

TESIS DOCTORAL

2021



**HERMENÉUTICA Y METAFÍSICA DE LA LUZ:
UNA MOSTRACIÓN DE LO DIVINO DESDE
LA LUZ NATURAL DE SPINOZA**

JUAN LUIS CALERO SANTANA

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
DIRECTOR: JACINTO RIVERA DE ROSALES CHACÓN**

Departamento de Filosofía

Facultad de filosofía

Hermenéutica y metafísica de la luz: una demostración de lo divino desde la
luz natural de Spinoza

Autor: Juan Luis Calero Santana

Director: Jacinto Rivera de Rosales Chacón

(Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED)

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento, en primer lugar, a mis padres, Sebastián y María, que siempre se esforzaron por darme lo mejor. A mis hijos, Víctor, Octavio y Silvia, que son mi más grande motivación, y por confiar en un padre filósofo que hace lo que puede. A Magda, que siempre ha escuchado con paciencia mis argumentos filosóficos, y mi insistente confianza en la providencia divina. Al profesor Vicente Hernández Pedrero, porque en todo momento he tenido a mi lado su entusiasmo spinoziano y su constante apoyo. A mi estimada profesora Teresa Oñate por despertar en mí la pasión por el pensar, junto al profesor Quintín Racionero, que me dio su afecto y su ánimo cuando decidí emprender el viaje sin retorno a la Filosofía. Al profesor Jacinto Rivera de Rosales, director de esta tesis, por su infinita paciencia y rigor académico.

ÍNDICE

1. Introducción	9
2. Naturaleza e inmanencia	23
2.1. Deus sive Natura	25
2.2. El Dios inmanente como respuesta	29
2.3. Religiosidad y ateísmo spinozista	33
2.4. El proyecto de Spinoza	37
3. Religión y conocimiento	41
3.1. Los tres géneros de conocimiento	43
3.2. El tercer género de conocimiento	47
3.3. La religión según Spinoza	51
3.4. La salvación spinozista	55
3.5. Las pasiones y la salvación	61
4. El antropomorfismo divino	67
4.1. Maimónides y Spinoza	69
4.2. La incorporeidad de Dios	73
5. Mística y luz	81
5.1. Manifestación de la luz en la mística	83
5.2. Ser místico y ser religioso	97
5.3. La mística en acción	103
5.4. La empatía con el místico	107
5.5. La mística y el yo	113
5.6. El acceso a Dios	117
6. Estética y luz en lo divino	121
6.1. La luz inspiradora del Renacimiento	123
6.2. La magia natural y el alma como nexo	129
6.3. El amor y la luz como rastro místico	133
6.4. La luz del amor y la divinidad como resplandor	139
6.5. La luz natural en el <i>De amore</i> de Ficino	145
7. Principios hermenéuticos para la comprensión	149
7.1. La poesía como espejismo para el comprender	151

7.2.El oficio de leer y el juego hermenéutico.....	159
7.3.El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios	163
7.4.Los prejuicios como condición de la comprensión	167
7.5.El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo	169
8. El Dios de Spinoza como ente.....	173
8.1.El ente y el ser spinoziano.....	175
8.2.El problema de los prejuicios.....	185
8.3.Dios en la inquietud humana.....	191
9. Luces y sombras nancyanas	199
9.1.La actualización de la filosofía	201
9.2.La falta de escucha.....	205
9.3.La noche de los párpados.....	211
9.4.El arte y el mundo	217
9.5.El cuerpo habla y nos posee	221
9.6.La desconstrucción del cristianismo	227
10.El itinerario de la luz natural de Spinoza	235
10.1. La luz zambraniana y los dioses griegos	237
10.2. El bosque zambraniano.....	241
10.3. Pensamiento y poesía	247
10.4. Lo divino en el origen	251
10.5. Los dioses griegos y la metáfora de la luz.....	257
10.6. La luz natural en Spinoza	263
11.Conclusiones	271
12.Bibliografía	283

1. Introducción

El punto de arranque de esta aproximación a la metafísica de la luz es la luz natural spinoziana, a la que regresaremos constantemente y que, al primer golpe de vista, se sitúa como la metáfora tópica que hace referencia a luz que ilumina la razón, para descubrir lo velado. Es un viaje que se inicia con un itinerario claro: ir tras el rastro luminoso de lo divino. La divinidad pensada como un pre-Dios, como la justificación de las causas, como inicio de la luz. Emprendemos una verificación de lo divino a través de la filosofía y de algunos pensadores que se han ocupado de la asociación *luz-lo divino*, este binomio que salta lo metafórico para asomarse detrás de la luz del ser.

Los objetivos de esta investigación parten de la luz natural que aparece en el *Tratado Teológico Político* de Baruch Spinoza, y a partir de ese punto centramos nuestra atención en la metafísica de la luz como demostración de lo divino en un doble movimiento. Hemos trazado, por una parte, un itinerario por diversas escuelas de pensamiento, donde la luz se constituye como centro de sus sistemas filosóficos, y, en otro sentido, se avanza hacia el presente con la intención de aportar un renovado enfoque de lo divino asociado a la luz. Los objetivos propuestos pasan, asimismo, por invitar a una nueva reflexión, de la que daremos cuenta con mayor precisión en las conclusiones, sobre la luz y lo divino, y dejar expandirse estos dos conceptos, *luz-lo divino*, en toda su complejidad y así configurar un espacio de entendimiento y escucha liberado de dogmatismos.

Hemos estructurado nuestra investigación de tal forma que Spinoza aparece como punto de inicio y eje central, motivo por el que nos hemos detenido en su ontología con mayor amplitud, y en concreto en lo relativo a su Dios inmanente como respuesta a una situación biográfica, a raíz de la cual diseñó un proyecto filosófico, ante el *herem* de expulsión de la sinagoga promulgado por la comunidad judía a la que pertenecía. Después de este bloque inicial, centrado en parte del pensamiento spinozista, y donde se recogen bajo diferentes epígrafes algunos rasgos de su pensamiento, pasamos a un Spinoza en diálogo. El primer contraste filosófico se realiza con otro filósofo emblemático en el pensamiento judío. Hablamos de Maimónides y de su *Guía de perplejos*, donde ya aparece una respuesta crítica de Spinoza sobre la exégesis bíblica, y otros aspectos

hermenéuticos en los que el filósofo de Ámsterdam pone bajo sospecha el método de afrontar la lectura de los textos sagrados.

Nos ha parecido conveniente este contraste de autores, que mantenemos durante todo nuestro estudio, porque las Escrituras bajo una hermenéutica que diera cuenta de la verdad sin los condicionantes de comprensión marcados por la autoridad, sería insistir en lo divino como una extensión de un Dios, que es común a las tres grandes religiones del libro. Y, simultáneamente, entendemos que puede constituir un lugar de escucha, para quienes no contemplan lo divino en paralelo con una trascendencia sostenida por un andamiaje de dogmas y rituales, sino como un territorio donde el teísta puede dialogar con quienes no entienden la realidad, o su escala de valores, unidos a una naturaleza divina trascendente.

Por otro lado, es la mística desde una perspectiva crítica y filosófica la que ocupa los siguientes contenidos. La mística y la luz de la que hablan los místicos como reflejo de lo divino. En este bloque de nuestro trabajo nos paramos en diversos nombres, entre ellos en Agustín de Hipona, que nos habla de la luz aún con aroma teológico. Del mismo modo, hablamos de una mística inmanente, que nada tiene que ver con el fenómeno místico cristiano asociado a la trascendencia, donde es lo divino quien marca la ruta del encuentro. A continuación, Ficino nos habla de una luz presente en su obra *De amore*, con marcado influjo neoplatónico, al tiempo que no perdemos de vista la luz natural, en clara imbricación con otros conceptos que se mueven entre la estética y la metafísica de la luz. El Dios de Spinoza, en determinado momento, entra en diálogo con el Dios de Zubiri, al entender que el Dios zubiriano es un Dios intramundano, un Dios que, como el de Spinoza, habita en el mundo, y que no es trascendente a las cosas, sino en las cosas. Y esa intramundaneidad de la que habla Zubiri parece ser coincidente, en alguna medida, con la inmanencia que pregona Spinoza.

Hay que decir, asimismo, que en todo momento hemos acotado nuestro tema, aunque hemos ido al encuentro de diversos autores siempre con la intención de avanzar hacia nuestro objetivo, con el fin de escuchar otras voces que nieguen o alumbren nuestra intención en este trabajo. Autores como Heidegger, quien admite que el camino que conduce al ser puede que sea un requisito previo para llegar a una nueva manifestación

de lo divino, a un desocultamiento de Dios, por así decirlo, y a una nueva expectativa filosófica. Al acercarnos a Heidegger lo hacemos por si es posible platearnos el olvido del ser en la ontología de Spinoza. Y, por otro lado, comentamos otro malentendido asociado a la filosofía de Heidegger al ser considerarla como atea, algo que él mismo negó, aunque es cierto que Heidegger no considera a Dios como el ser sino que lo califica de ente.

Si mencionamos el olvido del ser argumentado por Heidegger, es que puede suscitarse la duda de si Spinoza pensó el ente o se detuvo en el ser en su sistema filosófico. Del mismo modo, Gadamer tampoco olvida a Spinoza y le dedica algunas páginas en *Verdad y método* en relación a los prejuicios, al concepto de autoridad, y a la conveniencia del empleo de una hermenéutica que nos permita vislumbrar a lo lejos los horizontes móviles, que se nos dibujan a cada paso si pretendemos leer las Escrituras. Si para Heidegger el olvido del ser fue el tema central de sus esfuerzos, recordar el olvido del lenguaje será para Gadamer el objetivo de *Verdad y método*.¹ Para Heidegger el olvido del ser partía ya de la metafísica platónica, y en el caso de Gadamer se da también el mismo punto de partida, salvando el interés de los estoicos o de San Agustín por el lenguaje. De la misma forma, tener a la vista *Verdad y método* nos recuerda la tarea de descargarnos de prejuicios y de otros obstáculos hermenéuticos, si pretendemos una renovada lectura de lo divino, y asomarnos a ese olvido de la metafísica de la luz de la que habla Gadamer en su obra. En cuanto a la visión platónica sobre el rechazo hacia el lenguaje poético, y la aprensión que suscita la poesía como puerta de acceso a la verdad,

¹La luz en la que se articula no solo lo visible sino también el ámbito inteligible no es la luz del sol sino la del espíritu, el nous. A esto alude ya aquella profunda analogía platónica desde la que Aristóteles desarrollaría la doctrina del nous, y después de él el pensamiento cristiano medieval la doctrina del intellectus agens. [...]

Se trata, pues, de la metafísica platónico-neoplatónica de la luz, con la que enlaza la doctrina cristiana de la palabra, [...]. La luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 577.

Giorgio Colli destaca en su obra *El nacimiento de la filosofía* la carga literaria del estilo de Platón.²

Si tuviéramos, además, que realizar una justificación del título de nuestra investigación, habría que decir que hemos elegido un rótulo que diera cuenta de la temática que hemos tratado. Si hablamos de hermenéutica y de metafísica es porque consideramos que son dos vías en continua demanda, para afrontar la mostración de lo divino en base a lo descrito por diversos autores y con una filosofía a salvo de prejuicios. Más que clausurar argumentos, presentamos una invitación a leer la metáfora de la luz más allá de su carga poética y repensar la luz natural en un itinerario diverso.

Nos centraremos, teniendo como punto de partida la luz natural spinoziana, en la metafísica de la luz y en el resplandor que la luz ha generado en ciertos ámbitos del pensamiento occidental. En este movimiento hacia atrás, pretendemos encontrar destellos que puedan apuntalar el olvido de la metafísica de la luz, sin descartar otros enfoques que ven en la oscuridad el inicio de la luz, como refleja el Génesis y vislumbra el pensamiento presocrático en el poema de Parménides, donde la noche y el día conviven como generadores del origen de las cosas.

Y para presentar someramente la intención de esta investigación, mencionamos también a María Zambrano que, junto a otros autores que mencionaremos a continuación, nos han dado claves significativas para seguir avanzando, profundizando, en la razón poética como una alternativa hermenéutica de nombrar lo divino. Sin que con ello se quiera atrapar con el lenguaje la conceptualización de lo divino, como es lógico, aunque Zambrano sí da entender que la poesía es un salvoconducto que da acceso al ámbito de lo

² Platón está dominado por el demonio literario, vinculado a la tradición retórica, y por una disposición artística que se superpone al ideal del sabio. Critica la escritura, critica el arte, pero su instinto más fuerte fue el de literato, el de dramaturgo. La tradición dialéctica le ofrece simplemente material que plasmar. G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 118.

sagrado, de lo divino, con los riesgos que conlleva definir con solvencia filosófica cada uno de estos conceptos.³

Por ello, entramos en diálogo con María Zambrano y su interés por Spinoza, en concreto por la *Ética*, una obra que fue compañera de viaje de la pensadora española en el exilio; y cuyo entusiasmo compartía con Xavier Zubiri, según se recoge en la biografía zubiriana, *La soledad sonora*, un minucioso estudio de los especialistas Jordi Corominas y Joan Albert Vicens. Zambrano se nos presenta aferrada a la metáfora de la luz para justificar la vida, la luz como generadora del ser. La luz como origen, como reflejo del Uno plotiniano que influirá en el Dios de Spinoza, como diré más adelante. Lo divino como primicia de lo poético y filosófico, desde los ojos de María Zambrano, para desatar en alguna medida los prejuicios que ponen en entredicho la convivencia entre poesía y pensamiento.

En este sentido, Jean Luc Nancy, de quien hemos publicado recientemente en la revista *Laguna* de la Facultad de Filosofía de la ULL, una aproximación a su pensamiento en un artículo titulado *A la escucha de Jean-luc Nancy*, rompe con términos acuñados como definitivos y nos conduce a volver a pensar nuevos modos que alejen palabras agotadas, conceptos que demandan una escucha renovada, para poner al día la filosofía, una filosofía por venir. Nancy que, en ocasiones, filosofa desde el perímetro de las cosas, desde los contornos que amenazan con el abismo de lo no pensado, puede que nos ofrezca un nuevo método para leer lo divino, motivo por el que aparece en nuestra investigación.

La metodología, por otra parte, la hemos planteado en un acercamiento a las corrientes filosóficas que, como el neoplatonismo, tienen la luz como soporte y justificación de su ontología, además de manejar la bibliografía necesaria sobre el tema de estudio. A partir de ahí, hemos incidido en determinados autores que aportaran cimientos y autoridad a nuestra argumentación filosófica, y presentar con nitidez los

³...(Zambrano) no considera que el misterio (de Dios) sea algo inexplicable. En su opinión, el misterio no se puede definir conceptualmente pero sí es abordable y comprensible mediante un conocimiento poético, que enlazando imaginación y sentimiento íntimo, se aleje de los derroteros seguidos por la razón discursiva y se aproxime a una «mística de la creación», cuya figura paradigmática es, según nuestra autora, san Juan de la Cruz. G. Levesque, *Berson: vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona, 1975, p. 386.

objetivos propuestos con el fin de acotar el tema de estudio que, de cualquier manera, siempre se nos presentará más amplio, según avanzamos. La metodología propuesta, por tanto, aboga por un continuo y renovado ejercicio de escucha. No solo escucharemos las voces filosóficas que hablan en nuestra dirección, sino que establecemos una contrastada apertura con diferentes y constantes enfoques hacia otros acentos filosóficos, aunque nos contradigan en nuestro objetivo: realizar una mostración de lo divino a través de la metafísica de la luz.

A partir de esta mirada hacia diversas escuelas y pensadores del pasado, se inicia un renovado impulso desde el pensamiento spinozista y de la luz natural como eje y punto de partida de nuestro recorrido. El avance de la investigación se ha centrado en potenciar el hilo argumentativo de enlace entre los diversos pensadores, en referencia a esta mostración de lo divino a través de la metafísica de la luz, que arranca y se impulsa desde el pensamiento spinozista, como hemos venido apuntando.

No se trata de un recorrido histórico tras el rastro de la luz, sino una invitación a pararse ante su origen, para descargar, si fuera posible, de su carga metafórica lo que llamamos luz natural. Sin que con ello se pretenda alumbrar siquiera la antesala de este comienzo donde se hallan las respuestas del ser, de la vida y la casa de lo divino. Ni de realizar un infructuoso *regressus in infinitum* tras el Motor inmóvil aristotélico, aunque sí un regreso constante a una luz que reclama una mayor atención, en sintonía con lo que afirma Pierre François Moreau, que nos sirve como uno de los puntos de propulsión hacia la luz natural spinozista que está por ver. De esta luz natural que no aparece en la *Ética*, y que Spinoza solo hace referencia a ella en el *Tratado teológico-político*, y Pierre-François Moreau se pregunta por su origen y la extrañeza que despierta este término aislado en la obra spinozista.⁴

⁴ ¿Es el concepto de luz natural un concepto spinozista? En el *Tratado teológico-político* no cabe ninguna duda: desde la primera página del capítulo I, Spinoza habla de luz natural, y, de hecho, el juego que se establece entre este concepto y un cierto número de otros es lo que da la clave de todo el capítulo y, con ello, indirectamente de toda la teoría de los instrumentos de la Revelación que constituye los seis primeros capítulos del libro.

