dios spinoziano, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, Buenos Aires 1971, Prefacio 33, 12 y 34b. Para Hegel, a Spinoza le faltaba el principio de la personalidad, *Ciencia de la lógica*, Solar-Hachette, Buenos Aires 1968, 475.

⁸⁵ Tal es el planteamiento de F. Giardini, “Mistiche religiose e mistica cristiana”, en *Angelicum* 77 (1999), pp. 451-494.

cedente, que es lo Absoluto, hecho presente en la inmanencia de la historia humana, en toda su humanidad⁸⁶, y que se hace asequible, cognoscible, experienciable pero no agotable a la racionalidad humana.

Viene a la mente ahora la inmortal alegoría platónica de la caverna. Es sin duda el modelo más perdurable del papel del filósofo en la sociedad. El filósofo es ante todo intérprete al proponer un modelo. En el libro VII de la *República*, Platón, hablando por medio de Sócrates, explica las cualidades de un filósofo. En la caverna, las personas están encadenadas, engañadas por las sombras que son imágenes proyectadas en la pared que se encuentra delante de ellos. Estas personas están atrapadas y engañadas por estas apariencias. A la vez tan acostumbradas a las mismas de tal forma no hay manera para que se desprendan de ellas. El filósofo, un solitario según este relato, se escapa del engaño o de la influencia de estas sombras. Al construir, su modelo el filósofo no se contenta con los prejuicios sociales o culturales, esto es compartidos, sino que aspira a un conocimiento verdadero desde su soledad por medio de una experiencia, por una interacción con el misterio que supone un itinerario (espiritualidad) y un contacto intenso (mística). La construcción de un modelo supone una dolorosa separación de la sociedad para salir de la caverna para salir de la oscuridad y abrazar la luz de la verdad. El proceso no acaba ahí. El filósofo, que había vivido en la oscuridad, tiene que acostumbrarse a esta nueva luz. Tiene que cerrar sus antiguos ojos para ver con los nuevos. Tiene que callar su vida anterior para poder tener una deponencia nueva. Solo de esta manera puede volver a la caverna para iniciar, comunicar y acompañar a los que quedaban en la oscuridad de las sombras para invitarles como mistagogo a subir a la cima que es el deseo del alma⁸⁷. Salir de la caverna o la capacidad de hacerlo supone la capacidad de “transporte”, en feliz expresión de William James⁸⁸, o de trascender que es propio de la mística. “Transporte”, empero, indica la dirección trascen-

⁸⁶ Vale la pena tener en cuenta la piedad común de la humanidad que consiste en una justa perspectiva de la vida, J. Dewey, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven 1934, pp. 59-87. Para unas reflexiones bien desarrolladas en esta línea de una religión civil sin dioses de referencia, cfr. J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión y el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999.

⁸⁷ Platón, *República*, 517, c-d.

⁸⁸ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p.311.

dente, la proyección metafísica que se hace camino del espíritu en la historia que se fundamenta en el amor de la sabiduría que es la filosofía, yendo más allá de la sabiduría del amor, que es la eticidad o practicalidad dentro de la moral de la espiritualidad y llegando a que la sabiduría es del amor y el amor es de la sabiduría: plena posesión en comunión y participación, implicación mediacional plena en que la sabiduría es por, en y con el amor y el amor es por, en y con la sabiduría.

Los modelos son necesariamente interpretativos, es decir, son interpretaciones de la vida en cuanto vivida y vivificable: «La interpretación... es –sentenciaba Paul Ricoeur– el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal»⁸⁹. La interpretación es la ascesis del filósofo⁹⁰. Es el ejercicio que no debe separarse de la meta de la comunión. Por de pronto, un modelo hace que aparezca lo oculto, revelándolo como fenómeno (fenomenología)⁹¹ para el despliegue de sus niveles implicados (hermenéutica). La filosofía, debido a su afán de proponer un modelo, cumple su vocación mediante un proceso que comienza

⁸⁹ P. Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*, Megápolis, Buenos Aires 1975, p.17. Cfr. También: Aristóteles, «Sobra la interpretación» en *Obras*, Aguilar, Madrid 1973; W. Dilthey, *El mundo histórico*, F.C.E., México 1944; E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México, 1971; A. Dartigues, *La fenomenología*, Herder: Barcelona 1975; Varios, *Sens et existence*, Seuil, París 1975; J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1980; E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972.

⁹⁰ Me han ayudado en mis planteamientos los siguientes estudios: J. de Guibert, M. Olphe-Galliard, M. Viller et al., «Ascèse-Ascétisme», en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité*, I, Éditions Beauchesne, París 1937, cols.936-1010; T. Goffi, «Fondamenti antropologici dell'ascesi», en Varios, *Ascesi cristiana*, Teresianum, Roma 1977, pp.269-284; F. Wulff, «Ascética», en Varios, *Sacramentum Mundi*, I, Herder, Barcelona 1972, pp.440-453; J. Ritter, «Askese», en Idem., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, pp.538-543; T. Goffi, «Acesis», en Varios, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, 4a. ed., Editorial Paulinas, Madrid 1991, pp.113-128; L. Borriello, «Ascetis-ascetica», en Varios, *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad Vaticana 1998, pp. 158-160; E. Ancilli, «Ascesis», en Varios, *Diccionario de Espiritualidad*, Vol. I, Herder, Barcelona 1983, pp.171-186; Ch. A. Bernard y T. Goffi, «Ascesis», en Varios, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 4a. ed., Paulinas, Madrid 1991, pp.110-129.

⁹¹ Cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 2 vols., Martinus Hijhoof, La Haya 1971; E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos Madrid 1986; E. Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004.

siendo fenomenológico y hermenéutico, es decir, por medio de una interacción entre la descripción de la experiencia como vivencia y de su interpretación como camino a emprender.