Pero, ¿cómo llega hasta Spinoza esta luz natural? ¿cuál ha sido su recorrido antes de que apareciera en su obra?, y más en concreto en el *TTP*. Sin pararnos de forma pormenorizada y detallada en las diversas corrientes de pensamiento que sostienen su ontología bajo la luz, nos acercamos a lo que nos dice Moreau⁵ sobre la procedencia de esta luz natural que, como se ve, casa con una larga trayectoria lumínica que, después de atravesar un largo trecho por diversos pensadores, apuntala el discurso cristiano de algunas voces autorizadas. Y llega a Spinoza en otras condiciones y dispuesta a tomar otra tonalidad como se recoge en el *Tratado teológico-político*, para justificar la extrañeza que produce el encontrarnos con esta luz natural como un concepto aislado, que parece incrustado en un contexto único de la obra de Spinoza. La luz natural de Spinoza como una grieta para asomarnos al pensamiento spinozista, y ponerlo al borde de otra mirada hermenéutica. En este sentido, la luz natural que aparece como una rareza en el *Tratado Teológico-político* spinoziano es reflejo lejano de una tradición, que pasa por la Patrística, y que relaciona la luz con el ser, según apunta Ferrater Mora.⁶

Dice Antonio Negri, por su parte, en su obra *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*: «Es evidente el papel central que, en la actividad exegética, asume la razón: la hermenéutica descubre el tejido real que la exégesis discrimina. ¿En qué sentido y según qué criterios? Según un solo criterio: el de la luz natural».⁷ Y nos remite Negri al capítulo VII del *TTP*, y reconoce a Spinoza la refundación de la luz natural, la interpretación crítica del texto bíblico y «la crítica filosófica de la revelación». Y en este rastreo nunca satisfecho del origen de las causas, hemos realizado este acercamiento en busca de esa luz centelleante llamada con mil nombres y preguntarnos por ella, para que no sea solo la técnica la que nos responda con

⁵ La sorpresa se produce cuando se lee la *Ética* y uno se da cuenta de que el término «luz natural» no aparece en ella ni una sola vez [...] Nos encontramos, pues, ante una situación extraña: hay una expresión conceptual — «luz de la naturaleza», «luz natural» — que es decisiva en una obra, pero que está totalmente ausente de otra. P.F. Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, A. Machado Libro, Madrid, 2014, p. 191.

⁶ En la mayor parte de los casos la base es la comparación de Dios con la luz, con una infinita e inextinguible fuente luminosa. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, Ariel, Barcelona, 1994, pp. 2.229-2.230.

⁷ A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1993, p. 178.

propuestas siempre móviles, sino tocar en otras puertas para avanzar, al mismo tiempo, hacia otras respuestas posibles. Ir, por tanto, al comienzo de las preguntas sobre la luz como primer analogado.

Mencionamos, del mismo modo, la aparición del pensamiento filosófico en Grecia donde la poesía tuvo una clara y previa presencia sembrada de intuiciones. Podemos decir que en esa etapa preliminar de la filosofía, la razón ya pedía paso, reclamaba un lenguaje que no se quedara en la fabulación y en una intuición poética que jamás desaparecerá. Ni siquiera en los inicios de la historia de la ciencia se puede dar la espalda a la poética mirada que los hombres imprimieron al lenguaje cosmológico. Y en este sentido, Gadamer reclama para el lenguaje poético otro lugar que no le obliga a una ligación con la realidad, y es precisamente en este desligamiento referencial con lo real donde halla la poesía su valor propio y su parentesco cercano con lo bello, según comenta en *Arte y verdad de la palabra*.⁸

Spinoza adelanta, a su vez, lo que hoy se refleja en el laicismo moderno, según recoge J.M. Gómez Delgado en su artículo *Spinoza y el Dios de los filósofos*, entre otros estudiosos, y del que daré cuenta más adelante. Esta luz natural que no termina de definirse será el nexo que justifique, como ya veremos, la presencia de diversos autores que usaron la luz como guía dirigida a un pensar desde los orígenes, o que quedaron tan fascinados por el spinozismo que terminaron por ser permeables a su influencia.⁹

⁸ La poesía nos sale al paso como tradición literaria o, al menos, ingresa en ella. En un sentido esencial, por exigencia propia, la poesía es texto, es decir, un texto que no remite a la fijación de un discurso pensado o dicho, sino que, separado de su origen, reclama una validez propia que, por su parte, es una instancia última para el lector o para el intérprete. H.G, Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 2012, p. 96.

⁹ Espinosa se nos viene mostrando desde esta perspectiva, un filósofo desconcertante. Su filosofía, tras esa primera apariencia de bloque monolítico que ha propiciado las calificaciones de monismo, panteísmo, racionalismo extremo, etc., está surcada por corrientes de frescura insospechada bajo esa monolítica y áspera apariencia. Cuando se han captado estos aspectos, el Espinosa real e histórico se escapa de los tópicos de manuales y convierte en enormemente problemática cualquier caracterización unívoca de su pensar y de su filosofía». S. Rabade Romeo, *Espinosa: razón y felicidad*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 1995, pp. 153-154.

Y esto es así, de tal forma, que son numerosos los autores que han visto en Spinoza a un ateo sin remedio, y otros, al contrario, han criticado este ateísmo que le viene de fuera, que no está justificado desde dentro, desde su propia obra. La luz es otra de las hebras de conexión que nos viene de lejos, que nos señala el recorrido de la luz natural que enfoca al Dios de Spinoza. Es la metáfora constante de la razón de quien quiera ver sin prejuicios los textos sagrados, una preocupación que siempre tuvo presente el spinozismo. La luz nos servirá de cauce para retornar a la fuente lumínica que permanece en el origen, es una excusa para leer con mayor nitidez la luz natural que Spinoza menciona en el *Tratado teológico-político*, una luz que cambia de intensidad a medida que avanzamos en el lenguaje filosófico de otros autores. También Spinoza, en lo que constituye uno de pilares de su pensamiento, plantea que el control de las pasiones reside en nosotros mismos, y que en la propia mente se halla también el remedio contra las ideas que nos causan desasosiego, que generan odio, celos, envidia o tristeza. Asimismo, el profesor Jacinto Rivera de Rosales en su artículo *Spinoza y los afectos* nos recuerda que el objetivo de Spinoza avanza hacia el logro de romper con las ataduras que nos impiden una clara liberación, donde se halla el contento cuando «el hombre comprende el orden de las cosas como expresión de lo divino»¹⁰.

Como es lógico, no se pretende abarcar en este trabajo un tema tan amplio como es la luz como reflejo de lo divino. Por tanto, si nos hemos acercado a ciertos autores que hablan de ello desde diversas perspectivas, en ningún momento buscamos la dispersión, sino acotar nuestro campo de estudio, que no es otro sino una verificación del binomio *luz-lo divino*. Una temática que, según hemos avanzado, nos presenta un amplio panorama de investigación que se nos abre en cada tramo recorrido, cuando nos aproximamos a la luz no como recurso poético o literario, sino como una de las formas de convocar lo divino.

En esta dirección, Nancy se nos presenta como un modo de filosofar que no solo busca instalarse en el desborde, sino que al emprender esta arriesgada incursión por los límites se encamina también a los orígenes, a un espacio virgen en el que ha crecido la

¹⁰ J. Rivera de Rosales, Spinoza y los afectos, *Exit book: revista semestral de libros de arte y cultura visual*, nº 15, 2011, p. 38.

maleza sin control, y donde los significantes y los significados no existen como tales por no rendir pleitesía a lo codificado. Es una continua vigilancia que invita a no bajar la guardia en el pensar. Y esta filosofía también la aplica Nancy no solo a la estética de lo sonoro – sea la voz humana, el ruido del viento o una melodía – sino que también está presente como estrategia cuando extiende la mirada, o más bien el oído filosófico, a otros asuntos como lo divino.

Hay que recordar que María Zambrano, en los momentos en los que la luz de la filosofía decae, la pensadora española acude a Spinoza para tomar aire. Cuando su interés por la filosofía se tambalea en la duda, nos dice: «Ya no leería más aquellos libros, [...] no volvería a estudiar filosofía; si acaso la *Ética* de Spinoza, ese diamante de pura luz [...] lo amaba, amaba, sí, esa claridad destructora»¹¹. Zambrano salva de la quema la *Ética*, la amaba porque es un «diamante» que irradia luz, la luz que desvela y se enfoca hacia el ser; y por eso se llevó esta obra al exilio, porque era su intención hacer la tesis doctoral sobre la *Ética*, obra clave del pensamiento de Spinoza. En este sentido, la espesura del bosque de Zambrano se resquebraja por la luz que emite lo divino, en una inaccesible senda que desaparece al instante. Es una espesura habitada por un guardián que deja «huellas» para quien quiera acercarse, y cuyo rastro también es posible oír en la voz de las aves, que habitan esta metáfora encriptada y luminosa.¹²

La luz donde habita lo divino, según Zambrano, no hay que buscarla, es una presencia esquiva, sin rostro. Lo divino es fruto de un encuentro repentino, fuera de la medida racional, es un viaje que no se inicia desde la razón. Se nos presenta este encuentro

¹¹ L. Llevadot, *Zambrano- Spinoza: elementos y tránsitos en el pensar en Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998, p. 140.

¹² El claro del bosque es un centro en el que no siempre es posible entrar; desde la linde se le mira y el aparecer de algunas huellas de animales no ayuda a dar ese paso. Es otro reino que un alma habita y guarda. Algún pájaro avisa y llama a ir hasta donde vaya marcando su voz. Y se la obedece; luego no se encuentra nada, nada que no sea un lugar intacto que parece haberse abierto en ese sólo instante y que nunca más se dará así. No hay que buscarlo. No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros del bosque: no hay que ir a buscarlos, ni tampoco a buscar nada en ellos. Nada determinado, prefigurado, consabido. Y la analogía del claro con el templo puede desviar la atención. M. Zambrano, *Claros del bosque*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2019, p. 121.

como un encuentro que no depende de la voluntad humana: «Y queda la nada y el vacío que el claro del bosque da como respuesta a lo que se busca. Mas si nada se busca, la ofrenda será imprevisible, ilimitada.»¹³ Temor y confusión se enlazan ante la inminencia de lo divino, incertidumbre ante una «luz que no se ve», afirma Zambrano, y a la que no hemos dejado de apelar como demostración de lo divino. En esta ocultación del ser del hombre.¹⁴ Para Zambrano el tiempo y el espacio no terminan de colmar lo que constituye lo cercano al ser, sino que nos presenta la luz como un «a priori del ser humano o del ser de todas las criaturas», que es posible verificar en un «inadvertido instante».

La intención de este trabajo de investigación, por tanto, se traduce en una aproximación a la luz natural, al Dios spinoziano, que no se agota en la inmanencia, sino que puede que nos invite a otras lecturas, a zafarnos de lejanas interpretaciones. No obstante, el lema de Spinoza que figuraba en su sello con la inscripción *caute*, debe acompañarnos para no caer en la precipitación o empañar la vigencia de este pensador a la contra, que algunos autores señalan como una anomalía en la historia de la filosofía. Siempre habrá grietas en el pensamiento de Spinoza, que nos inviten a asomarnos a un sistema de pensamiento bien sellado en sus más firmes argumentos filosóficos. Y es posible, también, que por esos resquicios se escapen luces que iluminen una nueva hermenéutica, una encrucijada desde donde podamos partir hacia diferentes destinos que solo pretendemos insinuar en este trabajo.

¹³ Ibid., p. 122.

¹⁴ Y en cada despertar el ser recibido sin duda desde antes, el ser preexistente, emerge, por no decir que está a punto de revelarse como llamado por una luz que no se ve, por una luz que lo toca y se derrama hasta una cierta profundidad en ese lugar, nido quizá, donde alienta. Y que le anuncia el padecer y la gracia de la luz. Pues que la luz, tanto o más aún que el espacio y el tiempo, es un «a priori» del ser humano o del ser de todas las criaturas seguramente. Ibid. p. 140.

2. Naturaleza e inmanencia

2.1. Deus sive Natura

Deus sive Natura, Dios o Naturaleza. Dios aparece como telón de fondo en el sistema de Spinoza y como tema central de la Parte I de la *Ética*, como la piedra angular y justificación sobre la que se apoya el resto. La Naturaleza no debe entenderse, en la ontología de Spinoza, como la Naturaleza de lo que vemos, del mundo natural como reflejo *a posteriori* para hacernos con la idea de Dios, en un recorrido inverso en busca de la verdad. Spinoza pone a la Naturaleza como la sustancia que engloba el ser en su totalidad, en Dios reposa el ser absoluto. Dios es la máxima presencia del ser, es la esencia y la infinitud de la existencia; Dios está dotado de infinitos atributos, de los cuales podemos conocer dos: el pensamiento y la extensión.

La Naturaleza es reflejo de la Totalidad que encierra Dios en sí mismo y es el Uno como causa primera e inmanente. Este Dios goza de una libertad que solo él posee en completa plenitud; por tanto, el hombre no es libre, el mundo está impregnado de un cierto determinismo. Spinoza describe la sustancia en la definición III de la Parte I de la *Ética*: «Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa». Dios se expresa según un orden, en analogía con el geométrico, pero es libre porque no depende de ninguna otra cosa. Todos los demás entes, todos los modos finitos expresan la sustancia con su conato y en eso son libres, pero dependen de los otros modos y en eso son dependientes. Con Descartes la herencia aristotélica de la multiplicidad de sustancias es desplazada por otra manera de afrontar el mismo asunto, con dos sustancias: la sustancia pensante y la sustancia extensa. Spinoza deja atrás a Descartes y nos dice que hay una sustancia sola que late en la naturaleza y que está dotada de infinitos atributos y que posee carácter dinámico. La existencia de las cosas es la expresión directa e inmanente de Dios. Pero también hay una dependencia de los modos finitos, y sobre todo de los cuerpos, pues en realidad todo lo extenso es un continuo. La sustancia de Spinoza es a su vez única e incausada, no como el resto de la naturaleza. La idea de la creación piensa una causalidad transitiva de Dios, mientras que para Spinoza no es transitiva, sino inmanente. Esta causa primera no se relaciona con el Dios creador del Génesis, porque admitir la creación es

admitir la imperfección de Dios y la distinción entre lo creado y el creador, y poner al hombre en la cúspide de la creación y no como un ser inserto en la propia naturaleza. Ya no estamos hablando, en consecuencia, de un Dios medieval, instalado en lo alto de un salmo, en otro plano de existencia; ya estamos ante un Dios moderno que está próximo, que ha bajado de los cielos y que se extiende y cubre toda la realidad, que escapa a cualquier definición porque su infinitud es inefable. Para llegar a este Dios inmanente, Spinoza invita al hombre a recogerse en sí mismo, a replegarse en su interioridad, a indagar en el potencial de su mente y en la mecánica de nuestro mundo psíquico, que es donde podemos descubrir la semilla divina que inspira las ideas adecuadas. En el escolio de la proposición 29 de la I Parte se nos aclara, en boca del autor, estos conceptos:

Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí, o más bien advertir, qué debemos entender por *Naturaleza naturante* y qué por *Naturaleza naturada* [...] por *Naturaleza naturante* debemos entender aquello que es en sí y se concibe en sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es Dios, en cuanto que es considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que son considerados como cosas que son en Dios y no pueden ni ser ni ser concebidos sin Dios.

El profesor Hernández Pedrero profundiza en el enfoque que realiza Spinoza desde una «visión no reduccionista, no centrada exclusivamente en la materia extensa y reconocible, sino abierta a la incertidumbre y dispuesta a asumir nuevas perplejidades epistemológicas», que nos vienen a decir de la complejidad del pensamiento spinozista, donde nuestro conocimiento también aparece acotado por nuestra finitud y nuestra incomprensión ante la naturaleza:

Cuando la razón persigue el bien y evita el mal no se separa de la naturaleza sino que, muy al contrario, realiza parte de su potencia, aquella que corresponde a un

modo finito dentro de los atributos de la sustancia infinita y que le es realizable
Natura naturata dentro de la Natura naturans,¹⁵

Tal vez esas «perplejidades epistemológicas» amplíen el horizonte de los conocimientos que la filosofía desplaza hasta dejarlos a las puertas de una reflexión nada excluyente, como nuevo marco de entendimiento de las corrientes religiosas que se llamen a razones en una ética dialogante y natural. Se trata de una «visión no trascendente, sino interna a la naturaleza misma, desmitificadora, inmanente, desde la que se supera y se deconstruye la falsa idea de Dios».¹⁶ A continuación, expongo un breve recorrido que realiza José María Gómez por los conceptos básicos usados por Spinoza y a los que imprimió un carácter personal y diferente.

Hay dos razones por las que este, aparentemente, anquilosado sistema metafísico-deductivo merece la pena ser tenido en cuenta. La primera es debido a que el eje en torno al cual Spinoza va a generar su metafísica es sólo uno: la Sustancia, es decir, Dios. A partir de esto construirá una ontología, cosmovisión, antropología, ética, teoría del derecho, etc. Por eso es importante prestar atención a la génesis del concepto de Sustancia, que es el Big-Bang a partir del cual nace su universo filosófico [...] La segunda razón tal vez sea la más valiosa: En Spinoza se configura lo que Unamuno, siguiendo a Pascal, llamó «el Dios de los filósofos» y del que renegaba.¹⁷

Se remonta Gómez a Aristóteles para justificar, tal vez, en el estagirita este Dios que tanta repercusión ha tenido en la historia del pensamiento occidental. Es un Dios que va asociado a la división de todos los entes entre los que dependen de sí o de otros para ser, *ab alio* y *a se*. Gómez asegura que no podemos afirmar que Aristóteles

... admitiera la aut causalidad de Dios, pero lo que parece que fue el germen de lo que más tarde se llamaría «causa sui» es esa misma distinción... En este sentido,

¹⁵ V. Hernández Pedrero, «Naturaleza, potencia y derecho (Un modo eterno del pensar)». *Revista de Filosofía*, núm. 31, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, 2012, pp. 69-80.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ J.M. Gómez Delgado, *Spinoza y el Dios de los filósofos (I)* en *Ser y poder. Spinoza y los fundamentos del laicismo moderno*. Armando Segura (dir.). Universidad de Granada, 2009, p. 177.

sencillamente, el ser divino se concibe como aquel que es en sí mismo en tanto que su ser no depende de otro: esto es, *aseidad*, independencia, en oposición a *abalidad*.