Los modelos, que son discursos «fijados por la escritura»⁹², en realidad son coordenadas de la historia por su fijación por lo que se denominan *textos*. Esta fijación tiene su permanencia histórica, desde la que se construye una historiografía, como *tradición* cuyo vigor cultural observado en la historia se denomina lo *clásico*. La tradición cuya discursividad se presenta como clásica mantiene viva el diálogo, transmite la experiencia no solo como momento del pasado vivido en un presente ya superado o *reenactment*⁹³, como sentenciara Collingwood, sino como itinerario permanente, continuo, dinámico para el hombre que acepta vivir conforme a la dinámica de este *diálogo*, de esta palabra de dos que se entrecruzan o penetran (*dialogesthai*) en la *conversación* (verso o verbo en compañía del otro de la alteridad) de sentido.

Esta conformidad significa la aceptación de parte del hombre de un modelo específico que satisfaga su hambre de significado en la vida. Y toda hambre humana tiene su raíz en la sed –que es *nostalgia*⁹⁴ por el estado originario de unión perdido por la finitud y culpabilidad o el desarrollo histórico de la realidad del hombre–, por lo Absoluto cuya satisfacción consiste en la comunión con lo Absoluto y participación en su realidad. Todo esfuerzo racional del hombre tiene por finalidad esta comunión que no solo es la esencia y el cumplimiento de la mística sino su mismísimo principio que se encuentra de manera enriquecida, como experiencia enriquecedora y enriquecida al final como meta. Este principio reencontrado al final es lo originario.

Hacemos, a esta luz, nuestras estas palabras enjundiosas de un teólogo renombrado de nuestros días: «Los comienzos de la filosofía estuvie-

⁹² P. Ricouer, «Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre», en Varios, *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 1, J.C.B. Mohr, Tubinga 1970, p.181.

⁹³ Cfr. R. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford 1956, sobre todo las pp.282-302.

⁹⁴ La primera vez que yo sepa que se ha formulado la expresión «Nostalgia del Absoluto» es en la obra seminal del crítico G. Steiner, *Nostalgia for the Absolute*, Anansi, Toronto 1997. Estas lecciones fueron dictadas en 1974. Desde una perspectiva distinta ver, T. Eberberg, *Abschied vom Absoluten. Wider die Einfalt des Denkens*, Eironea, Gundelfingen 1990.

ron estrechamente ligados a la religión. La filosofía no nació desvinculada de esta última, sino que adoptó desde el principio la fisonomía de una reflexión de carácter crítico en torno a las afirmaciones de la tradición religiosa»⁹⁵. Todos los modelos que el hombre ha construido a lo largo de su historia son inevitablemente religiosos.

Los modelos, realizados con coraje, trazando sendas hacia el sentido, superando el olvido, que en palabras del vate, «es el modo más pobre del misterio»⁹⁶, y sobre todo trazando sendas hacia el destino son esfuerzos para pasar, en expresión del premio nóbel malogrado de origen argelino, «las noches esperando el alba»⁹⁷. Nuestras reflexiones son apuntes tomadas durante este período largo de espera mas se han desarrollado con la esperanza de una nueva alba. Los modelos filosóficos son ante todo brotes de esperanza para los que viajamos de noche en búsqueda de un nuevo día de sentido y destino.

El amor de la sabiduría en la historia desde la religión: hacia el deseo desde la profundidad en el corazón del Misterio

La religión es el empeño humano, que se establece históricamente como fenómeno mediante las tres coordenadas de credo, culto y código, de releer (*relegere* o credo) su existencia (estar ahí) con la finalidad de religar (*religare*) la misma, transformándola en vida (estar ahí para y con alguien) mediante la lectura que obliga o que vincula (*re-legere* o código)⁹⁸

⁹⁵ W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001, p. 15. Esta afirmación se fundaba en los siguientes estudios clásicos de la tradición griega: W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid 1977; F.M.Conford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origin of Western Speculation*, Harper Torchbook, Nueva York 1912; W. K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Beacon Press, Londres 1971; M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1969,

⁹⁶ J. L. Borges, «Barrio Norte», en *Obras Completas I*, Emecé Ediciones, Barcelona 1989, p. 94.

⁹⁷ A. Camus, *El extranjero*, Alianza Editorial, Madrid 1977, p.131.

⁹⁸ Cfr. R. Schaeffler, *Filosofía de la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003; J. Schmitz, *Filosofía de la religión*, Editorial Herder, Barcelona 1987; J. Hick, *An Interpretation of Religion*, 2a. ed., Yale University Press, New Haven-Londres 2004; M. Fuss, “‘Pellegrina fra pellegrini’. La reciproca diaconia di teologia e antropologia delle religioni”. en Varios *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milán 2001, pp.257-283; J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Friburgo 2003, pp.14-37.

en relación con lo *Absoluto*⁹⁹, que no solo es definición metafísica de Dios o concepto abstracto o lejano¹⁰⁰ sino que se diferencia revelándose gratuitamente como Dios¹⁰¹ haciendo una diferencia o siendo significativo, hasta el punto de establecer una relación no solo de señorío sino de amor paterno, fraterno e incluso sponsal en la vida del hombre que se empeña en responder a la llamada religiosa de releer la existencia y convertirla en vida, en una existencia en busca de significado envuelto en las diversas tradiciones que se presentan y se captan como formas hasta el punto de ser domesticado y que se hace humano en el desvelamiento de su verdad en su habitación en nuestra vida¹⁰². Siendo así, otra vez de la mano de Ri-