18

Cuando llegamos a Tomás de Aquino este Motor Inmóvil aristotélico toma carácter trascendente, es el primer ente, la causa de todo el resto del movimiento del universo. Un ente divino que intervendría como causa del mundo desde otro plano existencial, desde un plano trascendente y con la propiedad de poder intervenir en el plano inmanente. Y esta «trascendencia vertical», de difícil comprensión, un problema al que dará luz Spinoza «al bajar a Dios al plano de la inmanencia, o, mejor dicho, al fundir el plano trascendente e inmanente en uno solo».¹⁹ Sin embargo, es Plotino al que Gómez da más importancia como antecedente del Dios spinoziano; Plotino y la luz que en procesión emana del Uno como principio lumínico que recogerá Marsilio Ficino en el *De Amore*, una obra que tanto habría de influir en la estética posterior.

Debemos atender a lo cercana que resulta la teoría de la emanación respecto al necesitarismo lógico-ontológico que hallamos en la metafísica spinoziana. Ya en Plotino se hallaba esa disyunción a la que todo neoplatonismo tuvo que hacer frente en el s. III: o bien aceptar que todo proviene de Dios (con lo cual el creador y lo creado tendrán que tener algún tipo de implicación recíproca o identificarse), o bien que todo proviene, por obra de la mano de Dios *ex nihilo*. La resolución de Plotino de adoptar la primera postura va a marcar la dirección de una enorme parte la filosofía occidental, dando lugar a la máxima de *ex nihilo nihil fit*.²⁰

Nada procede de la nada dará lugar a otras perspectivas, aunque ello no signifique clausurar de forma definitiva la polémica, que nos hará bordear la filosofía para entrar en otros territorios reservados al lenguaje teológico. Esta afirmación, nada procede del no-ser, nos viene de lejos, como herencia de los presocráticos Parménides o Meliso de Samos, pasando por Aristóteles.

¹⁸ Ibid., pp. 177-178.

¹⁹ Ibid.

²⁰ p. 179.

2.2.El Dios inmanente como respuesta

En el ámbito judío la excomunión no solo tenía graves consecuencias en la vida cotidiana sino que dejaba sin suelo espiritual a quien era condenado, se le limitaba la relación con los demás y se le clausuraban las puertas más allá de esta vida. Quien era castigado con la excomunión era arrojado a una desorientación de la que solo pensadores como Spinoza pueden sobrevivir. Y lo hizo trazándose un plan de trabajo que fue capaz de dar sentido a su vida sin recurrir a los funcionarios religiosos que lo habían arrojado a un exilio que iba más allá de este mundo. Ante ello responde con una filosofía apuntalada con tal solidez, que los argumentos que la sostienen no son fácilmente desmontables, sin antes caer en la seducción de su pensamiento. Tras la excomunión, Spinoza tomó fuerzas para demostrar que Dios no era propiedad de la comunidad judía, sino que todo hombre podía acceder a él. Sitúa su Dios fuera de la trascendencia de los cristianos y de los judíos, su Dios no es un Dios militante que se manifiesta a través de complicadas liturgias, es un Dios al que se puede acceder por vía mental, sin intermediarios ni rituales complejos de dudosa efectividad.

La manera en que se nos presenta el Dios de Spinoza toma mayor valor si tenemos en cuenta que no nace como herencia o residuo de un edificio de creencias aceptadas desde la voz de un dogma, sino como una respuesta racional que tiene como punto de arranque un acontecimiento biográfico determinante. Es un Dios leído desde la individualidad, desde la razón, como afirma Vicente Hernández Pedrero, porque

... sus conclusiones no son fruto de ningún mandato externo enfrentado a lo fenoménico y material, sino producto de la propia experiencia inmanente de los cuerpos [...] porque éste viene ligado a una mente y, en conjunto, se conecta con otros cuerpos y otras mentes». ²¹

²¹ V. Hernández Pedrero, «Naturaleza, potencia y derecho (Un modo eterno del pensar)». *Revista de Filosofía*, núm. 31, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, 2012, pp. 69-80.

Y fruto de esta interacción surge una ética individual que es posible que cristalice históricamente en el resto de los individuos como resultado de un proceso natural.

Ciertamente, el ser que somos en la finitud se explica por lo infinito y eterno de una naturaleza o sustancia de la que formamos parte como modos. Pero es el ser finito, con una potencia y capacidad de conocimiento siempre limitada a los recursos de la existencia, el objetivo último de la *Ética de Spinoza*.²²

En estas líneas queda recogida una hermenéutica que sitúa al hombre como ser limitado por su finitud y su potencia, que para subsistir no necesita verse traducida a una trascendencia o esclavizada a dar una explicación sobre la esencia de Dios. La cuestión quedaría resuelta en este mundo, y los objetivos éticos y vitales que el hombre pueda alcanzar se ven de sobra satisfechos en la estancia del nuestro cuerpo en esta vida, y en nuestra capacidad de lanzarnos hacia un «futuro virtual» que es posible esbozar desde el presente. El Dios de Spinoza es un Dios nuevo e impersonal, alejado de cualquier antropomorfismo, como lo expresa en el escolio de la Proposición 15 de la Parte Primera: «Los hay que representan a Dios como un hombre: compuesto de cuerpo y alma y sometido a pasiones; pero ya consta, por las anteriores demostraciones cuán lejos vagan éstos de un verdadero conocimiento de Dios». Nuestro filósofo no necesita un Dios armado de dogmas, hermético al diálogo; su idea de Dios late en todos los hombres y cada hombre puede leerlo en el libro de sus actos, en el reflejo de su propia mente, en el rincón más alejado de la naturaleza. En la razón se manifiesta el destello de la presencia de Dios como inspirador nada misterioso de las ideas adecuadas, como si fuera el diapasón que da el tono armonioso a la vida del sabio.

Por otro lado, después de leer la proposición 18 de la I Parte de la *Ética*, parece que poco o nada queda por decir en relación al concepto de Dios en la obra de Spinoza. «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas» (E, I-18). Desde esta afirmación, parece que el resto se construye en base a lo dicho sin dejar ninguna grieta por donde pueda colarse algún soplo de aire. O puede que esta proposición sea la estación

²² V. Hernández Pedrero, *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, 2012, p. 98.

desde donde partir para buscar otros argumentos que avalen a su vez otros enfoques de la cuestión. El Dios creador trascendente parece caerse de forma definitiva, cuya presencia no resulta necesaria para que los hombres puedan construir una ética que, hasta cierto grado, es consustancial con la propia naturaleza humana. El hombre no necesita una trascendencia divina, que apenas entiende, para optar por caminos que lleven a la felicidad o a la imperturbabilidad de ánimo, a madurar modos de vida que no sean destructores de la vida humana. Tras esta afirmación, extendida al resto de la obra, apenas queda margen para la maniobra, aunque si nos amparamos en otras menciones sobre Dios en diversos momentos, pueden abrirse renovadas lecturas desde esta doble hermenéutica con la que podemos mirar el proyecto spinoziano, cuando el sabio se abre paso para acceder al tercer género de conocimiento, en el que me pararé más adelante con más detalle. Una de las vías se da por satisfecha a través de una interpretación que viene de la mano del materialismo, y otra que abre la puerta a la mística y a la espiritualidad. Este último sendero no tiene acceso filosófico y la fe la contempla Spinoza con mucha cautela, como un espacio por definir «... y cuáles son sus fundamentos y separar, al mismo tiempo, la fe de la filosofía, que es el objetivo principal de toda esta obra», dice Spinoza en el capítulo XIV de su *Tratado teológico-político*. En otro punto se sitúa ahora el eje del debate filosófico cuando, bajo el epígrafe *Ernst Tugendhat: Antropología, no metafísica*, Hernández Pedrero nos apunta en su obra *Ética de la inmanencia* que el autor de origen checo plantea la raíz antropológica de una mística ajena a toda trascendencia, como cualidad inmanente del hombre, o como un saber qué hacer con la vida mientras dura, un saber que no ve necesario sustentarse en un Dios revelado ni en la inercia de la tradición.

2.3. Religiosidad y ateísmo spinozista

Como asegura el investigador de la obra de Spinoza, Carl Gebhardt, están bien claras las dos vías de acceso si nos referimos a un Dios que se revela desde la trascendencia o se trata de un Dios inmanente. El Dios de Spinoza se da a conocer a través de las ideas adecuadas de la razón y por medio del entendimiento:

La religión de la trascendencia exige la revelación. El Dios trascendente solo puede comunicar su existencia y su voluntad a los hombres, ya sea transmitiendo la prueba de su religión a sus profetas, ya sea inspirando a sus apóstoles la voluntad de su plan de salvación. Y concluye: El Dios inmanente solo se entrega a la visión interior, a la intuición. Si la revelación es la manifestación del Dios trascendente, la intuición es la manifestación del Dios inmanente.²³

Sin embargo, es común referirse a Spinoza en algunos ámbitos como el eterno ateo, como el inspirador de ciertos ateísmos, el dinamizador que justifica la mirada desconfiada hacia términos teológicos y filosóficos, que han viajado a velocidad de crucero a lo largo de la historia del pensamiento sin apenas alterar su sentido.

Ningún filósofo fue más digno, pero tampoco ninguno fue más injuriado y odiado. Para comprender el motivo no basta con tener presente la gran tesis teórica del spinozismo: una sola sustancia que consta de una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*, las ‘criaturas’ siendo sólo modos de estos atributos o modificaciones de esta sustancia. No basta con mostrar cómo el panteísmo y el ateísmo se combinan en esta tesis negando la existencia de un Dios moral, creador y trascendente; es necesario más bien comenzar con las tesis prácticas que hicieron del spinozismo piedra de escándalo.²⁴

Unas tesis que sitúan, según Deleuze, bajo sospecha y critican la «conciencia», los «valores» en diferentes terrenos de la vida y las llamadas «pasiones tristes», tres pilares

²³ C. Gebhardt, *Spinoza*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2007, p. 128.

²⁴ G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 27.

que califica Deleuze como afinidades y coincidentes con Nietzsche. Pierre-François Moreau, por su parte, afirma que el ateísmo spinoziano está por ver:

El ateísmo es un tema poco tratado por sí mismo en los análisis serios del sistema spinozista. En cambio, se le ve aparecer en las discusiones que irritan a quienes se entregan al análisis estructural. Tales discusiones parecen configurar el tipo mismo de los discursos ideológicos: se les reprocha inmediatamente que traen al estudio de una filosofía una controversia que le es exterior, o que sustituyen el rigor de un sistema por especulaciones en torno a términos generales que se prestan a todas las interpretaciones, es decir, a un diálogo de sordos.²⁵

Moreau incluye en sus afirmaciones a las diversas discusiones que asocian a Spinoza con la mística, por una especie de grima o urticaria a no dejar entrar el aire a otras lecturas del autor de la *Ética*. Como si el pensamiento de Spinoza invitara al hermetismo y a la parálisis en relación a su lectura hermenéutica.

En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la «vida»; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos estos valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. La vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, del pecado y la redención. Lo que la envenena es el odio, comprendiendo también en él el odio vuelto contra sí mismo, la culpabilidad [...] Lleva tan lejos su análisis que hasta en la *esperanza* y en la *seguridad* encuentra ese poco de tristeza que basta para hacer de ellas sentimientos de esclavo.²⁶

Porque solo los esclavos esperan el reconocimiento, la recompensa y el aplauso, algo que Spinoza descarta en el hombre que pone los ojos en la libertad, en quien busca sumar potencia y no dejarse rendir ante la tristeza, que pone sordina o freno a las acciones. El vitalismo es inherente a este modo de pensar spinoziano. La esperanza es proyectarse en un futuro incierto, estéril, que debilita el presente y todo el potencial que en él habita.

²⁵ P.F., Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, A. Machado Libros, Madrid, 2014, p. 73.

²⁶ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 37.

¿Cuál es, en el fondo, el contenido de estas acusaciones dirigidas contra Spinoza? En general, dichas acusaciones pueden reconducirse, en primer lugar, a los ataques contra la teoría de la sustancia tal como la encontramos en la Primera Parte de la *Ética*, y a la constatación de que esta teoría de la sustancia no deja mucho espacio al Dios de la Revelación, a continuación, a los ataques contra la teoría del bien y el mal y contra el fundamento de la moral que se desarrollan en las Partes cuarta y quinta de la *Ética*; más generalmente, pueden reconducirse a los ataques contra el conjunto de textos sobre la religión y sobre la Escritura santa que hallamos en el TTP». ²⁷

Lo que hizo el TTP fue disparar con mayor intensidad las acusaciones y sospechas que se cernían sobre Spinoza como paradigma del ateísmo de su tiempo. Este ateísmo que le viene del exterior es necesario contrastarlo desde dentro, desde las obras que los ojos de su época vieron teñidas de un ateísmo total. De cualquier manera, resulta hasta cierto punto contradictorio que Spinoza para referirse al universo, para buscar un pilar donde apoyar su pensamiento, haya elegido a Dios, un Dios sin argumentos teológicos. «Esto depende —asegura Jonathan Bennett— de lo que quiera decir Spinoza con “Dios”. ¿Es él un teísta genuino o más bien un ateo tímido o quizás irónico?». ²⁸

La razón principal que tiene Spinoza para que le agrade «Dios» como un nombre para la totalidad del mundo natural, es que el mundo se adecua más que cualquiera otra cosa a la explicitación tradicional, judeocristiana, de Dios. Si Dios ha de ser infinito, eterno, sin que sobre Él actúe ninguna cosa, la fuente última de la explicación de todo y no susceptible a crítica mediante ningún patrón válido, entonces Dios debe ser la Naturaleza como una totalidad; o al menos eso piensa Spinoza. ²⁹

Un teísta, por su parte, afirmaríala existencia de un Dios personal y providente, ideas que rechaza Spinoza. Este es propiamente un panteísta, que para los teístas es en realidad un ateo, pues el panteísta rechaza un Dios personal, el Dios teísta:

²⁷ P.F., Moreau, *op. cit.*, p. 75.

²⁸ J. Bennett, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 37.

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

Concluyo que la posición de Spinoza es una especie de teísmo más bien que de ateísmo. Sin duda, Santayana tiene razón cuando dice, en su maravilloso ensayo sobre el aspecto religioso de Spinoza, que comparado con «algunos otros maestros de la vida espiritual [Spinoza] fue más positivo por temperamento y menos específicamente religioso». Pero Spinoza aceptó el panteísmo como una especie de religión y, aparentemente, no se consideró a sí mismo ateo.³⁰

Algunos autores ven en Spinoza a un hombre ebrio de Dios, un materialista o un panteísta, y su *Ética*, por estar dividida también en cinco partes, la consideran una réplica enfrentada a la Torá y a sus cinco libros, como la anti-Biblia de la que habla Deleuze en referencia a la obra. Pero, ¿por qué Dios?

Spinoza tuvo otras razones por las que usar a Dios le venía bien, porque «la Naturaleza era un objeto adecuado de referencia, de admiración y amor humilde», que eran cualidades que estaban asociadas a Dios. «Sorprende —dice Jonathan Bennett— esa combinación suya de fuertes preocupaciones religiosas con su gran penetración, su ánimo y su imperturbable honestidad de sangre fría en sus tesis acerca de Dios».³¹

³⁰ Ibid., p. 40.

³¹ Ibid.

2.4.El proyecto de Spinoza

El proyecto de Spinoza tiene como objetivo conseguir la felicidad y esta intención queda claramente delineada al comienzo de la Parte II de la *Ética*, y que « puede llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma (mens) humana y de su suprema felicidad». La búsqueda spinozista está encaminada a la ataraxia estoica, a la imperturbabilidad de ánimo, a la consecución de la serenidad mental por medio de una moral racional. Este objetivo es el que demanda el hombre sabio que desea vivir sin ser perturbado por el cambiante y agitado mundo exterior. En Spinoza la felicidad no está condicionada por las circunstancias que rodean al hombre en su vida cotidiana, sabe que es inútil depender de lo externo para alcanzar esa serenidad. Sabe que la felicidad no se encuentra fuera, sino en el interior de cada hombre, en la sentencia socrática de «conócete a ti mismo», que atraviesa la historia de la filosofía desde san Agustín, pasando por Petrarca hasta llegar a Schopenhauer, por mencionar solo algunos de los pensadores que han tenido como objetivo el conocimiento de la naturaleza del hombre. Spinoza se propone conseguir un mayor control mental sobre los vaivenes anímicos y no ceder ante la esclavitud que imponen las pasiones. Diseña un método que, como también apunta Epicteto en su filosofía, va dirigido a vigilarse a sí mismo como a un enemigo, en una alerta mental que busca el alejamiento de la agitación mental, y no sucumbir bajo las ideas inadecuadas de una mente desbocada, esclava del deseo y de otras alteraciones. Sabe que lo externo como las relaciones con los demás, los percances imprevistos, no se pueden someter a control, y por eso establece este análisis del comportamiento humano como salida para sortear las ideas inadecuadas, desde una ética regida por la razón, más que por pautas que sean externas a la reflexión intelectual. Intuye que la semilla de la ética convive con la razón y con la naturaleza; y en esa especie de introspección son analizados los pensamientos que nos perturban y los que nos hacen infelices; en la observación minuciosa de nuestro parloteo interior y en la detección de las ideas inadecuadas, se cumple un primer paso para ser combatidas por ideas adecuadas, que funcionan como el antídoto en una especie de ética natural. Una vez escaneado el flujo de pensamientos, la razón debe discernir y filtrar por el tamiz racional la rentabilidad de nuestros pensamientos, de nuestras ideas, para elegir, cuando surjan, cuáles se ajustan a las pautas éticas que propone. Spinoza

asegura que si conocemos las pasiones hemos dado un gran paso para dominarlas y convertirlas en ideas adecuadas provenientes de Dios. Y en esta dirección, Spinoza, en un momento determinado de su existencia, se plantea si debe seguir una vida al servicio de los placeres, del halago o, por el contrario, debe inclinarse hacia el solitario retiro del intelectual, en busca de su propia verdad, en un entorno aislado y en una vida escondida, con el fin de preservar su libertad de pensamiento. La elección de Spinoza es la búsqueda de la felicidad, cuya felicidad no sólo la desea para sí mismo, sino que el filósofo traza las líneas maestras para que otros hombres accedan también a la misma meta. Es una elección guiada por la razón, el pensador decide con toda libertad el punto de partida, la atalaya desde dónde desea filosofar. Spinoza elige a la razón como compañera inseparable, prescindiendo de todo análisis imaginativo, siempre turbio y engañoso, y que solo conduce a la confusión y a la infelicidad.