⁹⁹ Cfr. J.Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, P.U.F., París 1994; E. Gilson, *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven-Londres 1941; A. Lalande, «Absolu» en Idem., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., París 1962, 4ss; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2a. ed. Presses de l'Université Gregorienne, Roma 1967; C. Humphreys, *Concentration and Meditation. A Manual of Mind Development*, Penguin Books, Baltimore 1973; X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984; L. Sweeney, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, Peter Lang, Frankfurt-Nueva York 1992; H. Nakamura, *The Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 1964, pp. 53-57; T. Umehara, «Heidegger and Buddhism», *Philosophy East and West*, 20 (1970), pp. 271-281; A. Wang (1992). «Durkheim, Religion, and Buddhism», *Journal for the Scientific Study of Religion* 31 (1992), pp. 47-61; P. Williams, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, Londres 2002, pp. 146-148; G. Richards, (1995). «Modern Hinduism», en Varios, *Studies in Religion*, Palgrave Macmillan, Londres 1995, pp. 117-127; H. Chaudhuri, «The Concept of Brahman in Hindu Philosophy», *Philosophy East and West* 5 (1954), pp. 47-66; H. Simoni-Wastila, «M y and radical particularity: Can particular persons be one with Brahman?». *International Journal of Hindu Studies*, 6 (2002), pp. 1-18; A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, Harper Perennial Modern Classics, Nueva York, 2002.

¹⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften*, vol. I, Surhkamp Tassenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1986, p. 181. Cfr. J.A. Leighton, «Hegel s Conception of God», en *The Philosophical Review* 5 (1986), pp.601-618; Y. Huang, «God as Absolute Spirit: A Heideggerian Interpretation of Hegel's God-Talk God», en *Religious Studies* 34 (1996), pp. 489-505; A. Franz, «Absolut/das Absolute», en Varios, *Lexikon philosophischer. Grundbegriffe der Theologie*, Herder, Friburgo-Basel-Vienna 2003, pp.11-12.

¹⁰¹ Confieso que en parte me he inspirado en los planteamientos del teólogo dominico francés, C. Duquoc, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1978. En un planteamiento anterior, he hablado de Dios como venida de lo absoluto, cfr. «La venida de lo Absoluto como Dios», en *Studium* 44 (2004), pp. 165-181. También, ver: E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1984.

¹⁰² Tal es el planteamiento de G. Lafont, *Le Dieu Commun*, Seuil, París 1982. También: F. Varillon, *La souffrance de Dieu*, Bayard Éditions, París 1975.

coeur, podría inferirse que lo religioso no solo se trata de comprender o un modo de conocimiento sino «un modo de ser, el modo de este ser que existe el comprender»¹⁰³. Dentro de la religión (mejor dicho, de lo religioso que se concreta en las religiones o en las diversas tradiciones religiosas), existe su corriente dinámica que hace que lo *teórico* (la contemplación) se traduzca en lo *práctico* (la acción), desarrollada, fraguada, contextualizada dentro de la historia: la *espiritualidad* por la que la religión se hace camino vivencial arraigado en su *fundamento*, desplegado con *coraje* con su correspondiente *política* o manera comunitaria, no aislada, de lograr metas concretas junto con otros en una sociedad¹⁰⁴. Y en la raíz de la religión se halla el Misterio que es su corazón.

El *Misterio* es la presencia inmanente de lo Absoluto trascendente que se realiza como hogar. El Misterio es la sacramentalidad mediacional¹⁰⁵ de lo Absoluto que se diferencia como Dios en la concreción de lo religioso en tradición específica que se vive en la historia, en el sentido plenamente encarnacional¹⁰⁶. El contacto íntimo con este Misterio trascendente que se hace inmanente abriendo una historia, una relacionalidad histórica con el hombre es lo que se denomina la *mística* cuyo sentido desafortunadamente se ha tergiversado muchas veces por su reducción al menos conceptual en los fenómenos extraordinarios que a veces acompañan dicho contacto íntimo.

El crecimiento, la madurez, el desarrollo de la presencia en hogar, que son las coordenadas principales de la historia en cuanto vivida escatológicamente por el espíritu, hace que la filosofía, en su raíz en la mística o efectividad de la presencia como misterio, sea una espiritualidad¹⁰⁷, que como hemos

¹⁰³ P. Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*, p. 11.

¹⁰⁴ Me resultan sugerentes al respecto los planteamientos de W. Springfellow, *The Politics of Spirituality*, Westminster Press, Philadelphia 1984.

¹⁰⁵ De momento, me remito a mis planteamientos en: “De la unión a la comunión por lo sacramentológico: Hacia el sentido trinitario de la mística y mistagogía cristianas”, en *Estudio Agustiniiano* 48 (2013), pp.219-254.

¹⁰⁶ M. Merleau Ponty, *Sens et non-sens*, 4th ed., Nagel, París 1948, 133-169.

¹⁰⁷ Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustinienes, París 1981; C. Bruaire, «Philosophie et Spiritualité», en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Vol. 12, Éditions Beauchesne, París 1984, pp.1377-1386; J. Leclercq, A. Rayez, P. Debongnie y Ch. Scmember, “Exercices spirituels”, en Varios, *Ibid.*, Vol. 4, Éditions Beauchesne, París 1961, cols. 1903-1949; L.B. Geiger, *Philosophie et Spiritualité*, 2

dicho se ha forjado en el occidente, primero en griego, un camino¹⁰⁸ procesual cuyo despliegue histórico¹⁰⁹ es experiencial. El crecimiento, la madurez, el desarrollo en la filosofía como itinerario espiritual consiste en evolucionar hacia la acogida de lo Absoluto en su sacramentalidad en el Misterio hacia la igualdad e intimidad de Padre, Hermano y Esposo pasando por la confesionalidad de Dios en la vida del sujeto, el alma humana que evoluciona a la vez en términos personales y en integridad como espíritu humano.