El estoico Epicteto figuraba en la biblioteca de Spinoza; Epicteto, proclamaba que libre es aquel que vive como quiere, lejos de las fantasías y de las ideas perturbadoras que desplazan al sabio de su camino hacia la *ataraxia*, porque el hombre es elección (*prohairesis*)³². Para ilustrar lo dicho extraigo el siguiente fragmento de *Las Pláticas* de Epicteto (Pláticas, III,1, 40-43):

Que no eres carne, ni vello, sino elección: si ésta conservas hermosa, entonces serás hermoso. Y de momento no me atrevo a decirte que seas feo; pareces, en efecto, querer escuchar cualquier cosa antes que esto. Más mira lo que dice Sócrates al más hermoso de todos y lozanísimo Alcibíades: «Esfuézate, pues, en ser hermoso». ¿Qué le dice? «¿Arréglate el cabello y depílate las piernas?» Qué va, sino: «elige adecuadamente, extirpa los viles pareceres».

Y en busca de la sabiduría liberadora, el filósofo se pone en la tarea como indican sus palabras:

Después que la experiencia me enseñó que todos los acontecimientos ordinarios de la vida común son vanos y fútiles; que todo aquello que para mí era causa u objeto

³² S. Mas Torres, *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*, UNED Ediciones, Madrid, 2003, p. 275 y ss.

de temor, no tenía en sí nada de malo ni de bueno, sino en cuanto mi ánimo se dejaba conmovir: decidí finalmente buscar si existía algún bien verdadero y capaz de comunicarse a nosotros, un bien que fuera capaz de saciar por sí solo el alma, abandonados todos los bienes; en definitiva, algo que una vez encontrado y poseído me permitiera gozar de una continua y suprema alegría.³³

Estas palabras constituyen, de la misma manera, una declaración de intenciones, la guía de este spinozista que pone en el horizonte los objetivos a conseguir:

La paz, la tranquilidad y la serenidad –según nos comunican de forma unánime sus contemporáneos- fueron la clave de toda la existencia de Spinoza. El sello mismo que eligió para sus cartas es muy significativo: una rosa que encima lleva la inscripción caute, al igual que el sentido de su filosofía: el puro comprender, distanciado, despojado de toda turbación y de toda pasión.³⁴

La elección es lo que define al hombre, la elección como consecuencia de la voluntad, cuya voluntad no va referida a la voluntad spinozista, que él presenta con otra perspectiva en la Proposición XLVIII de la Parte II de la Ética:

No hay en el alma voluntad alguna absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito.

La sabia elección es la que figura en primer término cuando nos decidimos por fines que dependen de nosotros, y no por otros que se nos esfuman entre los dedos porque no dependen de nosotros mismos, sino de decisiones ajenas como la fama y los honores.

³³ A. Domínguez, *Spinoza*, Ediciones del Orto. Madrid, 1995.

³⁴ G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 200, p. 354.

3. Religión y conocimiento

3.1. Los tres géneros de conocimiento

En el bucle continuo y paralelo que constituyen el cuerpo y la mente, Spinoza se desmarca de Descartes y del resto de la tradición dualista, para decirnos que cualquier idea posee necesariamente un correlato corpóreo, de la misma forma que a cualquier acción corporal le corresponde una idea correlativa. Spinoza habla de ideas adecuadas e ideas no adecuadas en los tres géneros de conocimiento que distingue. El primer género de conocimiento tiene un carácter más empírico y sensorial, con imágenes que aún se desplazan en la confusión. Este tipo de conocimiento básico se aleja todavía de ser un conocimiento adecuado de las cosas en comparación con los siguientes grados, aunque es de gran importancia como paso previo a pesar de que en esta esfera de conocimiento no se está en disposición todavía de relacionar, de establecer nexos y causas para elegir entre las ideas y las acciones, aquéllas que nos resulten de una mayor rentabilidad. «A este conocimiento inferior, o conocimiento de primer género, va ligada la formación de las falsas ideas generales, que han sido motivo de tantos errores y de tantas discusiones estériles».³⁵ A través de él es como tenemos conocimiento de nuestro tránsito desde el nacimiento hasta la muerte y de la duración de nuestro cuerpo, situados siempre desde una situación engañosa y poco fiable. El segundo género de conocimiento, que Spinoza denomina *ratio*, es ya un conocimiento que se abre a disciplinas como las matemáticas, la física y la geometría. Sin que ello signifique que este conocimiento se cierre a otros saberes y pueda asumirse desde él «las notas esenciales de lo divino» *sub specie aeternitatis*. Todo hombre tiene abierto el acceso a este tipo de conocimiento, a ideas adecuadas. Aquí se produce un salto con respecto al primer género, atrás quedan «las formas fenoménicas pasajeras», porque la razón ya es capaz de relacionar, de administrar y sopesar aquellas ideas adecuadas cuyos resultados serán también adecuados desde la claridad del raciocinio. La ciencia intuitiva constituye el tercer género de conocimiento y está relacionado con el conocimiento adecuado para hacernos con la idea de Dios. Es la máxima nitidez, la aprehensión de la idea de Dios a través de un intuitivo viaje hacia la clara interpretación de las cosas, impregnado, solo en las formas, de cierto aroma místico

³⁵ Alain, *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2008, p. 53.

porque «la mente humana posee un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios». «La felicidad consiste en el amor a Dios, el cual nace del tercer género de conocimiento», dice Spinoza en la demostración de la Proposición 42 de la parte V, para dejar abierto un camino interpretativo que ha puesto a Spinoza como figura representante del ateísmo, como materialista que niega toda trascendencia, o como exponente de un Dios que se deja intuir desde la razón. Nos dice Spinoza en la Proposición 41 de la V Parte:

Aunque no supiéramos que nuestra mente es eterna, consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad.

Y en el escolio de la misma proposición se extiende para indicarnos que muchos confunden la piedad y la religión como cargas que tenemos que sobrellevar en esta vida, como un suplicio y un debilitamiento de nuestras potencias enfocadas hacia la esperanza y el miedo. «En cuanto al conocimiento de tercer género, que es el conocimiento intuitivo de la esencia de cada cosa particular, es por definición perfecto y completo, pues es inmediato, es decir, no depende de nada y no puede, por lo tanto, carecer de nada».³⁶

Spinoza en este tercer género de conocimiento, más que dirigirnos hacia el gesto de creer en Dios, parece que nos encamina hacia algo que sugiere Rudolf Otto al interpretar este paso hacia la idea de Dios como «un caer en la cuenta». Se vale el autor de *Lo Santo* de un fragmento de *La República* platónica para referirse a la «aceptación ingenua y pronta» de Dios (con el riesgo de hablar de un pre-Dios todavía pagano). Éste es el pasaje en el que Sócrates al final del libro II, dice: «Pues Dios es sencillo, es veraz en palabras y hechos; no se transforma ni engaña a nadie». La respuesta de Adeimantos: «Ahora que lo dices se me hace enteramente claro».³⁷ Más que hilvanar un discurso de «alta racionalización y moralización», que diría Otto, en este tercer género de conocimiento se vislumbra la certeza de un Dios que, como apunta la pensadora judía y alumna de Husserl, Edith Stein, una vez descubierto convierte al hombre en un ser confiado y alegre al saberse sostenido por la divinidad. Aunque, tal como afirma Hernández Pedrero, quizá

³⁶ Alain, *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2008, p. 56.

³⁷ R. Otto, *Lo santo. Lo irracional y lo racional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p.175.

sea «la redacción bastante breve» del tercer género de conocimiento lo que «haya podido propiciar una interpretación entre mística y contemplativa de esta forma de conocimiento que Spinoza sitúa más allá de la razón», cuya interpretación en este sentido pondría en entredicho «gravemente todo el desarrollo de la Ética» y despertaría muchas contradicciones internas en la obra.

3.2.El tercer género de conocimiento

El acceso a este Dios que pone Spinoza como piedra angular de su sistema, tendría lugar a través del tercer género de conocimiento por ser el máximo nivel de la intuición, el receptor de las ideas adecuadas y, al mismo tiempo, el emisor que daría garantía a las acciones adecuadas. Representa el modo de conocimiento más alto, donde la mente alcanzaría el más elevado grado, es la llave que abre las puertas a las supremas verdades. Es la apertura, el saberse el hombre causa y efecto, el sentirse unido a un Dios no trascendente en el esfuerzo por alcanzar la máxima cota de conocimiento y de alegría, al saberse inmerso en la naturaleza de Dios. Después del segundo género de conocimiento como paso previo, ya que no es posible pasar del primer género a este grado supremo, esta ciencia intuitiva sería la meta a conseguir.

Se trata de un modo de conocimiento que no ha sido puesto en claro de una manera sistemática, de una forma que no se disuelva cuando estemos a punto de hacernos con su concepto, con lo que se nos quiere decir sobre el tercer género de conocimiento.

«Porque, aunque se admita que desde la pr. 21 hasta el final de la V parte de la *Ética* Espinosa opera desde el nivel de este tercer género, ello no impide seguir afirmando que esas veintiuna proposiciones últimas, más que explicar la naturaleza de este modo de conocimiento, nos enfrentan con su necesidad y con sus ventajas en orden a la consecución del ideal de la felicidad».³⁸

Sin embargo, se le atribuyen ciertos rasgos característicos a este género de conocimiento como es el hacerse con una idea inmediata de las cosas, un conocimiento que tendrá el sello de la certeza, con una mayor aprehensión de las esencias singulares. «Este género de conocimiento procede desde la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas». (E, II, pr. 40, schl. II). Pero cómo saber que lo que se transmite a la razón son ideas adecuadas, que no son espejismos urdidos por alguna pasión disfrazada, cómo filtrarlas para que sean

³⁸ S. Rabade Romeo, *Espinoza: razón y felicidad*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 1995, p. 50.

reconocidas como dictados inspirados por Dios, y de qué Dios estamos hablando. ¿Es el Dios que habló por los profetas? ¿Qué perfil debe acompañar a quien se tiene por profeta? ¿Es el profeta un individuo poseído por este conocimiento privilegiado? Para Moreau, el profeta no debe afanarse en demostrar nada sino que afirma lo que transmite, y es considerado portavoz directo de la divinidad, sin que para ello tenga que realizar un discurso racional para poner en claro lo que pretende comunicar.

Para Spinoza, el profeta es un hombre piadoso —es decir, un hombre aplicado a la justicia y a la caridad— cuya imaginación es particularmente vivaz. El análisis spinozista va a fundarse aquí, por tanto, en la distinción entre entendimiento e imaginación. Dicho análisis, así, supone una antropología según la cual existen dos tipos de hombre: el hombre de entendimiento (el que recurre a la luz natural, a la razón) y el hombre de imaginación, el cual se indigna ante situaciones de injusticia y llama a los hombres a una mayor justicia y caridad. Se podría decir que esta es una interpretación laica de la figura del profeta, pero en la que no hay hostilidad.³⁹

No es el profeta un ejemplo de verdad científica o filosófica, de argumentos convincentes desde la luz natural, aunque ya iremos avanzando en próximos capítulos sobre qué entiende Spinoza por luz natural. Por otro lado, es quizás este tercer género de conocimiento una de las brechas por la que pueda colarse diversos enfoques, al ser esta modalidad de pensar un ideal muy difícil de alcanzar, y porque no termina de saberse si este género de conocimiento es un estado permanente o es solo un chispazo pasajero, un grado de entendimiento supremo que actuaría episódicamente.

Resulta en apariencia paradójico —comenta Rabade Romeo— que se nos diga que hemos conocido pocas cosas con este género de conocimiento y que, no obstante, es el que debemos usar máximamente. Esa aparente paradoja se resuelve si, recordando las palabras finales de la *Ética*, insistimos en que estamos frente a un nivel de conocimiento difícil de alcanzar, pero ante el que no se ha de regatear esfuerzo alguno, por cuanto en él consiste el esfuerzo y virtud suprema de la mente y de él se deriva también su tranquilidad suprema.⁴⁰

³⁹ P.F., Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, A. Machado Libros, Madrid, 2014, p. 162.

⁴⁰ S. Rabade Romeo, *Espinosa: razón y felicidad*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 50.

Sería un estado donde las pasiones dejarían de llevar la voz cantante porque conoceríamos sus causas y, por tanto, sabríamos cuál es el antídoto que nos pondría a salvo de las nebulosas a que nos someten las ideas no adecuadas, cuyo origen nunca sería el Dios spinozista. «El supremo esfuerzo (*conatus*) y la suprema virtud de la mente consiste en conocer las cosas con el tercer género de conocimiento». (E, V, pr. 25). Y este *conatus* de la mente daría como resultado un conocimiento inmediato, como primera característica; además de no ser un conocimiento que sea posible alcanzar al margen de Dios, y con un esfuerzo que estaría al alcance de unos pocos a pesar que: «De este tercer género de conocimiento surge la mayor tranquilidad de la mente que puede darse». (L.C., pr. 27). Spinoza nos dice, asimismo, en el escolio de la proposición 20, de la Parte V de la *Ética*, que el fundamento de este tercer género de conocimiento «es el conocimiento mismo de Dios».

Así, pues, en la vida es útil, ante todo, perfeccionar cuanto podemos el entendimiento o razón, y en esto solo consiste nuestra suprema felicidad o beatitud; pues la beatitud no es otra cosa que la misma tranquilidad del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios. Ahora bien, perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que entender a Dios y los atributos y acciones de Dios que se siguen de la necesidad de su naturaleza. De ahí que el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo por el que intenta moderar todos los demás, es aquel que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia. (E, IV, apéndice, cap. 4).

Y, desde este concebirse a sí mismo, entrar en diálogo con ese Dios inmanente. En el corolario de la Proposición 32, de la V parte de la *Ética*, Spinoza dice: «Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el amor intelectual de Dios. Pues de este género de conocimiento nace [...] una alegría acompañada de la idea de Dios como causa, esto es, un amor de Dios, no en cuanto que le imaginamos como presente, sino en cuanto que entendemos que Dios es eterno. Y esto es lo que yo llamo amor intelectual de Dios».

3.3. La religión según Spinoza

Si la biografía de cualquier pensador es de vital importancia al aproximarnos a su obra, en el caso de Spinoza esta trascendencia es aún mayor porque, como dice Atilano Domínguez en su monografía dedicada a nuestro filósofo, «Quien lea el texto completo (se refiere a la *Ética*), no podrá menos de adivinar en él dos dimensiones: la doctrinal y la personal, la teórica y la biográfica. Se diría que Spinoza nos explica aquí por qué decidió cambiar de rumbo a su vida y emprender un nuevo proyecto (*novum institutum*)».⁴¹

El pensamiento filosófico de Spinoza apenas deja espacio para la religión por entender que se mueve en el primer género de conocimiento donde la imaginación aparece todavía como un velo ante la razón. Lo que pregonan y captamos en los relatos de los profetas son imágenes de una fuerte viveza, pero en ningún caso son fruto del intelecto. Spinoza relaciona a la religión con la obediencia en contraste con la filosofía que se afana en buscar la verdad; la religión es un instrumento de dominación en manos del poder, y su eficacia viene marcada por el miedo y el sometimiento del individuo, por la superstición y los ritos. Y cuando habla de quienes practican alguna religión, realiza una nivelación de todos los creyentes, porque viven el fenómeno religioso de la misma manera. Sin embargo, el misterio o el problema de Dios, algunos estudiosos lo ven con buenos ojos por ser un vehículo para el diálogo interreligioso y, por tanto, un buen camino para el entendimiento entre los hombres. Nadie discute el Dios de las religiones del libro, sino el nombre de los profetas. El tema no se puede abordar desde la posición del dogmático, que no pregunta porque todo lo sabe, y conviene aplicar el lema spinozista de la cautela, por ser un tema en el que hay que hilar fino y no perder de vista que cada cual se escora hacia sus intereses. Spinoza toma ante Jesucristo la siguiente postura, que no es una posición rígida, sino que se abre a la escucha:

No coloca a Jesucristo en el mismo plano que los profetas que han dictado leyes en nombre de Dios para obediencia de los hombres. Debemos [...] pensar que Cristo

⁴¹ A. Domínguez, *Spinoza*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995, p. 20.

entendió las cosas de un modo verdadero y adecuado, porque él no fue un profeta, sino más bien la misma boca de Dios. Añade a continuación nuestro filósofo: «Del hecho que Dios se haya revelado a Cristo y a su mente de una forma directa, y no como los profetas a través de palabras e imágenes, hemos de concluir con toda certeza que Cristo entendió la revelación según verdad, esto es, poseyó inteligencia de ella.⁴²

Y admite Spinoza en una carta otras afirmaciones que dan que pensar, al decir que en algunos hombres Dios podría conceder «una idea tan clara de sí que les hiciese olvidar el mundo por amor y amar a los demás como a sí mismos».⁴³ Por otra parte, Francisco Javier Espinosa cuando habla de la «Salvación en la religión supersticiosa» en contraste con el contento de sí y la alegría de ánimo del sabio, nos dice que quien sucumbe a la superstición es invadido por el desasosiego, el ánimo cambiante, la tristeza, el odio y la impotencia ante las adversidades. Quienes caen en esta trampa andan en el primer género de conocimiento. Todavía no hay un conocimiento de las causas y vaga en un sinsentido, en una «teología antropomórfica» que bloquea cualquier modo de crecimiento.