La filosofía, que es una manera profunda de vivir la realidad¹¹⁰ (para sobrellevarla con coraje), no comenzó en Grecia, aunque aquí comenzó a ser epistemológica o un saber seguro o ciencia por lo de la metodología¹¹¹, sino que tuvo su inicio cuando el hombre a la luz del *mito* (o palabra de orígenes) quería descubrir el *logos* (o razón que es palabra hacia lo originario no para desbancar el mito sino para hacer que la palabra de los orígenes encamine hacia lo originario del origen). De ahí que se facilite el paso de la *mímesis* (imitación) de los orígenes a la *poiesis* (creación) de lo originario, construyendo un mundo mejor; esto es, llevar a los demás de las sombras de la caverna hacia la luz del día por la *mistagogía*¹¹², la

vols, Éditions du Cerf, París 1963; Varios, *Knowing Other-Wise. Philosophy at the threshold of spirituality*, Fordham University Press, Nueva York 1997; J. Macquarrie, *Paths in Spirituality*, SCM Press, Londres 1972.

¹⁰⁸ Cfr. A. Solignac, 'Voies', en: Varios, *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 16, Éditions Beauchesne, París 1994, 1206-1212; K. Waaijman, "The Way, Root Metaphor for Spirituality: A Biblical Exploration", en: *Studies of Spirituality* 13 (2003), 63-79; A. Solignac, "Natura et vie spirituelle", en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 11, Éditions Beauchesne, París 1968, cols. 650-674; F. Ruiz, *Caminos del espíritu*, 5a. ed., Editorial de Espiritualidad, 1997; D. de Pablo, *El camino cristiano*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996; J. D. Gaitán, "La espiritualidad como camino y el camino de la espiritualidad. Reflexiones sobre la segunda mitad del siglo XX", en *Revista de Espiritualidad* 58 (1999), pp.421-440.

¹⁰⁹ Cfr. P. Sheldrake, *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method*, Crossroad, Nueva York 1992.

¹¹⁰ Cfr. P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, París 2001.

¹¹¹ Tengo presente la reticencia heideggeriana en la traducción de epistème por ciencia, *Was ist das-die Philosophie*, p. 56.

¹¹² Cfr. L. Borriello, "Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio", en *Ephemerides Carmeliticae* 23 (1981), pp.35-89; M. Aguilar Schreiber, "Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale", en *Ephemerides Carmeliticae* 28 (1977), pp. 3-58; F. Millán Romeral, "Anámnesis y mistagogía sacramental. Una reflexión", en Varios, *Seeking the Seeker. Explorations in the Discipline of Spirituality. A Festschrift for Kees Waaijman on the Occasion of his 65th Birthday*, Peeters, Lovaina-París-Dudley 2008, pp.621-635.

concretización de la filosofía, del amor de la sabiduría en la historia en relación con el Misterio de lo Absoluto hecho presente y como lo buscado y deseado por la caza que convierte la existencia en vida.

La historia, que parte de lo histórico que es el contexto del desarrollo del hombre como espíritu, caracterizado por lo que Bergson llama un progreso ininterrumpido¹¹³, en un proceso de madurez y crecimiento, es un giro hacia lo profundo, que se suele llamar lo profundo o lo interior. La historicidad es una pantalla de proyección en el conjunto de la naturaleza desde esta interioridad que califica lo meramente cosmológico o biológico como lo vivencial¹¹⁴. Esta interioridad crece como profundidad en la historia en el camino espiritual¹¹⁵. Y la construcción de dicha pantalla, la historia, vivida desde la interioridad profunda, necesita de un modelo que es el resultado del habérselas del hombre con lo Absoluto hecho presente en la noche de las sombras y apariencias. Esta lucha es la ascesis de este camino que es la espiritualidad, la aventura de la constitución del hombre como espíritu. La ascesis es el momento concreto de esta historia que desde el principio ha sido un relato de la comunión. Todo el recorrido es el de la comunión hacia su plenitud, que es el origen redescubierto al final como lo originario. Desde la profundidad, se procede metódicamente¹¹⁶ al conocimiento de la historia o la llamada gnoseología de la historia¹¹⁷.

¹¹³ Merece la pena al respecto leer al menos el prólogo a su obra inmortal *Evolución creadora*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona 1994, pp. 9-14. El lector que se moleste en leer con detención dicho prólogo saboreará de la sabiduría de este pensador seminal francés.

¹¹⁴ En el fondo, tengo presentes los planteamientos programáticos de esta obra temprana de X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editoral, Madrid 1963.

¹¹⁵ Cfr. L. Leveque y M. Nedoncelle, "Interiorité", en Varios *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 7/2, Éditions Beauchesne, París 1971, cols. 1877-1903; A. Solignac, R. Javelet y A. Derville, "Homme intérieur", en Varios, *Ibid.*, Vol., 7/1, Éditions Beauchesne, París 1968, cols. 1620-1630.

¹¹⁶ En este sentido es imprescindible la obra de W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México 1949.

¹¹⁷ Cabe destacar los siguientes trabajos para una visión adecuada acerca de la gnoseología de la historia, K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Editorial Acantilado, Madrid 1950; A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Ediciones Rialp, Madrid 1955; J. Pérez Ballestar, *Fenomenología de lo histórico. Una elaboración categorial a propósito del cambio histórico*, Editorial C.S.I.C., Barcelona 1955; R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Éditions Gallimard, París 1986.

Este conocimiento es solo un instrumento, pues es una ontología. Todo conocimiento es gnosis en términos del ser. Toda gnoseología es preparación para la plenitud de la metafísica que es participación en la comunión con lo real como realidad, con la realidad como real en su instancia Absoluta.

La mistagogía, que corresponde a grandes rasgos a la tarea platónica representada en la *República* de invitar, acompañar, iniciar, comunicar a los demás la vida fuera de la caverna, es un acto histórico. Es la narración de la historia como recorrido experiencial, como itinerario seguro. Es configuración de la historia hacia la luz que facilita un cerrar de los ojos (*myos*) para poder abrirlos de nuevo en el silencio para pasar al discurso que es la espiritualidad, la historia de la lucha del hombre con lo Absoluto hasta dejarse vencer por él en el amor. Y este amor es victoria del hombre, pues la pieza de la caza, como dijera el Cusano, esto es, el premio de esta lucha es la sabiduría.