En la medida que estos hombres dependen de la fortuna, es decir, viven de las ideas imaginativas en el reino de la duda, su existencia fluctúa entre el miedo y la esperanza. Y pues no saben, por tanto, a qué atenerse con respecto a las cosas, creen fácilmente lo que esperan y difícilmente lo que temen.⁴⁴

Y con este carácter temeroso el hombre va plantando las semillas de la superstición «y si presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de una señal de los dioses». El hombre que se ve afectado por este elemental conocimiento da muestras de intransigencia porque quiere que todos vivan como él, y traslada la idea de Dios a la más pura semejanza humana, adapta la divinidad al mundo. Fabrica un Dios a la medida y «quien no participa de sus ideas está contra Dios». La religión que se rige por las supersticiones —donde algunos estudiosos como Mircea Eliade, ven un rastro

⁴² G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo II, Ed. Herder, Barcelona, 2009, p. 377.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ F. J. Espinosa Antón, “La naturaleza y la potencia de la felicidad”, La Laguna. *Revista de Filosofía*, núm. 31, Universidad de La Laguna, 2012, pp. 81-94.

degradado de lo sagrado— «consiste en rezar a Dios para que dé todas las cosas materiales que se desean, fluctuar entre la esperanza y el miedo llenando la mente de supersticiones, limitar los impulsos pasionales por el miedo a Dios y seguir dócilmente a los rectores de la religión persiguiendo a todos los que no piensan como ellos». ⁴⁵ Por otro lado, la verdadera religión se encamina a amar a Dios. El amor no viene condicionado por el miedo al castigo, ya que el amor y la confianza absoluta en Dios significa no caer en las garras del miedo. Amar a Dios no significa estar a la espera de que nos colme con bienes materiales. Amar a los hombres es para Spinoza como amar a Dios, y es uno de los pilares de su pensamiento y la vía natural que tenemos a mano para sintonizar con él.

Por tanto —nos dice Francisco Javier Espinosa— la verdadera religión consiste en un vivir moral. Para salvarse, no se trata de creer un conjunto de dogmas o practicar unos ritos, sino de vivir de una manera determinada. En todo caso se necesita tener unos pensamientos acerca de la moralidad, pero no unas verdades teóricas sobre Dios o el mundo. Spinoza habla de 7 dogmas necesarios, pero también dice que cada cual los puede interpretar a su manera. ⁴⁶

Dios, en Spinoza, es la naturaleza naturante y la naturaleza naturada, es la plenitud del ser. Gebhardt rebaja la trascendencia a la categoría de mito, que puede correr el riesgo de verse degradado con el paso del tiempo.

El mito de la trascendencia está en constante peligro de volverse antropomorfo, porque es antropocéntrico, porque coloca al hombre en el centro del universo. El mito de Spinoza es teocéntrico: Dios es Todo [...] Para el spinocismo Dios es la Naturaleza y el fenómeno de la humanidad es uno entre los infinitos que proceden necesariamente de la naturaleza de Dios. ⁴⁷

La creencia en un Dios trascendente trae consigo una ética trascendente que viene dictada desde lo alto, desde la divinidad, es la consecuencia de unos mandatos morales que los hombres reciben. La inmanencia, por el contrario, «se manifiesta en la moral

⁴⁵ Ibid., pp. 81-94.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Gebhardt, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 2008, pp. 132-133.

autónoma y su correspondiente concepto de la libertad inmanente», que no está a merced de preceptos acuñados por Dios como garantía de lo absoluto.

3.4. La salvación spinozista

La salvación spinozista no se plantea como una salvación que espera en otra vida, sino como una salvación que depende de sí mismo, de nuestras acciones, de nuestro control de aquellos estímulos que desencadenan pasiones negativas, que esclavizan, que restan potencia. La salvación de Spinoza no es la vida eterna, el nirvana o un paraíso donde habitan las almas de los preferidos.

El sistema de Spinoza tiene, efectivamente, un Dios, pero no un Dios providente concebido a la imagen de los seres humanos. Dios es el origen de todo de lo que existe ante nuestros sentidos y *es* todo lo que existe, una sustancia no creada y eterna con atributos infinitos. A efectos prácticos, Dios es la naturaleza y se manifiesta más claramente en los seres vivos. Esta idea queda formulada en un spinozismo que se cita con frecuencia, la expresión *Deus sive Natura*: Dios o la Naturaleza. Dios no se ha revelado a los seres humanos como se ilustra en la Biblia. No se puede rezar al Dios de Spinoza.⁴⁸

Para Spinoza no hace falta que el hombre tenga los ojos puestos en lo alto, en los cielos, en espera de una salvación que mida los méritos y los deméritos, que imponga castigos o recompensas. Este Dios spinozista vive lejos de todo esto, no dicta preceptos, porque Spinoza nos brinda una felicidad que, por otro lado, no es fácil de conseguir en este mundo de hoy, donde la individualización institucionalizada se nos hace presente en unos modos de vida que hacen muy difícil ir a la busca de la felicidad que proclama Spinoza. Porque el ruido, los horarios esclavizantes, el empacho informativo, hacen imposible digerir, hoy, la infinidad de estímulos de todo tipo que se nos ofrece desde diversos ángulos de la realidad virtual paralela, en una tecnología que no deja de hacer señas consumistas.

La única cosa que podemos temer es nuestro propio comportamiento. Cuando uno no consigue ser al menos algo amable con los demás, se castiga a sí mismo, aquí y

⁴⁸ A. Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2009, p. 252.

ahora, y se niega la oportunidad de conseguir la paz interior y la felicidad, aquí y ahora [...] Cuando se hace esto, surge un cierto tipo de felicidad y se consigue un cierto tipo de salvación. *Ahora*. La salvación de Spinoza (*salus*) se refiere a un tipo de felicidad recurrente que, de forma acumulativa, contribuye a una condición mental saludable.⁴⁹

No es la vida eterna, sino una salvación que nos es dada en este mundo, mientras el cuerpo exista. Y esta salud mental pasa por no odiar, por no envidiar o por no vivir instalado en la soberbia que, como apunta Spinoza en la Proposición 57 de la IV Parte, ama a los parásitos que alimentan este perfil perturbado y perturbador. La define de esta manera: «La soberbia es la alegría que surge de que el hombre opina de sí mismo mejor de lo justo, opinión que el hombre soberbio se esforzará, cuanto puede, en fomentar». Es una filosofía práctica y, por qué no decirlo, con cariz terapéutico.

Spinoza deja sitio para dos caminos diferentes a la salvación: uno es accesible a todos, el otro es más arduo y solo es para aquellos que posean intelectos disciplinados y educados. La ruta accesible requiere una vida virtuosa en una *civitas* virtuosa, obediente a las reglas de un Estado democrático y atento a la naturaleza de Dios, algo indirectamente, con un poco de ayuda de la sabiduría de la Biblia. La segunda ruta requiere todo lo que se necesita para la primera y, además, acceso intuitivo a la comprensión, que Spinoza valoraba por encima de todos los demás instrumentos intelectuales, y que a su vez está basado en abundantes conocimientos y reflexión continua.⁵⁰

«¿Cómo puede ser que si la salvación estuviera al abasto y al alcance sin demasiado esfuerzo, fuera desatendida casi por todos? Todo lo que es excelente es tan difícil de obtener como raro» (*Ética*, Parte V, notas a la proposición 42). No es fácil, como se ve, la propuesta de Spinoza. Según apunta Damasio, la solución que plantea Spinoza pasa por desactivar los estímulos emocionalmente dañinos, estímulos «emocionalmente competentes que puedan desencadenar emociones negativas», que se reflejarían en una cadena de ideas inadecuadas, que darán vía libre al miedo, la ira o la tristeza como restadoras de potencia para la acción positiva. El individuo se verá ante la tarea de

⁴⁹ Ibid., pp. 252-253.

⁵⁰ A. Damasio, *op. cit.*, p. 253.

ejercitarse contra estos estímulos negativos y «sustituirlos por los estímulos emocionalmente competentes que puedan desencadenar emociones positivas». Damasio asegura que Spinoza «está actuando como un inmunólogo mental que desarrolla una vacuna capaz de crear anticuerpos antipasión».⁵¹

El remedio para alcanzar los objetivos que van encaminados hacia la beatitud spinozista pasan por un estricto y disciplinado control de la corriente de pensamientos, tomando solo aquellos que son rentables para nuestra salud mental y nos hacen pasar a la acción positiva.

La solución de Spinoza se basa en el poder de la mente sobre el proceso emocional, que a su vez depende de un descubrimiento de las causas de las emociones negativas, y del conocimiento de la mecánica de la emoción. El individuo ha de ser consciente de la separación fundamental entre los estímulos emocionalmente competentes y el mecanismo desencadenante de la emoción, de modo que pueda suplir los estímulos emocionalmente competentes *razonados* capaces de producir los estados sentimentales más positivos.⁵²

Damasio cree que hoy este ascetismo es poco práctico y, sin embargo, está en la base de muchas prácticas que aparecen como respuestas para quienes buscan la paz interior, con una serie de prácticas meditativas capaces de instalar en cada uno una alarma, un dispositivo mental que funcione como una vigilancia mental constante, que detecte o vea venir aquellos estímulos desencadenantes de la perturbación mental y que son los causantes de las ideas no adecuadas. Spinoza, en otro sentido, nos remite a la Biblia, a la importancia de los textos sagrados y su utilidad, menciona a Moisés y a Jesucristo, dos referencias históricas que nos remiten a la sabiduría y, por tanto, resultan dos modelos bíblicos poseedores de conocimientos válidos que pueden guiarnos. Spinoza nos dice en su *TTP*:

Antes de proseguir quiero declarar expresamente (aunque ya lo he dicho antes) que considero que la utilidad y la necesidad de las Sagradas Escrituras o Revelación es muy grande. Porque como no podemos percibir por la luz natural de la razón que la

⁵¹ Ibid., p. 254.

⁵²A. Damasio, *op.cit*, p. 254.

obediencia simple es el camino de la salvación, y la revelación nos enseña únicamente que ello es así por la gracia especial de Dios, que nuestra razón no puede alcanzar, de ahí se sigue que la Biblia ha aportado un gran consuelo a la humanidad.⁵³

Spinoza diseña un método que nos encamina a la felicidad y, al mismo tiempo, es un método utilizable por quienes persiguen el mismo fin en la vida. Es lo que Spinoza expone en su obra, la *Ética*, donde se incluye su método de análisis. Este aspecto del pensamiento spinozista, se trata de una original propuesta desde occidente, en contraste con lo ya propuesto por las sabidurías orientales y otras disciplinas que persiguen la paz mental como fin de la sabiduría. En cuyo ámbito se le da gran importancia al control mental como método para controlar el rumbo desbocado de las pasiones, en una práctica que anhela la paz como único camino en el mundo, ante la realidad cambiante que no podemos controlar en ningún momento, por lo menos de una forma definitiva. Este rasgo terapéutico de la *Ética* de Spinoza, es considerado como una *consolatio philosophiae*, como apunta Vidal Peña: «Quizás ésta haya sido la actitud más difundida a lo largo de los siglos hacia la obra, y el motivo principal de su éxito duradero». En esta búsqueda de la felicidad, la *Ética* de Spinoza centra su esfuerzo y realiza una disección muy laboriosa que lo lleva a conclusiones, a decisiones racionales como vías para afrontar las trampas incesantes que nos pone nuestra propia mente, para ir al encuentro de las ideas adecuadas generadas por Dios. Spinoza no se queda en la descripción, en la antesala del intento, sino que diseña una serie de estrategias para una mayor comprensión de los vaivenes de ánimo, de ese movimiento pendular en el que el hombre se debate entre la tristeza, la alegría, el odio y el resto de las pasiones.

Bajo el título de *Ética* tenemos [...] una metafísica, una antropología y, acaso en menor grado, una teoría del conocimiento. Pero nos atrevemos a decir que no hay una teoría ética estrictamente tal, lo que no quiere decir [...], que no haya elementos relevantes para tal teoría.⁵⁴

Es una ética comandada por la razón, una ética de la alegría, que trata de arrinconar la tristeza por estar ésta carente de potencia para alcanzar el objetivo del sabio. En la *Ética*

⁵³ Ibid., p. 307.

⁵⁴ S. Rabade Romeo, *Espinoza: razón y felicidad*, editorial Cincel, Madrid, 1987, p. 31.

tiene gran relevancia el ámbito mental, porque es en el ámbito mental donde se establece y se dibuja el campo de batalla en el que la razón mira de frente hacia el complejo mundo de las pasiones, hijas de una inadecuada percepción de la realidad. Spinoza resalta la *animositas* y la *generositas* (la firmeza y la generosidad), como rasgos integrantes de quien pretenda hacerse con la sabiduría, y que desee desterrar de la mente lo que nuestro filósofo llama la *fluctuatio animi*. También el profesor Steven B. Smith, se pregunta, ¿qué tipo de libro es la *Ética*? Se pregunta cuál es la intención de esta obra y a qué lector va dirigido el contenido, ya que Spinoza no lo aclara en ninguna presentación. En el caso de su *Tratado teológico político*, por ejemplo, el lector sabe a qué atenerse al dejar el autor muy clara su intención: trata de separar los argumentos filosóficos de los argumentos de carácter teológico. La filosofía busca la verdad y la teología tendría la práctica moral y la obediencia a Dios como objetivos primordiales. «La finalidad de TTP no es simplemente proteger a la teología de los falsos sistemas de filosofía, sino demostrar que la libertad de filosofar puede mantenerse sin daño para la piedad, ni para la tranquilidad ni para la paz y seguridad del estado».⁵⁵ Spinoza, a juicio del profesor Smith, nos aclara cuál es la audiencia de su tratado: Parece así, por tanto, que el tratado sitúa su audiencia entre el «vulgo» o la «multitud», que viven bajo el dominio de la superstición y el prejuicio; y el verdadero filósofo que sabe ya la lección del libro y para quien su lectura sería redundante.

La *Ética* de Spinoza —afirma Gilles Deleuze— nada tiene que ver con una moral; Spinoza la concibe como una etología, o sea como una composición de velocidades y de lentitudes, de poderes de afectar y de ser afectado en este plan de inmanencia. Tal es la razón de los verdaderos gritos que Spinoza nos lanza: no sabéis de lo que sois capaces en lo bueno y en lo malo, no sabéis por anticipado lo que puede un cuerpo o un alma en tal encuentro, en tal dispositivo, en tal combinación.⁵⁶

En definitiva, que no resulta fácil comprimir el contenido de la *Ética*, porque es como quien levanta la vista en medio de un inmenso océano de conceptos y reflexiones

⁵⁵ S. S., Smith, *Spinoza y el libro de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 40.

⁵⁶ G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets Editores, Barcelona, 2009, p. 152.

atrayerentes en su conjunto, con la intención de encontrar ese *conatus* ligado a la alegría, y la potencia de acción que busca el contento y evita la tristeza.

3.5. Las pasiones y la salvación

En el prefacio de la Parte III de la *Ética*, Spinoza libera a la naturaleza humana de toda responsabilidad individual sobre cualquier vicio, y se manifiesta en contra de los ataques dirigidos hacia la impotencia humana cuando trata de hacerse con el control de las emociones.

[...] nadie, dice, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni de lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos. Ya sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus propias causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos, pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran ingenio [...].

El filósofo prefiere entender los actos humanos, leer en el libro de los «vicios y sinrazones humanas» para que no sean un blanco donde dirigir el desprecio y el rechazo, y adoptar así una actitud más comprensiva con el fin de interpretar tales conductas. Spinoza no ve al hombre alejado de la Naturaleza ni lejos de sus leyes; por el contrario, se decanta por una actitud que dé una visión más global de los actos humanos, como integrantes de un panorama menos limitado como es el hombre en su ser más individual, y descasado del resto de la realidad. En este capítulo, Spinoza se propone tratar «de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos». Cuando Spinoza dice «...y consideraré los actos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos» es como si hablara de la posibilidad de diseccionar la *res extensa*, sometida a las leyes de la física, y la *mens* que es la trastienda donde se gesta el pensamiento antes de convertirse en acto.

Spinoza define el afecto como una «acción» cuando se produce por una causa adecuada y pasión cuando se produce por otras causas. El alma padece consecuencias negativas si actúa debido a ideas inadecuadas, y ocurrirá lo contrario si se toma el camino

de las ideas adecuadas. Dios es el foco a partir del cual se generan las ideas adecuadas que residen en la conciencia humana, en la esencia del alma, de la mente, mejor dicho.

Spinoza plantea que el control de las pasiones reside en nosotros mismos, y que en la propia mente se halla también el remedio contra las ideas que nos causan desasosiego, que generan odio, celos, envidia o tristeza. La envidia es el contento ante la desgracia ajena; los celos se manifiestan como un terrible sufrimiento, porque es el odio al objeto amado y la envidia de no poder poseerlo.

El individuo que ama, ya que dicho amor supone un estado de alegría, no desea sino conservarlo y con un deseo tanto mayor cuanto mayor sea dicha alegría; por lo tanto, “el conato, el apetito o el deseo, que surge del odio o del amor, será mayor en proporción a dicho odio o amor” (E III, 37, p. 151). Pero cuando alguien empieza a odiar a la cosa amada hasta anular su amor por ella, la odiará más que si nunca la hubiera amado y dicho odio será tanto mayor cuanto mayor había sido antes el amor (E III, 38, p. 151), ya que ese odio no parte de la indiferencia sino del amor previo, con lo cual tiene que odiar hasta la indiferencia y luego todavía más hasta odiar del todo. En este caso el amante tiene que reprimir más apetitos al convertir su amor en odio que alguien que nunca hubiera amado a la cosa.⁵⁷

Los afectos constituyen la parte más débil y salvaje del hombre. Spinoza estudia la lógica de los afectos con el fin de hacerles frente con mayor conocimiento, aunque algunos de estos afectos ni siquiera tienen nombre. La Parte III de la obra posee un carácter descriptivo. Habla del alma humana como el lugar, el terreno donde germinan los pensamientos que pueden hacernos sufrir y, también, como el lugar donde se encuentran las herramientas que pueden frenar ese sufrimiento, porque cuanto más dominen las ideas inadecuadas más sufrientes seremos. En la Proposición III de la Parte V, Spinoza dice que «un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta». Por tanto, la salvación spinozista es posible a través del conocimiento y del análisis de las pasiones, aplicando la respuesta adecuada, con cierto distanciamiento, al efecto que se manifieste con el rostro de la pasión. Cuando

⁵⁷ F. J. Martínez, Amor humano y amor divino en la obra de Espinosa, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 20, n°39. Primer semestre de 2018. Pp. 282-283.

utilizamos el impulso de las ideas inadecuadas como despertador de las ideas adecuadas y racionales, Spinoza parece hablarnos de la aplicación de alguna forma de retentiva y de la vigilancia mental como estrategias contra el sufrimiento. En el corolario de la III Proposición de la Parte V, se percibe de manera clara lo argumentado: «Así pues, un afecto está tanto más bajo nuestra potestad, y el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido nos es». Por otro lado, el cuerpo, es otro punto de partida que nos ofrece Spinoza para pensar en lo que no conocemos del cuerpo y de sus desconocidas posibilidades: «Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo [...]», nos dice en el Escolio de la Preposición II de Parte III de la Ética, para poner en claro que hasta entonces los pensadores tenían más en cuenta el alma, la mente o el espíritu como la única parte responsable de los afectos. La propuesta de Spinoza es una nueva perspectiva para el estudio de los afectos desde la extensión, a partir de la materia. Es cierto que en otras partes de la obra el autor acentúa el interés por el conocimiento, por el pensamiento que puede darnos el contento. Pero, por ejemplo, en la Parte III, la extensión toma mayor interés, el encuentro entre los cuerpos que se hieren y se potencian. Spinoza rescata del olvido las potencialidades del cuerpo, su importancia para entender al hombre y a la propia Naturaleza, una postura que pudo levantar polémicas, por considerar la importancia del cuerpo en los actos humanos como una parte que puede influir en la parte no extensa, en la mente. Por otro lado, una de las tesis más destacadas de Spinoza se refiere al llamado paralelismo, que es la convivencia, por así decirlo, entre el cuerpo y el espíritu, y donde es negada la causalidad entre éstos y la primacía de uno sobre el otro. Por tanto, en la balanza que tradicionalmente medía la moral y atribuía mayor peso al espíritu, aparece ahora el cuerpo en un nuevo horizonte que valora su peso y autonomía. Spinoza insiste en el conocimiento de sí mismo en la Proposición IV de la V Parte de la Ética y afirma [...] «que cada cual tiene el poder —si no absoluto, al menos parcial— de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos». Es tanto como conocer los límites de cada cual y encontrar el contento y el pensamiento correcto, sin que las causas externas perturben la fuerza de los «pensamientos verdaderos». Y en este conocerse así mismo se adivina el amor a Dios según se recoge en la Proposición XV de esta Parte final: «Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más

se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos». Ello conlleva conectar con la alegría que brota de Dios mediante el conocimiento de nuestro mundo interior. Un Dios que está liberado de pasiones y de atributos humanos, carente de alegría y de tristeza porque, según el corolario de la Proposición XVII de la Parte V: «Dios, propiamente hablando, no ama a nadie, ni odia a nadie». El Dios de Spinoza no es el Dios de la sinagoga ni el Dios de los cristianos, o tal vez sea un Dios construido por un alma que todavía retiene los rescoldos de su antigua inclinación religiosa. Spinoza nos previene, del mismo modo, de la nebulosa en que transita el ignorante y termina haciendo un elogio del sabio ante el ignorante en el escolio de la Proposición 42, de la V parte de la *Ética*:

Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir.

El sabio termina por alcanzar la imperturbabilidad por medio del conocimiento, de la sabiduría que no se interpreta como el cúmulo de datos aislados; se trata de la sabiduría que nos lleva a no estar a merced de las conmociones de ánimo. Al sabio lo retrata como buscador de «una cierta necesidad eterna» y encaminado hacia una salvación que no resulta fácil de conseguir, aunque el filósofo nos anima a intentarlo porque [...] «si el camino que he demostrado que conduce aquí, parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado» (E, pr. 42, esc.). Una afirmación que nos induce a pensar que para ser sabio se requiere un esfuerzo disciplinado y constante, que ser sabio no es entristecerse en la ociosidad, sino tomar las riendas de nuestras propias decisiones.

En este sentido, el profesor Jacinto Rivera de Rosales en su artículo *Spinoza y los afectos*, nos recuerda que el objetivo de Spinoza avanza hacia el logro de romper con las ataduras que nos impiden una clara liberación:

El objetivo principal de la reflexión spinozista es la liberación del hombre de la servidumbre a la que nos somete el error y la ignorancia, a fin de alcanzar un bien verdadero; la ética u orientación para acción se funda en la metafísica. Pero eso no es posible sino dentro de la comunidad, y de ahí su paso a la escritura, pues a «mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin

de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo». Ese deseo es el objetivo de su reflexión filosófica: «me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse [...] que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema». Dicho contento se alcanza fundamentalmente cuando el hombre comprende el orden de las cosas como expresión de lo divino, de lo cual surge en última instancia un amor a todo lo que es en la medida que es, o sea, adecuado a su modo de ser. Pero ¿cuál es ese orden y de qué divinidad estamos hablando?

Es un Dios extraño aquel del que habla Spinoza. En verdad nadie lo llamaría Dios, aunque él sí lo hace. No es ninguna persona, ningún ente en particular, ni si quiera se limita a la realidad que conocemos, a la que podemos acceder. Dios es toda la realidad, porque toda ella está conectada entre sí. Y forma propiamente una sola substancia o ser.⁵⁸

⁵⁸ J. Rivera de Rosales, Spinoza y los afectos, *Exit book: revista semestral de libros de arte y cultura visual*, nº 15, 2011, p. 38.

4.El antropomorfismo divino

4.1. Maimónides y Spinoza

Spinoza, al contrario que Maimónides, apenas deja espacio para la religión por entender que ésta se mueve en el primer género de conocimiento, donde la imaginación aparece todavía como una nebulosa ante la razón. A pesar de ello, entiendo que el contraste entre estos dos pensadores de origen judío puede enriquecer la visión sobre la idea de Dios, desde diferentes planos y alumbrados por la luz natural, como apunta Antonio Negri. Resultan contrarios en cuanto al Dios trascendente del que habla Maimónides y el Dios inmanente espinoziano, pero resultan coincidentes los dos pensadores en el combate declarado que realizan ambos contra el antropomorfismo atribuido a Dios, que aparece tanto en la *Guía de perplejos* como en el pensamiento de Spinoza. También se muestra receloso Spinoza ante la mirada hermenéutica que debe dominar la interpretación de las Escrituras. Porque lo que pregonan y captamos en los relatos de los profetas, según el filósofo de Ámsterdam, son imágenes de una fuerte viveza, pero en ningún caso son fruto del intelecto. Spinoza relaciona la religión con la obediencia en contraste con la filosofía que se afana en buscar la verdad; la religión es un instrumento de dominación en manos del poder, como hemos comentado, y su eficacia viene marcada por el miedo y el sometimiento, por la superstición y los ritos.

Y cuando habla de quienes practican alguna religión, realiza una nivelación en la que incluye a todos los creyentes, porque viven el fenómeno religioso de la misma manera. Spinoza, al igual que hace Maimónides, expone el problema de Dios como piedra angular, un tema que cada vez más estudiosos ven con buenos ojos por ser un vehículo que posibilita el diálogo interreligioso; y que, por tanto, constituye un buen camino para el entendimiento entre los hombres. Nadie discute el Dios de las religiones del Libro, sino el nombre de los profetas. Por otro lado, este tema no se puede abordar desde la posición del dogmático que no pregunta porque todo lo sabe, por lo que hay que hilar fino y no perder de vista que cada cual se escora hacia sus intereses. El hombre que se ve afectado por este elemental y primer grado de conocimiento es preso de los miedos, da muestras de intransigencia porque quiere que todos vivan como él, y traslada la idea de Dios a la más pura semejanza humana, adapta la divinidad al mundo. Fabrica un Dios a su medida.

La religión que se rige por las supersticiones —donde algunos estudiosos como Mircea Eliade ven un rastro degradado de lo sagrado— está condicionada por el miedo al castigo, ya que el amor y la confianza absoluta en Dios significa no caer en las garras del miedo. Amar a Dios no significa estar a la espera de que nos colme con bienes materiales. Amar a los hombres es para Spinoza como amar a Dios, y es uno de los pilares de su pensamiento y la vía natural que tenemos a mano para sintonizar con una ética natural inspirada por un Dios inmanente generador de las ideas adecuadas.

El Dios de Spinoza es un Dios nuevo e impersonal, alejado —como el Dios que nos quiere hacer ver Maimónides— de cualquier antropomorfismo, como lo expresa en el escolio de la Proposición XV de la Parte Primera de la *Ética*: «Los hay que se representan a Dios como un hombre: compuesto de cuerpo y alma y sometido a pasiones; pero ya consta, por las anteriores demostraciones cuán lejos vagan éstos de un verdadero conocimiento de Dios». Spinoza no necesita un Dios armado de dogmas, hermético al diálogo; su idea de Dios late en todos los hombres y cada hombre puede leerlo en el libro de sus actos, en el reflejo de su propia mente, en el rincón más alejado de la naturaleza. En la razón se manifiesta el destello de la presencia de Dios como inspirador nada misterioso de las ideas adecuadas, como si fuera el diapasón que da el tono armonioso a la vida del sabio.

Por otro lado, después de leer la proposición 18 de la I Parte de la *Ética* parece que poco o nada queda por decir en relación al concepto de Dios en la obra de Spinoza respecto a la trascendencia divina de la que habla Maimónides. «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas» (E, I-18). Desde esta afirmación, el resto de la metafísica de Spinoza se construye en base a lo dicho, sin dejar ninguna grieta por donde pueda colarse el Dios trascendente de Maimónides. O puede que esta proposición sea la estación desde donde podamos partir hacia otros argumentos que avalen, a su vez, otros enfoques. El Dios creador trascendente de Maimónides que se revela en su *Guía*, parece caerse de forma definitiva, cuya presencia no resulta necesaria para que los hombres puedan construir una ética que, hasta cierto grado, es consustancial con la propia naturaleza humana. El hombre no necesita una trascendencia divina, que apenas entiende, para optar por caminos que lleven a la felicidad o a la imperturbabilidad de ánimo, a madurar modos de vida que no sean destructores de la propia vida humana. Tras esta

afirmación, extendida al resto de la obra spinoziana, apenas queda margen para la maniobra; aunque si nos amparamos en otras menciones de Maimónides sobre Dios en diversos momentos de su obra cumbre, pueden abrirse renovadas lecturas desde esta doble hermenéutica con la que podemos mirar el proyecto spinoziano cuando el sabio se abre paso para acceder al tercer género de conocimiento. Una de las vías se da por satisfecha a través de una interpretación que viene de la mano del materialismo, y otra que abre la puerta a la mística y a la espiritualidad. Este último sendero no tiene acceso filosófico y la fe la contempla Spinoza con mucha cautela, como un espacio por definir «y cuáles son sus fundamentos y separar, al mismo tiempo, la fe de la filosofía, que es el objetivo principal de toda esta obra», dice Spinoza en el capítulo XIV de su *Tratado teológico-político*. En la misma obra, Spinoza se ocupa de los profetas, a los que niega una mente más perfecta sino que en ellos la imaginación es la cualidad más destacada.

Las Escrituras, en sus relatos, dan abundantes pruebas de ello. Salomón, por ejemplo, superó claramente a los demás por su sabiduría, pero no por el don profético. Igualmente, aquellos prudentísimos varones Hemán, Dorda y Calcol no fueron profetas; en cambio, hombres incultos y sin formación alguna, e incluso mujercillas, como Agar, la esclava de Abraham, poseyeron el don profético.⁵⁹

⁵⁹ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1997, p. 95.

4.2. La no corporeidad de Dios

Lo que nos viene a decir Spinoza es que quienes poseen aptitudes intelectuales tienen más a mano el poder de sujetar la imaginación —territorio en el que se moverían las alegorías que estudia Maimónides— con las bridas de la razón. Quienes destacan por su imaginación serán menos dotados para el conocimiento de tipo intelectual y tendrán más dificultades para no caer en la fabulación. Spinoza se muestra muy crítico ante Maimónides en su *TTP* como podemos leer a continuación:

Más volvamos a la opinión de Maimónides y examinémosla más a fondo. Él supone, en primer término, que los profetas estuvieron en todo de acuerdo unos con otros y que fueron grandes filósofos y teólogos; porque pretende que ellos sacaron conclusiones a partir de la verdad de las cosas. Ahora bien, nosotros hemos probado en el capítulo II que esto es falso. Maimónides supone, además, que el sentido de la Escritura no puede resultar claro por la misma Escritura, porque no nos consta por ella la verdad de las cosas (dado que no demuestra nada ni enseña por sus definiciones y primeras causas de las que habla); según su opinión, tampoco puede constarnos por la Escritura su verdadero sentido ni, por consiguiente, debemos exigirselo, incluso cuando habla de cosas conocidas por la luz natural.⁶⁰

Spinoza califica de «temeraria» la actitud de Maimónides por inducir a que no se siga el sentido literal de la Escritura, y permitimos abrir la puerta a opiniones cargadas de prejuicios. Pone bajo sospecha lo que dicen los profetas y destaca el conocimiento a través de la luz natural que todo hombre posee.

Añádase a ello que Maimónides suprime de esa forma toda certeza acerca del sentido de la Escritura, que el vulgo pueda conseguir mediante una lectura sincera, y todo el mundo, mediante cualquier otro método. Nosotros rechazamos, pues, la opinión de Maimónides como perjudicial, inútil y absurda.⁶¹

⁶⁰ B. Spinoza, *TTP*, p. 216.

⁶¹ *Ibid.*, p. 217.

De la misma forma, Spinoza rechaza la autoridad de los «Pontífices Romanos», desconfía de ellos, y trae razones del pasado para justificar tal desconfianza; entre ellas argumenta que muchos alcanzaron el pontificado con «malas mañas». Es partidario de la libertad, que cada cual opine o practique en el terreno religioso lo que a cada cual le parezca porque «la autoridad suprema para explicar la religión y emitir un juicio sobre ella, residirá en cada uno, justamente porque es de la incumbencia de cada cual».⁶²

Dice Negri en su obra *La anomalía salvaje*: «Es evidente el papel central que, en la actividad exegética, asume la razón: la hermenéutica descubre el tejido real que la exégesis discrimina. ¿En qué sentido y según qué criterios? Según un solo criterio: el de la luz natural».⁶³ Y nos remite Negri al capítulo VII del *TTP*, y reconoce a Spinoza la refundación de la luz natural, la interpretación crítica del texto bíblico y «la crítica filosófica de la revelación». En otro sentido, en una especie de desespero que llega hasta nuestro presente, la idea de Dios se ha interpretado desde una visión antropocéntrica, donde el hombre se ha visto en la necesidad imperiosa de proyectarse desde su realidad corpórea, en la que transita en el mundo, hacia otra realidad que lo supera. Desde esta mundaneidad el hombre mira a lo alto para tratar de entender algo que no es medible cuando se trata de Dios, porque la escala humana resultará siempre insignificante ante la infinitud divina. Es por ello comprensible que se haya caído en el antropomorfismo que denuncia Maimónides para viajar del hombre a Dios, de los atributos humanos a los divinos, de las pasiones vividas en carne propia por los hombres a inventar un imposible paralelismo que puede caer en el desánimo. Maimónides nos previene ante esta tendencia natural humana de proyectarse desde su centralidad, para que los descarriados no se llamen a engaño y caigan en este defecto hermenéutico, en estos prejuicios que empañarían la mirada interpretativa de la lectura del Libro.

La finalidad de las *Guía de los perplejos*, tal como consta en el capítulo XVII de la segunda parte, es ‘construir una gran muralla alrededor de la Torá, que la proteja de toda piedra que pueda ser arrojada contra ella’. Su intención es educar al perplejo, en el sentido de guiarlo por el camino verdadero, pues el judaísmo constituye un

⁶² B. Spinoza, *TTP*, p. 218.