La sabiduría es interacción histórica con lo Absoluto que se hace presente como misterio. La sabiduría es fruto de esta experiencia del misterio (mística) dentro del recorrido (espiritualidad). La profundidad es el eje histórico de esta experiencia. Esta profundidad es el manantial de la racionalidad del hombre y que sus raudales históricos son lo que llamamos el deseo. Por el deseo, la profundidad se expresa, busca la modalidad discursiva adecuada para permanecer en la historia como texto, como tradición, como institución. La profundidad es eje subjetivo que se abre como personalidad, afirmación de lo individual que narra su lucha, su habérselas con lo Absoluto en su despliegue histórico como estado, religión, arte, ciencia cuya configuración primordial es el modelo que es la forja de la filosofía que más que despliegue de lo Absoluto es el punto de encuentro entre el hombre que madura o crece como Espíritu con lo Absoluto en su trascendencia que se hace inmanente como Misterio que se abre como Presencia. Y la personalidad, la afirmación de lo individual se abre en la historia como deseo, afirmación de sí mismo del espíritu como voluntad. Ser espíritu, a esta luz, es desear, aspirar, ir construyendo caminos seguros hacia lo Absoluto.

Por el deseo, el espíritu se coloca consciente y libremente dentro de la historia tomándola como empeño, reto, vocación. La historia humana se desarrolla como deseo del hombre para madurar en espíritu caracteri-

zado por su cultivación como cultura, por su desarrollo y evolución en acontecimientos mediante una narratividad experiencial o experienciología que es crecimiento, madurez y desarrollo superando las tensiones fundamentales históricas entre ruptura y continuidad, entre la dominancia del sujeto y objeto. El deseo es el impulso y el movimiento dentro de la historia transformándola teleológicamente como escatología para lograr lo trascendente, lo no conocido, lo no poseído, lo no fijado cuyo sentido se encuentra solo fuera de la caverna histórica por ser compartida en el espacio y el tiempo como cultura, o cultivado colectivamente de las sombras y apariencias.

El deseo indica imperfección que busca la perfección. El deseo es reconocimiento de ser incompleto que desemboca en la confesión del camino de la perfección, en el camino del espíritu que es la metafísica o la vocación de la filosofía en busca de lo Absoluto que se hizo presente como Misterio para una experiencia consciente de carácter intenso y de certeza auténtica, más allá de los meros fenómenos. El deseo es voluntad de ir desde esta profundidad a la integridad, más allá de toda conceptualización hacia una realización. La mística es vocación metafísica, vocación que trasciende, cumplimiento del amor de la sabiduría que es comunión con lo real como realidad y con la realidad como real, *in medias res*, esto es, en plena comunión con el universo transformado primero en mundo y en hogar en que la participación se hace plena, intensa, íntima. El deseo es vocación constante e incesante de la voluntad, que es la sede de la profundidad humana, que es capacidad del hombre de escuchar la llamada mística de ser espíritu, de emprender el camino de ser espíritu, senda de crecimiento, madurez y desarrollo, filón de realización y evolución¹¹⁸.

La modernidad de la mística: Modelos filosóficos, el amor de la sabiduría como modernización de la mística dentro de la espiritualidad

Pero la clave para este camino es la evolución misma del concepto de la mística a través de la configuración de modelos filosóficos cuya finalidad consiste en señalar hitos experienciales de realización que coinciden con las *weltanschauung* o conceptualizaciones de la mística que es el

¹¹⁸ Cfr. G. Moiola, "Mística cristiana", en Varios, *Nuevo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1978, pp.985-1001.

eje del desarrollo del camino espiritual visualizado como filosofía en camino, como actividad dentro de la historia.

El concepto tiene que madurar, superándose como concepto que solo es expresión objetiva y tentativa antes de emprender la experiencia, por la misma experiencia de crecimiento, madurez, evolución. En orden a madurar como espíritu, el hombre tiene que madurar su concepto de la mística en la que se ve envuelto en el proceso espiritualidad que exige no solo una ascesis personal sino un desarrollo de lo conceptual yendo más allá de la objetividad frente al dominio excesivo de la subjetividad que es el ego encerrado cuyo único discurso es el solipsismo. Solo de esta manera el hombre puede ir madurando como espíritu cuyo discurso es la mistagogía en la deseada modernidad de la mística que es la modernidad de su trato y relación con lo Absoluto en que este deja de ser objeto, lo opuesto (como el *gegenstand* alemán) sino constituirse de veras como Señor, Compañero, Padre, Hermano, Amado. La modernidad comienza siendo crítica, la mismísima esencia de la epistemología o de la ontología como conocimiento del ser dentro y desde la metafísica. Pero la crítica ha de abrirse hasta deshacerse en la búsqueda de lo radical en un camino hacia el redescubrimiento, reencuentro de lo mismo como lo originario. Esto a su vez exige una fundamentación filosófica de la mística desde el crecimiento y desarrollo del hombre madurado como espíritu que se ve reflejado en la conceptualización moderna de la mística, desde la validez dada por la experiencia que es mediación de lo real como realidad y de la realidad como real, *in medias res, en solidaridad con* las cosas de las que el ser es abstracción (sin caer en la trampa ontológica de abstraer y reducirlo todo al *gegenstand* en su pureza u objetividad en el ser), teniendo como eje la instancia absoluta de lo real y de la realidad. La espiritualidad consiste en transformar la distancia proyectada como camino conceptual de la intencionalidad y hacerlo vivencial en un acercamiento en clave metafísica de comunión y en clave mística de participación.