⁶³ A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1993, p. 178.

fenómeno particular en el concierto de las religiones; la *Guía* no es, en esencia, otra cosa que un canto de alabanza al judaísmo, a las enseñanzas morales y espirituales que atesora.⁶⁴

Un canto que es perceptible claramente a lo largo del texto porque en Maimónides, como es lógico tratándose de un judío, habla de un Dios trascendente que no es el preludeo de ninguna forma del Dios hecho hombre de los cristianos, que establecería una nueva alianza salvadora. «Ya hemos indicado anteriormente en numerosos lugares de este Tratado que todo cuanto suponga corporeidad debe descartarse necesariamente de Dios (¡exaltado sea!)», dice Maimónides de forma concluyente y, de este modo, cierra cualquier interpretación que desee acercar a Dios a lo material, proclama su ser en las cosas pero por encima de ellas, separado de cualquier atributo que lo relacione con el mundo sensible. Rompe con la idea de Dios como un ser ligado a las pasiones, un punto que será heredado por Spinoza, al no entenderse cualquier mutación que afectara al estado de Dios por efecto de algo no actuante en él. Maimónides descarta, igualmente, cualquier similitud con los demás seres como reflejan las siguientes frases, «¿A quién me asemejaréis de forma que se me iguale?» (Is, 40, 45), «¿Con quién compararéis a Dios y qué imagen haréis que se le iguale?» (ibid. V.18). Los hombres, por tanto, se ven siempre limitados ante la pretensión de ni siquiera acercarse a la majestuosidad divina que se canta en innumerables pasajes de la Escritura. «[...] Dios (¡glorificado sea!) es uno y no hay que adorar a ningún otro fuera de él, de igual manera es menester aprendan, por la autoridad tradicional, que Dios no es un cuerpo y no existe absolutamente ninguna similitud bajo cualquier aspecto entre él y sus criaturas».⁶⁵ Maimónides nos habla de un Dios trascendente, lejos de la inmanencia que autores como Spinoza dibujarían siglos más tarde, y a partir de cuyo pilar constituyó su ontología después de ser expulsado de la sinagoga. Maimónides rompe con cualquier concepto que ligue a Dios con un ser fraccionado en diversas realidades ontológicas, que a su vez se definen por sí mismas y, al mismo tiempo, comparten una misma esencia. De este modo, se desmarca Maimónides de la concepción trinitaria que tanta polémica ha suscitado a lo largo de la historia del cristianismo: «Quien crea que él es uno, pero dotado de cierto número de atributos de esa

⁶⁴ M. Orian, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1984, p. 209.

⁶⁵ Maimónides, *Guía de perplejos*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p. 113.

naturaleza, afirmaría de palabra que es uno, pero le creería múltiple en su concepto. Es como lo que afirman los cristianos: «es uno y, al par, trino, y los tres son uno», que es como si dijera: «es uno, pero posee numerosos atributos, y él con sus atributos es uno».⁶⁶ En este desnudar a Dios de atributos se hallaría, por tanto, un acercamiento más certero a la idea de Dios, aunque la cautela por parte del autor de la *Guía* siempre está presente para recordarnos que no está dicha la última palabra. Porque el lector no debe esperar que en este Tratado se resuelvan todas las incertidumbres, porque en su estructura interna los temas ni siquiera están «ordenados de manera coherente, sino diseminados y entrelazados con otras materias».

Maimónides muestra cómo interpretar aquellos pasajes bíblicos que aparentemente atribuyen cualidades antropomórficas a Dios, introduciendo en su lugar ideas simbólicas basadas en la alegoría [...] explica filosóficamente los atributos divinos que pueden inducir a antropomorfismo, como ser: ‘valiente’, ‘magnífico’, ‘poderoso’, etc., que aparecen en la Biblia como cualidades del Altísimo, que es en su conjunto un concepto abstracto.⁶⁷

Dice Maimónides, en su afán de desmontar antiguos prejuicios y con referencia a la cólera divina, que forma parte del antropomorfismo, que:

... la insistencia de los libros proféticos al respecto está motivada porque se trata de un falso concepto de Dios (¡exaltado sea!): me refiero a la idolatría...Este tercer camino de la verdad tampoco se parece al de quien supone que los ángeles comen y beben y otras cosas por el estilo.

[...] Has de saber tú, hombre tal, que prestando asentimiento a la corporeidad de Dios, o a algunas de las condiciones corporales, «provocas su celo, le irritas, enciendes el fuego de su cólera, eres su adversario, enemigo, hostil», en mayor grado que quien se entrega a la idolatría».⁶⁸

⁶⁶ Ibid., p. 139

⁶⁷ M. Orian, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1984, pp. 211-212.

⁶⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p. 117.

En el cuerpo, sin embargo, encuentra Spinoza uno de los pilares de su sistema filosófico:

Parece que atendemos casi exclusivamente a la corporeidad de Dios, es decir, a su extensión; esto es ni más ni menos debido al propósito de asegurar la necesidad de la materia, dentro de su sistema para incluir ordenadamente en su interior todo lo que se da en la experiencia y no desvalorizarlo como hizo la tradición platonizante. De hecho, la prueba más evidente la da la afirmación de que toda idea es idea del cuerpo.⁶⁹

Maimónides quiere despertar a quienes ven a Dios cargado de atributos humanos, de pasiones humanas, de aspecto corpóreo; los señala como quien tiene un defecto de percepción aun mayor que quien se abandona a la idolatría, aunque también el idólatra «es igualmente arrastrado a su culto por fantasías y falsas ideas». Llama la atención para que pongan oído, apela a la autoridad de quienes usan el intelecto.

... los pensadores que se consagran a la investigación de la verdad; porque, ciertamente, yo no acuso de descreído al que no descarta la corporeidad por medio de la demostración; en cambio, sí considero tal a quien no admite su negación, máxime teniendo la paráfrasis de Onqelos y la de Jonatán b. Uziel (¡la paz sea con ellos!), que tanto empeño pusieron en eliminar el antropomorfismo de Dios.⁷⁰

También se ocupa Maimónides de la no corporeidad de los ángeles como seres derivados, «Y por ministros, llamas de fuego (Sal 104,4)», porque cambian de apariencia según sea su función como heraldos divinos, no son estables en su condición incorpórea y son siempre de menor rango que Dios. Y con respecto a estas criaturas celestiales, Maimónides afirma que:

La idea de vuelo se ha elegido para denotar que son seres vivos, porque es el más noble entre los movimientos locales de los animales irracionales, y en él contempla el hombre una gran perfección, hasta el extremo que desearía volar, a fin de huir

⁶⁹ J. Gálvez, en *Ser y Poder. Spinoza y los fundamentos del laicismo moderno*, Universidad de Granada. *Conocimiento y Dios en Spinoza*, Granada, 2009, pp. 224-225.

⁷⁰ Ibid.

fácilmente de todo cuanto le daña y conseguir prontamente lo que le conviene, por lejos que esté.⁷¹

Maimónides se esfuerza en dejar claro que son los querubines los que vuelan, los que se dejan ver y desaparecen al instante, no es Dios quien vuela por pertenecer éste a otra categoría ontológica. De esta manera, va Maimónides desnudando de adjetivos, de figuras, las verdades ocultas que se acurrucan detrás de las alegorías y de las descripciones que hacen referencia a Dios, y que pueden resultar como espejismos para quien se acerca sin ser advertido a este lenguaje complicado. Maimónides nos recuerda esta frase del salmo 4,5, «Meditad en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio», para animar a que se capte la idea de Dios sin atributos y anima a creer en «la unidad de Dios». También desea comunicar que más que llevar a Dios en los labios, es primordial que se establezca con el Creador un diálogo íntimo, apartado, desde las profundidades del corazón. Negri, por su parte, en su obra *La anomalía salvaje*, distingue el camino que emprende Maimónides como exégeta y Spinoza como hermeneuta.

Desde el principio, la luz natural, la razón, no se presenta como una simple capacidad analítica, sino como una fuerza constitutiva; no simplemente como función interpretativa, sino como instancia constructiva. En la actividad hermenéutica la razón ha recorrido, de hecho, el ser según el orden gradual de la emergencia de la verdad. La crítica que en estas páginas Spinoza desarrolla contra el método exegético de Maimónides no consigue ocultar la profunda sintonía que la técnica interpretativa spinozista refleja en relación con la metodología del hebraísmo medieval: es decir, que aquí y allí, la exaltación de la función de la razón (y con ello las oscuridades místicas de la tradición hebrea son eliminadas) se da en un contexto ontológico.⁷²

No todos los hombres, por otro lado, poseen licencia para adentrarse en la búsqueda de la verdad a través de la metafísica, resulta complicado acceder de forma inmediata a un conocimiento reservado a determinadas personas y según sus capacidades. Maimónides enumera y describe los obstáculos que se atravesarán en el camino a quien

⁷¹ Ibid., p. 137.

⁷² A. Negri, *op. cit.*, p. 180.

pretenda transitar por él, y expone cinco causas que «impiden el estudio directo de las verdades metafísicas». En el capítulo 33, nos recuerda las siguientes recomendaciones:

Has de saber que sería muy arriesgado empezar por esta ciencia —me refiero a la metafísica—, como igualmente por la elucidación de las alegorías de los profetas, y fijar la atención en los sentidos tropológicos de que aparecen esmaltados sus libros. Se impone, más bien, educar a los jóvenes y robustecer a los deficientes en la medida de su comprensión.⁷³

Nos dice el autor de la *Guía de perplejos* que quien muestre interés y predisposición para el estudio de las sagradas verdades, es necesario que lo haga de forma paulatina, sin saltos, de una forma escalonada y arropado por la prudencia. Porque si no fuera así «se le ocasionará no ya una simple perturbación en sus creencias, sino la absoluta negación». Estas cinco causas que impiden que el estudio de las verdades de la metafísica no sean accesibles al hombre común pasa por su dificultad como materia de estudio. Que, como dicen los sabios, quien sabe nadar extrae perlas del fondo del mar, quien no sabe se ahoga si no está ejercitado en la natación para no correr riesgos.

Los Sabios (¡la paz sea con ellos!) explicaron diversos conceptos por medio de ese simbolismo; p.ej.: «El que sabe nadar extrae perlas del fondo del mar; y el que no sabe, se ahoga; por eso solo se arriesga a nadar quien se haya ejercitado en la natación».⁷⁴

Otra de las razones es que al no alcanzar el hombre «desde un principio su última perfección» a pesar de existir en él en potencia, pero no en acto, y tener que atravesar varios estadios puede ser muy laborioso. La tercera causa la centra Maimónides en la precipitación, un aspecto que es obstáculo en el método hermenéutico; pretender llegar a conclusiones desde los primeros pasos, ya que como apunta Maimónides la larga duración de los estudios previos puede hacer que decaiga el ánimo del exégeta porque se «hastía de los preliminares». El prejuicio de la precipitación puede llevar a escoger lo nuevo de forma precipitada y a rechazar de manera repentina verdades antiguas por el mero hecho

⁷³ Maimónides, *Guía de perplejos*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p. 106.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 108.

de ser antiguas y avaladas en autoridades. La cuarta causa que limita el acceso a la metafísica, según Maimónides:

Radica en las disposiciones naturales. Queda expuesto, e incluso probado, que las virtudes morales son la base de las racionales, y la adquisición de las verdaderamente tales, quiero decir, la perfecta racionalidad, solamente es factible al hombre respetuoso con la moral, ponderado y sereno.⁷⁵

Descabalga, por tanto, de esta tarea a «los individuos de innata disposición temperamental», porque llamar a la razón a este tipo de personas es un esfuerzo estéril, y concluye:

... que dichas materias solamente son aptas para un corto número de individuos aislados y selectos, no a la masa, las cuales, por tal motivo, deberán sustraerse al principiante, e impedirle su acceso a las mismas, al modo como se evita dar a un niño pequeño alimentos crasos o que levante pesos onerosos.⁷⁶

Es angosta la puerta de acceso para quien pretenda alcanzar verdades de índole metafísica, porque se requieren ciertas cualidades que no abundan para digerir este tipo de materia.

⁷⁵ Ibid., p. 111.

⁷⁶ p. 113.

5. Mística y luz

5.1. Manifestación de la luz en la mística

Definir la mística no es tarea fácil si partimos de la idea de que esta manifestación es común a diversas religiones, y que en cada una de ellas toma rasgos propios. No es lo mismo hablar de mística en una religión politeísta que en una religión de marcado perfil monoteísta. Existe una mística cristiana, pero también la mística está presente en el islam y en el judaísmo; sin pararnos en las variadas manifestaciones místicas que soportan la gran carga de creencias del budismo y del hinduismo, por citar solo algunas, y donde la luz aparece como manifestación de lo divino. Así lo refleja Ferrater Mora cuando se ocupa de la luz en su *Diccionario de Filosofía*, en un estudio que va desde lo mítico a lo teológico, sin olvidar la ciencia y la metafísica. Trata también la «iluminación divina», rasgo presente no solo en la mística cristiana sino en otras manifestaciones de índole religioso.

En los textos griegos más interesantes para nuestro asunto, el vocablo usado es φως. Ésta es la forma ática; otras formas son φάος, φῶς (que se encuentran en Homero, donde nunca aparece φως). El término λύχη fue usado una sola vez (en Macrobio, *Saturnalia Convivia*, I, 13, 37), y es, al parecer, una contracción del compuesto λυκηγενής, nombre con el cual se designaba a veces a Apolo. En los textos latinos que nos interesan se usan los términos *lux* y *lumen*. Éstos son a veces usados como sinónimos, pero a veces *lux* significa una fuente luminosa y *lumen* los rayos emanados de esta fuente (la luz producida por la fuente luminosa). El vocablo más frecuentemente usado es *lumen*, en expresiones tales como *lumen naturale*, *lumen intelligibile*, *lumen gratiae*, pero *lux* no es infrecuente, como lo muestran las expresiones *lux gloriae*, *lux intelligibilis* y otras semejantes.⁷⁷

La metáfora de luz aparece en diversos grados como manifestación del mundo luminoso que está más allá de esta realidad física, como creen las sociedades primitivas. La luz como realidad individual y como manifestación y eco de la inmortalidad, y como herencia que recoge la filosofía posteriormente, según apunta Ferrater Mora:

⁷⁷ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, Ariel, Barcelona, 1994, p. 2.228.

Ya en algunos de los pueblos primitivos había aparecido lo que puede llamarse la *metáfora de la luz*. Según indica Franz Cumont (*op. cit. infra*), esta metáfora se halla presente en las viejas creencias sobre el destino de los muertos, ligadas a la concepción o, mejor dicho, a la imagen del universo. Se vincula el destino individual con una estrella en el cielo y con su luz —brillante o pálida—; se desarrolla la idea de la inmortalidad astral desde Persia y Babilonia hasta los pitagóricos; se identifica la luz con la vida; se transmiten los ritos de la purificación, concebida como una iluminación. Y ello de tal modo que cuando tales concepciones y creencias son recogidas por la tradición filosófica griega (aun cuando la filosofía se opone con frecuencia a las viejas creencias), no deja de acarrear a su vez la antigua tradición mítica de la luz como principio superior, purificador, signo de un destino elevado, virtuoso y favorable. Desde este ángulo puede ser concebida la idea del Sol como luz inteligente, φως νοετόν, como principio que conduce el movimiento del mundo y como razón directriz del mundo. Con lo cual es posible afirmar que «el principio vital que nutre y hace crecer nuestra envoltura material es lunar, en tanto que el Sol produce la razón» (*op. cit. infra*, pág. 180).⁷⁸

A continuación, me centraré en el ámbito cristiano y expondré algunos puntos de vista de algunos autores que asocian el fenómeno místico con la luz, y será la filosofía la que alumbre este intento de mirar la mística como una escalera que nos puede acercar desde la razón del mundo que vemos, a otra realidad que intuimos o ignoramos. Las Escrituras hablan de la luz asociada a Dios y son innumerables las referencias de los místicos cristianos a la luz como rasgo definidor de Dios:

En *Salmos XXXV* [XXXVI en la numeración de la Biblia hebreaica], 10, se lee «Por tu luz veremos luz» (en la traducción de la Vulgata: *In lumine tuo vidibimus lumen*). En *Salmos XXVI* [XXVII], 1 se dice: «Yahvé es mi luz». En Isaías IX, 1, se habla de que «el pueblo que marchaba en las tinieblas ha visto una gran luz... una gran luz ha resplandecido». Dios aparece aquí como luz. Lo mismo en el Evangelio de San Juan (I, 1-9): Dios es descrito como la Vida, y ésta como la luz de los hombres. Juan vino justamente como testigo para rendir «homenaje a la luz», no era la luz misma, sino «el testigo de la luz». Y «el Verbo era la verdadera luz que ilumina a todo hombre». En el Evangelio de San Mateo (VI, 22) se dice que «la lámpara del cuerpo

⁷⁸ Ibid.

es el ojo». Cuando el ojo está sano, todo el cuerpo está en la luz. Cuando está enfermo, todo el cuerpo está en las tinieblas. Pero si hay tinieblas «en la luz que hay en ti» (la luz espiritual del alma), entonces habrá ceguera completa, mucho mayor que la ceguera del ojo. En la *Epístola a los Hebreos*, el Hijo de Dios es descrito como alguien que «resplandece» de la gloria del Padre. En la *Epístola a los Efesios* (V, 8-9) se lee: «Antaño erais tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; obrad como hijos de luz, pues el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad.» En la *Epístola a los Romanos* (XIII, 11) se dice: «Despojémonos de las obras de tinieblas y revistamos las armas de la luz.» Hay otras referencias a «los hijos de la luz» (por ejemplo, en San Lucas, XVI, 8), una expresión de la que se ha hablado asimismo en relación con la secta descrita por los «Manuscritos del Mar Muerto», por muchos identificada con los esenios.