De ahí que la filosofía se descubra no solo camino conceptual sino camino de comunión y participación en lo Absoluto en la cercanía solidaria con el mundo de las cosas. La sabiduría es precisamente participación en la verdad de lo real como realidad y de la realidad de lo real y el amor es comunión en la belleza de lo real como realidad y de la realidad. Para ser *sophos* es ser ignorante. Ser ignorante es diferenciarse de los sofistas que en su alejamiento creen saberlo todo. Ser *sophos* por ser ignorante es

ignorar el aislamiento y aspirar a la intimidad con lo real como realidad y la realidad y en lo real. De ahí la *gnosis*. Esta es camino de conocimiento con sentido experiencial hacia la sabiduría que es convivencia íntima, auténtica, intensa con lo Absoluto en clave de sabiduría o participación y de amor o comunión.

Siendo así, la modernidad¹¹⁹ que es ruptura con paradigmas mediante la transformación de valores que se vive como cultural, exige por sí el progreso de la mística y de su conceptualización¹²⁰ hacia una vivencia empática y más plena, superando el egoísmo de la subjetividad humana, en la historia cuyo eje es el crecimiento y desarrollo del hombre que va madurando como espíritu, caracterizada por la transformación por de pronto conceptual, hacia la plena comunión y participación.

La primera fase histórica de esta transformación culmina en la llamada teología mística vivida en la que la experiencia se vive como revelación. Esto pone de manifiesto que el ego sale como sujeto, o ego que se afirma como sí mismo o sujeto, para recibir, para ser sujeto de la experiencia dada desde la trascendencia. La teología mística en que la palabra mística es un adjetivo subraya que el sujeto recibe, es actor pasivo de una dinámica de difusión gratuita o gracia. La comunión es cuestión de don, de recepción de la noticia amorosa que cognitivamente se toma como revelación en un proceso fenomenológico o desvelamiento en cercanía con lo real como realidad y de la realidad como real en plan de ejercicio de amor que es más que pura ascesis sino que es ya plenitud en flor. Aquí la subjetividad se germina y se abre como capullo a punto de ser flor. Aquí los fenómenos forman parte del don y son aceptados conforme a la capacidad receptora del sujeto que se germina para florecer.

A partir del siglo XVI o XVII la palabra mística se convierte en sustantivo. En esta época la flor florece. La mística se convierte en concepto,

¹¹⁹ Cfr. R. Mate, "El mito de la modernidad y el silencio del logos", en Varios, *Lo santo y lo sagrado*, Editorial Trotta, Madrid 1993, pp.191-202.

¹²⁰ En parte me he inspirado en los estudios de M. de Certeau, *La fable mystique. XVI-XVIIe siècle*, Vol. I, Gallimard, París 1987; Idem., *Mystique*, en *Encyclopaedia Universalis* 12 (1985), pp.873-878; Idem., "Mystique au XVII siècle. Le problème du langage 'mystique'", en Varios, *L'Homme devant Dieu. Melanges offerts au Père Henri de Lubac*, Vol. II, Aubier, París 1964, pp.267-291. También: J Welch, "Mystical Theology", en Varios, *New Dictionary of Theology*, Glazier, Wilmington 1997, pp.692-694.

responsable por sí mismo. En la primera fase, el sujeto era un receptor. Ahora se hace responsable por lo recibido. Esta época es la historización en que el sujeto intenta establecerse como autoridad o dueño de sí como sujeto frente al objeto (*gegenstand*) en su sentido supremo que es el Absoluto, en clave de *gegenstand* u objetividad por oposición que es la dinámica de la teleología que diferencia la meta, fijándola en la distancia, definiendo de antemano (metodológicamente) el recorrido. Esta fase representa el establecimiento del espíritu que opta en que se radicaliza todo lo real y la realidad de lo Absoluto, único objeto, con un momento de *epoché* o paréntesis axiológico para reintegrarlo todo desde la perspectiva englobante de lo Absoluto como objeto. Aquí los fenómenos que acompañan la mística se colocan en su lugar apropiado; son valorados como incidencias en el sujeto que ahora es una flor dispuesta a emanar su olor y su sabor, con todos los deleites. Es esta la plena modernidad de la experiencia. Ya no es simplemente experiencia mística. Es experiencia. Es mística. Es experiencia calificada como mística, con la mística no solo como adjetivo sino como sustantivo, ya que el sujeto puede levantarse frente al objeto (*gegenstand*).

De ahí el que puede denominarse el modernismo de la mística, pues esta postura no del todo completa o plena. El espíritu en esta segunda fase se destaca pero de alguna manera está aislada. La mística, a esta luz, se destaca por sí misma como concepto puro, como conceptualización interpretativa o hermenéutica de la metafísica, en que no como en la primera etapa en que la experiencia se narra con la mística como adjetivo para calificarla y para romper con lo ordinario, sino en que la mística se establece como hermenéutica, es decir, como continuidad o como prisma de continuidad en la vida, pero destacando la vivencia con el Misterio dentro de la misma vida, por lo que la mística tiene que ir más allá de esta modernidad a una especie de posmodernidad que se observa en la cultura occidental pero que puede hablarse asimismo en la oriental¹²¹. La segunda fase, en que la mística es ya un sustantivo, la mística toma posesión de sí misma en su esencialidad, de su propiedad, por lo que el hombre sale como espíritu, como dueño de sí mismo, de los fenómenos, como responsable. Pero aún falta algo: la posmodernidad de la mística, por así decirlo,

¹²¹ P. Sheldrake, "Postmodernity" en Varios, *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, 2nd rev. ed., SCM Press, Londres 2005, p.498.

que más que superación de la modernidad es su madurez, crecimiento, evolución, no de una vez, empero por todas, sino constante.

Y esta posmodernidad, o tercera época¹²², es la de la perfección en que la mística ha de ser espiritual o envuelta dentro de la espiritualidad. En esta fase el aislamiento o el destacamento del sujeto de la experiencia, que desde la primera fase es experiencia de comunión, se vuelve en lo verdaderamente espiritual por la integración de la mística en la espiritualidad que, por lo pronto, es la calificación de la mística como espiritual (en que espiritual es un adjetivo que califica el sustantivo mística) pero que en realidad es la constitución de la espiritualidad como mística, ya más allá de los fenómenos sino en su mismísima raíz que es el Misterio hecho presente, el mismo principio que durante todo el recorrido, por el que el espíritu hacia la comunión se constituye dinámicamente como partícipe en la performatividad (y no solo conceptualidad) de la metafísica como camino espiritual, superando la historia escatológicamente por la que el mismo origen se reencuentra al final del trayecto enriquecedor, en que la experiencia no son solo momentos, fragmentos, hechos sino que es mediación sacramental, como lo originario.

De ahí, la plenitud no solo conceptual sino ante todo vivencial del amor de la sabiduría, del maridaje de comunión y participación en la evolución de la mística (y no solo evolución mística) en espiritualidad, más allá de la tensión entre sustantivo y adjetivo, entre recepción por revelación y responsabilidad por posesión, entre revelación y noesis, entre recibir el conocimiento y actuarlo, hacia la performatividad de la espiritualidad,

¹²² Procuero dar un significado más positivo de la llamada posmodernidad superando los consabidos esquemas o categorías de su presentación pero teniendo en cuenta algunas de las aportaciones fundamentales, como por ejemplo: G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Planeta Agostini, Barcelona 1994; E. Gellner, *Postmodernism, reason and Religion*, Routledge, Londres-Nueva York 2002; M. Berciano Villalibre, "Postmodernidad: Estado de la cuestión", en *Diálogo filosófico* 18 (2002), pp. 4-42; R. McKinney, "Toward a Resolution of the Modernist/Postmodernist Debate", en *Philosophy Today* (1986), pp.234-245; Varios, *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1988; D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Cambridge 1995; J.F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Ediciones Cátedra 1987; H. Küng, *Teología para la posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989; D.R. Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, SUNY Press, Albany 1989; D. Ford, "Holy Spirit and Christian spirituality", en Varios, *Postmodern Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp.269-290.

más allá entre la tensión conceptual entre ascesis y mística, en la comunión por participación en la participación por comunión. Aquí ya no hay ruptura ni continuidad, solo crecimiento, madurez, evolución, desarrollo. Aquí ya no hay sujeto receptor de la experiencia, cuyo discurso descriptivo (fenomenología) es el de testigo o *martyrion* que simplemente describe lo vivido con la mística como adjetivo de su experiencia ni subjetividad de sujeto frente a la objetividad del objeto cuyo discurso interpretativo (hermenéutica) es el de místico cualificado o de maestro que se hace siervo o que presta un servicio o *diakonia* por ser portavoz o profeta de la experiencia que es la mística o la mística ya como sustantivo, superando el egoísmo de la excesiva subjetividad pero con el riesgo de perderse en la objetividad. Aquí solo cabe la participación. Un discurso de partícipe que quiere dar parte a los demás, que quiere hacer a los demás partícipes. No es cuestión de *selbst* o sujeto o posesión de sí mismo, de receptor o responsable. Más bien es cuestión de verdadero espíritu, pues el espíritu no puede ser solitario, aislado, sino que es más que universal o englobante, se reparte, se da libremente, se rompe como el pan para dar vida a los demás. Aquí en lo que denominamos la tercera época o fase del desarrollo de la mística en su evolución, esto es, la posmodernidad de la mística, el testimonio de la descripción, el profetismo del servicio de la interpretación se funden y se abren a la *leitourgia* de la mistagogía en que la comunión se abre hacia los demás como co-partícipes, en la comunión que es comunidad más allá de la gnoseología de sujeto y objeto o de la intersubjetividad que sigue empáticamente buscando la objetividad frente a ella sino en la solidaridad de la caridad cuyo discurso es la mistagogía del partícipe hacia los co-partícipes en clave de comunión para todos.

La mistagogía es experienciología. No es solo discurso o palabra acerca de la experiencia superando su calificación con el adjetivo de mística (fenomenología o discurso descriptivo del testigo) cuyo discurso es el testimonio o *martyrion*, pues su finalidad es servir al ir hacia el otro o de su conceptualización de la mística como sustantivo (hermenéutica o discurso interpretativo del profeta servidor) que se abre al servicio o *diakonia* o servir para estar con el otro en empatía. La experienciología, por ser logos de la experiencia, es la experiencia como Palabra en sí que se vacía en la historia como Misterio que toma carne, para ser carne en la historia rompiendo hacia la escatología. La experienciología es ser del otro y no para el otro. Ser sujeto en su plenitud fenomenológico-hermenéutica es

elevarse a la intersubjetividad para dialogar e ir hacia al otro. Ser espíritu, que es el fruto arduo de la experienciología o de la mistagogía, en que la mística es espiritualidad y la espiritualidad es mística, es ser para el otro, superando dominios de subjetividad y objetividad. Es sabiduría poseída por el amor (sabiduría del amor) y amor poseído por la sabiduría (amor de la sabiduría). Es posesión del Todo por la nada de no poseer sino en dejarse poseer, responder abriendo caminos a la *kénosis* de lo Absoluto cuyo despliegue, como ya queda dicho, es su pneumatología. Esta respuesta va más allá de la correspondencia o coherencia epistemológicas de una relación sujeto-objeto. Es abrir un camino que es la espiritualidad.

Proyecciones: Del búho a la paloma

Nuestro recorrido amplio por la evolución de la mística hacia la plenitud de su posmodernidad ha tomado como claves experienciales la subjetividad y la objetividad para calificarlas en la mediacionalidad experiencial de la intersección en la comunión y la participación. Se ha puesto de relieve que la evolución de la mística como calificativo adjetival a concepto de sustantividad no es solo una evolución lingüística sino que es una lucha histórica hacia la vivenciabilidad plena por el espíritu humano que es la mismísima esencia de la llamada amor de la sabiduría o la filosofía. Y esta lucha se abre, se celebra, se forja como camino del espíritu, como espiritualidad, aventura a lo divino: de lo divino encontrándose con lo humano al caerse en la carne para que esta tenga su vuelo como espíritu hacia lo divino.

La espiritualidad es camino hacia el llamado *zeitgeist* o espíritu de la edad o tiempo que se expresa como filosofía ya hecha o formulada o definida. Un *zeitgeist* conforme a este modelo expresa el vuelo del búho de Minerva en el crepúsculo o cuando ya todo está acabado, tal como lo evoca Hegel. El vuelo en la oscuridad es el relato a posteriori de la salida de la caverna, la libertad de las cadenas de las sombras o apariencias para ir hacia la luz, fuera de la luz. Pero esta salida es un vuelo que se narra de noche. Son vuelos que se hacen de noche, haciendo que permanezcamos en ella, esperando el alba sentados, evocando una vez a lo dicho por Camus. No podemos estar como el búho hegeliano esperando a la noche. Hemos de afrontarnos al alba.

En su *Metafísica*, el Estagirita hablaba del murciélago, otro animal volante, en estos términos: «Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza»¹²³. Es preciso cerrar los ojos a la oscuridad para abrirlas al alba. Es preciso callar la boca para poder abrirla para anunciar la madrugada.

Frente a todo esto, quiero contraponer otro animal volante. Esta vez de la mano de Teresa de Jesús. Oigámosla: «Estos efectos... da Dios, cuando llega el alma a sí con este ósculo que pedía la Esposa, que yo entiendo aquí se le cumple esta petición. Aquí se dan las aguas a esta cierva, que va herida, en abundancia: aquí se deleita en el tabernáculo de Dios: aquí halla la paloma, que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro de las aguas y tempestades del mundo»¹²⁴.

La cierva-paloma es buscadora de la aurora, que sale de su refugio de mañana, volando, buscando, si bien herida o debilitada, con valentía frente a la incertidumbre de la tempestad o de la caza. No se esconde de día y toma su vuelo de noche o cierra los ojos frente a los rayos del sol como el búho o murciélago, dos animales volantes de la filosofía occidental tradicional.

La cierva-paloma supera los vuelos de noche, la constatación de hechos mediante una reflexión, la seguridad de lo radical. Transforma lo radical en lo originario, al empeñar en la noche oscura para abrir la aurora, más allá del regreso de la teología mística (que es el refugio de la oscuridad o noche de la caverna) y la conceptualización de la mística como sustantivo o la sustantivización de la calidad o del adjetivo (que es intentar arrojar luz a la noche pero aún es de noche o construir modelos en la oscuridad). A la paloma que es portadora del ramo de oliva se le llama al vuelo, a la celebración de la tierra, ya descubierta como hogar o morada, ya en plena aurora. Es la espiritualidad de la mística o la mística de la espiritualidad.

La oliva es respuesta espiritual y mística a la kénosis pneumatológica de lo Absoluto. No es correspondencia o coherencia. Es humilde don más

¹²³ Aristóteles, *Metafísica* II, 993 b, 10-12.

¹²⁴ Sta. Teresa de Jesús, *7 Moradas* 3, 13.

allá del reconocimiento del sujeto en la teología mística y la confirmación de la objetividad de la experiencia en la mística como sustantivo.

La oliva es punto de conversación, entre iguales, entre Amado y Amado. Es respuesta de espiritualidad, y no meramente espiritual, de abandono originario, volviendo al origen a las raíces ahora como originario. Es respuesta de amor a la *kénosis* pneumatológica de lo Absoluto. La razón del amor de la sabiduría no es amar sino que es dejarse amar. Es ir más allá de la epistemología de sujeto-objeto. Es superar la confianza originaria. Es dejar todas las críticas, todas las herramientas para la confianza. Es abandono.

Más que la confianza originaria, es familiaridad. Es viajar, más que regresar, hacia la aurora que es luz reencontrada tras la noche. Es ir de la acogida de hospitalidad de la teología mística (en que se recibe la hospitalidad o la infusión de la revelación). Es superar la hospitalidad de un huésped de la mística como sustantivo (en que el huésped recibe su estatus o sustantivización). Es ser familiar, capaz de abandonarse en familia, evocando, reviviendo, celebrando la *kénosis* de lo Absoluto que se abrió como camino yendo más allá de la raíz, de la fuente, del hontanar para un reencontro como lo originario. Más que confianza es familiaridad. La palomacierva animal vuelve a su amo, amado por ser familiar, tratado familiarmente y no solo con confianza.

La familiaridad, el regreso con la oliva al arca, es un éxodo, una salida, una liberación de la epistemología o de la metafísica reducida a la ontología, que es una epistemología o teoría del conocimiento, para realizarse metafísicamente en su plenitud como espiritualidad desvelada como camino, vivida como aventura, seguida como itinerario. De ahí la *leitourgia*: celebración de la plenitud de vida. No es simplemente *anámnesis* o recuerdo de testimonio, presente de servicio. Es futuro que es ahora, ruptura escatológica. Es futuro que va más allá de modelos efímeros de sujeto-objeto y de la formación de cánones estéticos o de visiones universales que no pisan por la senda para padecer de las aventuras o desventuras sino que solo se limita a cultivar es una cultura muy crítica con las formas de despliegue de la relación sujeto-objeto manifestado en imágenes e inducciones culturales, usualmente potentes por ser estimulantes de la imaginación colectiva, que llevan a formas de olvido de lo Absoluto.

La presencia se recuerda, se conserva, se actualiza, se vive, se celebra solo mediante la mistagogía. Una mística espiritual y una espiritualidad mística, en el mejor sentido de filosofía, como metafísica por ser amor de la sabiduría y sabiduría del amor, es la mistagogía y no solamente mistagógica. El ramo de oliva es conversación, discurso de la mistagogía: invitación, iniciación, conducción a la tierra prometida, salida de la caverna, éxodo por el mar de la historia tras la tempestad de la noche con las nuevas luces de la aurora que promete un día sin fin.