Nos hemos extendido sobre estas referencias para mostrar que la importancia que adquirió el concepto de luz en la teología cristiana tenía un amplio fundamento en las Escrituras. La importancia creció cuando se incorporaron a las especulaciones teológicas conceptos derivados del pensamiento griego. Fundamental fue en este respecto el platonismo y el neoplatonismo, pero no debe olvidarse que en ciertas elaboraciones posteriores el motivo de la luz arrancó asimismo de Aristóteles, sobre todo en cuanto que el entendimiento activo fue comparado por el Estagirita con una luz.⁷⁹

En este sentido, la luz natural que aparece como una rareza en el Tratado Teológico-político spinoziano es reflejo lejano de una tradición, que pasa por la Patrística, y que relaciona la luz con el ser:

Se puede añadir a eso la concepción de una «luz natural», de lo que Cicerón llamó *naturae lumen*, identificada con «las simientes innatas de las virtudes» (*semino innata virtutum*). Tenemos, pues, que se cruzan muy diversos motivos en esas concepciones de la luz o que usan la noción o la metáfora de la luz. En la mayor parte de los casos la base es la comparación de Dios con la luz, con una infinita e inextinguible fuente luminosa. Orígenes escribió que la luz «es el poder espiritual de Dios». En otros casos, pero íntimamente ligados con la anterior concepción, se insiste sobre «la luz del alma», la cual puede cegarse con las tinieblas. Pero Dios

⁷⁹ Ibid., p. 2.229.

ilumina el entendimiento de los que son capaces de recibir la verdad. La luz aparece en este caso como condición de visión (espiritual). La luz, en suma, «deja ver». Tanto en el neoplatonismo como en buena parte de la Patrística (sobre todo la de inspiración helénica), la luz inteligible es identificada con el ser o, mejor, con su fuente. La luz no es entonces meramente un ámbito o condición de visión, sino el acto mismo de la irradiación a que nos hemos referido al hablar del concepto de procesión (VÉASE). Muchos Padres y Doctores de la Iglesia concibieron el Espíritu como un foco de luz que crea un ámbito luminoso, el cual alcanza a todos los seres, un foco inagotable que —al modo de la Unidad neoplatónica— es concebido por analogía con los rayos solares. El Espíritu irradia luz inteligible e ilumina las almas, vueltas hacia él por su verdadera naturaleza. Esta iluminación está ligada también con la purificación; solamente ésta permite al alma situarse en el ámbito de la Verdad y, al mismo tiempo, de la Vida. Por eso el Espíritu Santo es llamado Luz inteligible. Esto no agota, ciertamente, su definición, pero constituye uno de sus «nombres» — en el sentido que tiene la expresión ‘nombres de Dios’ — (véase especialmente, para el concepto de la luz en el Pseudo-Dionisio, *De div. nom.* [701 A]), donde la luz — inteligible— es como el Bien situado más allá de toda luz —en sentido corriente—, por ser fuente, *χηγή*, de toda irradiación, no pudiendo, pues, llamársele luz [701 B] si no es analógica o, mejor, metonímicamente).⁸⁰

Y con esta intención habrá que preguntarse cómo se produce esa apertura hacia la luz de lo Absoluto, y de qué manera se puede transitar por esa ruta por la que se desliza la experiencia mística, vista con los ojos de la filosofía, a través de una luz natural que ha cambiado de significado a lo largo del tiempo.

El criterio rector del pensamiento y de la conducta del hombre, comparado con una Luz proveniente de lo alto o del exterior. Aristóteles comparaba con la luz, que de lo alto hace llegar los colores que en la oscuridad se encuentran solo en potencia, la acción del entendimiento activo sobre el alma humana (*De An.*, III, 5, 430 a 15). Los estoicos hablaban de la facultad sensible y de la representación cataléptica como de una «luz de la naturaleza». «Como luz de la naturaleza para el reconocimiento de la verdad —decían— nos han sido dadas la facultad y la representación que a través de ella se genera» (Sexto E., *Adv. Math.*, VII, 259). Y Cicerón decía: «La naturaleza

⁸⁰ Ibid., pp. 2.229-2.230.

nos ha dado minúsculas llamas y nosotros bien pronto desgastados por malas costumbres y falsas opiniones, las apagamos con el fin de hacer desaparecer completamente la Luz de la naturaleza (*Tusc.*, III, 1, 2). Plotino a su vez habló del Bien como de la «luz que ilumina al intelecto» (*Enn.*, VI, 7, 24). Pero solo en San Agustín resulta fundamental la noción de Luz y solo a través de su obra se difunde y permanece viva en la tradición occidental.⁸¹

San Agustín, en las *Confesiones*, menciona la luz como inicio de las cosas, el mundo que se ilumina con la palabra que es anterior a la luz y a las tinieblas. Esta asociación entre lo divino y la luz aparece en San Agustín de forma clara, y Descartes la libera más tarde de otras capas interpretativas donde la luz resuena con ecos teológicos:

El significado agustiniano del concepto de Luz o sea aquel según el cual es la iluminación continua por parte de Dios, se conserva en las doctrinas que, en el mundo moderno y contemporáneo, se basan en el agustinismo. Son las doctrinas según las cuales, el conocimiento es una «visión de Dios». Así lo era para Malebranche (*Recherche de la vérité*, III, 2, 6), para Rosmini (*Nuovo Saggio*, § 396) y para Gioberti (*Introd. Allo studio della fil.*, II, p. 175). Por otro lado, o sea a lo largo de la segunda interpretación, la Luz natural termina por perder toda conexión teológica. El título que Descartes dio a un diálogo que quedó incompleto y que había de resumir su filosofía, demuestra cómo entendía la noción en examen: «Búsqueda de la verdad mediante la Luz natural que, por sí y sin el auxilio de la religión y de la filosofía, determina las opiniones que debe tener un hombre sobre todas las cosas que puedan ocupar su pensamiento y penetra hasta los secretos de las ciencias más curiosas».⁸²

Descartes clausura, como se ve, la luz natural como un don divino. Esta asociación de la luz con Dios aparece de manera insistente en San Agustín cuando al referirse a ella nos dice: «(41) Señor, Dios mío, ¿cuál es el abismo de tu profundo secreto? ¡Y qué lejos

⁸¹ N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 744-745.

⁸² N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 745, 746.

de él me arrojaron las consecuencias de mis delitos! Sana mis ojos y me gozaré con tu luz.»⁸³

Las tinieblas, por el contrario, son el lado opuesto de la luz agustiniana, el pozo oscuro desde donde el mal como pecado oscurece el alma. Según Reale y Antiseri, para San Agustín el problema del mal se manifiesta en tres planos diferenciados, y en cada uno con unas consecuencias diferentes y con unas causas, igualmente, diversas.

Desde el punto de vista metafísico-ontológico, en el cosmos no existe el mal, sino que existen solamente grados inferiores de ser en comparación con Dios, dependientes de la finitud de las cosas creadas y del diferente grado de esta finitud. No obstante, aquello que ante una consideración superficial parece un defecto (y podría por tanto parecer un mal), en realidad desaparece desde la perspectiva del universo visto en su conjunto.

[...] El mal moral, en cambio es el pecado. Y el pecado depende de la mala voluntad. ¿Y de qué depende la mala voluntad? La respuesta de Agustín es muy ingeniosa. La mala voluntad no tiene una causa eficiente sino, más bien, una causa deficiente. Por su propia naturaleza, la voluntad habría de tender hacia el sumo Bien. Sin embargo, puesto que existen numerosos bienes creados y finitos, la voluntad puede tender hacia éstos e, invirtiendo el orden jerárquico, puede preferir una criatura en lugar de Dios, prefiriendo los bienes inferiores a los superiores. Si esto es así, el mal procede del hecho de que no hay un único Bien, sino que hay muchos bienes, y consiste precisamente en una elección incorrecta entre éstos. El mal moral, en consecuencia, es una *aversio a Deo* y una *conversio ad creaturam*.

[...] El mal físico, por ejemplo, las enfermedades, los padecimientos, los dolores anímicos y la muerte, poseen un significado muy precisado para quien filosofa en la fe: son la consecuencia del pecado original, es decir, una consecuencia del mal moral. [...] En la historia de la salvación, sin embargo, todo esto posee un significado positivo.⁸⁴

⁸³ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, San Pablo, Madrid, 2007, (Libro XI, cap. 31), p. 400.

⁸⁴ G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder Ed., Tomo I, Barcelona, 2004, pp. 396-397.

Al mismo tiempo, el autor de las *Confesiones*, se ve sordo a la voz luminosa de la divinidad, de un Dios providente con el que se puede entrar en diálogo:

(10) ¡Oh Verdad, luz de mi corazón!, no me hablen ya más esas tinieblas mías a las cuales resbalé y en las cuales me oscurecí, pero amándote aun entonces desde la oscuridad. Anduve errado, pero conservé tu recuerdo. Oí tu voz que a mi espalda me llamaba para que regresara a ti, más apenas me dejó oírlo el tumulto de mis pecados. Y mira como ahora vuelvo a ti enardecido y anheloso de beber en tu fuente. Porque mi vida no soy yo mismo. Si viví mal y fui mi propia muerte, ahora revivo en ti. Háblame tú, amonéstame tú. He dado crédito a tus sagrados libros y sus palabras son muy misteriosas.⁸⁵

Agustín de Hipona se refiere también a la habitación luminosa que edifica el Señor, el alma que también es luminosa, y obra de un Dios creador a quien acude en su peregrinación por esta vida.

¡Oh morada hermosa y llena de luz! Amo tu belleza, que es lugar de la habitación del Señor que te hizo y te posee. Por ti suspiro en mi peregrinación, y al que te hizo le ruego que me posea también a mí en ti, ya que Él también me hizo a mí. Me extravié como oveja perdida pero confío en llegar a ti en los hombros de mi pastor, el que te edificó.⁸⁶

Mircea Eliade destaca la tiniebla caótica que antecede a la luz en el proceso de creación de la Tierra descrito en el Génesis:

El Génesis se inicia con el célebre pasaje: «Al principio creó Dios (Elohim) el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe sobre la faz del abismo, la tiniebla. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas» (I, I-2). [...] La creación propiamente dicha, es decir, la organización del «caos» (*tohu wa*

⁸⁵ Ibid. (Libro XII, cap. 10), p. 409.

⁸⁶ Ibid., (Libro XII, cap. 14), p. 416.

tohu), se lleva a cabo por la potencia de la palabra de Dios. «Dijo Dios: que exista la luz. Y la luz existió» (I,3).⁸⁷

Sin embargo, Parménides que aparece como precursor de una metafísica de la luz, no hace distinción tajante entre la luz y las tinieblas, entre la noche y el día, entre la luz del día y las sombras de la noche. Es un pensar metafísico, que apunta hacia una *realitas* que no es la que se relaciona con otros pensadores presocráticos que tenían en la naturaleza, en la *physis*, el pilar de su pensamiento. Parménides va más allá en su poema:

En la filosofía occidental, la metafísica de la Luz es introducida por Parménides. «Ya que todas las cosas se denominan Luz y noche, y porque la Luz y la noche están presentes en esta o aquella cosa, según sus posibilidades, el todo está lleno de Luz y al mismo tiempo de invisibles tinieblas y la Luz y las tinieblas son iguales porque ninguna prevalece sobre la otra» (*Fr.* 9). La sustancialización de la Luz se observa con frecuencia en las *Enneadas* de Plotino, donde a veces no resulta fácil distinguir entre la Luz como metáfora y la Luz como sustancia (por ejemplo, *Enn.* V, 3, 9; IV, 3, 17).⁸⁸

San Buenaventura, por su lado, sí habla de la luz como entorno pleno habitado por el Amor divino, donde el místico queda despojado de su carga mundana y material, en una salida o elevación donde parece no existir la dilución del yo.

... ve en el éxtasis la elevación de sí por encima de sí, hasta llegar a la fuente del amor supraintelectual. Es un estado de *docta ignorantia*, en el cual la oscuridad de los poderes cognoscitivos resulta luz sobrenatural (*Breviloquium*, V,6).⁸⁹

Parménides ve en la noche y el día una estrecha asociación de contrarios que proclama el origen de las cosas:

Pues decidieron dar nombre a dos formas, de las que necesariamente no deben nombrar más que a una —y en esto es en lo que están extraviados— y las juzgaron

⁸⁷ M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, tomo I, RBA coleccionables S.A., 2009, pp. 220-221.

⁸⁸ N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 743, 744.

⁸⁹ N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 510.

opuestas en su aspecto y le asignaron signos diferentes entre sí —a una el fuego etéreo de la llama, apacible y muy ligera, igual a sí misma por doquier, pero no igual a la otra; la otra, empero, es en sí misma lo opuesto, noche oscura, densa de aspecto y pesada. Yo te revelo el orden completo verosímil para que nunca te aventaje ninguna opinión de los mortales. (*Luz y noche*. — 302 Fr. 8, 53-61; Simplicio, *in Phys.* 38, 28 (continuación de 300)).⁹⁰

En el fragmento 9, Parménides continúa hablando de la noche y el día, de la luz y las tinieblas, de dos elementos que no se contraponen sino que se complementan para ser parte de lo mismo:

Pero, puesto que todas las cosas han sido llamadas luz y noche y a cada una le ha sido asignado lo que le corresponde a sus potencias, todo está lleno de luz y de noche sombría a la vez, ambas iguales, puesto que ninguna de las dos participa de la nada. (303 Fr. 9; Simplicio, *in Phys.* 180, 8).⁹¹

Sin embargo, San Buenaventura se centra solo en la luz unida a lo espiritual, más que a todo aquello que signifique materialidad, corpóreo; y pone como luz máxima la luz que procede de Dios, y que no es un accidente de la divinidad, «sino la primera forma sustancial que se une a la materia prima, dándole el ser y la actividad».

La *luz*, primera forma sustancial. San Buenaventura da plena acogida al concepto de luz como primera forma sustancial, tanto de los cuerpos como de los espíritus, que ya hemos visto en Guillermo de Alvernia, Roberto Grosseteste, en el *Liber de intelligentiis* y Alejandro de Hales.

La luz se dice con más propiedad de las cosas espirituales que de las corpóreas, y sobre todo de Dios, que es la Luz por excelencia: «Lux dicitur magis proprie de spiritualibus quam de corporalibus... Propriissime enim Deus lux est et quae ad ipsum magis accedunt, plus habent de natura lucis».

Es el mejor símbolo de Dios: «Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae». Solamente Dios es luz pura, y pura forma: «Nulla substantia est pura forma, nisi solus Deus: satis planum est quod nullum corpus potest esse pura forma».

⁹⁰ G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1987, pp. 367.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 367-368.

No es un accidente, sino la primera forma sustancial que se une a la materia prima, dándole el ser y la actividad. Es la primera forma primordial y general, a la cual se sobreañaden todas las demás formas particulares [...] En cuanto forma no puede existir por sí sola, sino que requiere estar unida a alguna materia [...] Es una forma sustancial, nobilísima, común a todas las cosas corpóreas, a las cuales confiere la corporeidad [...].

El grado de perfección de los seres depende de su mayor o menor participación en la forma luminosa. [...] En virtud de estos grados de participación de la luz, distingue San Buenaventura tres géneros de cosas: primero, lo *luminoso puro*, que es el cielo empíreo; segundo lo *diáfano*, que son todos los cuerpos intermedios, y tercero, lo *opaco*, que es la tierra. Los cielos se distinguen también por su grado de luminosidad. El primero es el *empíreo* (uniformis, immobilis, lux pura, totaliter diaphanum). El segundo, el *cristalino* (uniformis, mobilis, totaliter diaphanum). Y el tercero el *firmamento* (difforme in partibus seu multiformis, mobilis, partim lucidum et partim diaphanum).⁹²

Grosseteste, igualmente, construye y sustenta su pensamiento y todo su andamiaje filosófico en la luz como origen:

Abundantes fueron asimismo durante la Edad Media las referencias a la luz en el sentido antes apuntado. Así, por ejemplo, Abengabirol consideró, en su *Fuente de la Vida*, la luz y su difusión como modelos de producción de la realidad. Especialmente interesante para nuestro tema es la filosofía de la luz de Roberto Grosseteste, en la cual encontramos mezcladas las nociones neoplatónicas —derivadas especialmente del *Liber de causis* (VÉASE)— y patrísticas con otras de carácter «científico». Así, dicho filósofo considera en su tratado *Sobre la luz*, que la luz es algo creado por Dios después de la materia prima. Esta luz se difundió por sí misma produciendo el espacio y las cosas que se encuentran en él. Grosseteste llama *lux* a la fuente de la luz, y *lumen* a la luz irradiada —terminología adoptada por San Buenaventura y por Duns Escoto entre otros. La luz de que habla Grosseteste es una luz simple, que carece de dimensiones, pero que se multiplica a sí misma infinitamente a fin de engendrar cantidades finitas. De ahí la importancia de la óptica (o «perspectiva»), que examina la luz como una forma de lo corporal (*forma corporeitas*) y como

⁹² G. Fraile., *Historia de la filosofía II* (2.º). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975, pp. 194-195.

primer principio efectivo del movimiento de las cosas naturales. Según Roberto Grosseteste, la luz se propaga instantáneamente. Importante es en su doctrina óptica la correlación matemática que establece entre la intensidad de la luz y la densidad de la materia extensa.

De las concepciones teológicas y metafísicas hemos pasado a las físicas. Estas últimas no son desdeñables en la Edad Media, pero, como luego veremos, las doctrinas físicas y propiamente científicas de la luz tienen un papel más destacado en la Edad Moderna. Por lo demás, en lo que toca a la Edad Media, el asunto es complejo, porque a veces parece que se habla de la luz en sentido físico en un lenguaje parcialmente procedente de la teología (Roberto Grosseteste) y a veces parece que se habla de la luz en sentido casi exclusivamente teológico —luz divina, iluminación, irradiación inteligible, Fuente de Luz, etc.— en un lenguaje en parte prestado de descripciones de índole física (Abengabirol, muchos escolásticos). Por si la complejidad fuera poca, a los aspectos teológico y físico se añaden los aspectos gnoseológicos; estos últimos, además, predominan con frecuencia al hablarse de la luz como conocimiento. Tratamos en parte este asunto en el artículo sobre la noción de Iluminación, en particular con referencia a la tradición agustiniana, pero también en relación con concepciones tomistas. Aquí ampliaremos la información proporcionada en dicho artículo introduciendo varias expresiones usadas por escolásticos relativas a la luz como conocimiento.⁹³

San Agustín alude a la creación, a ese conflicto entre tinieblas y luz, en este rastreo de la luz como reflejo de lo divino:

(3) La tierra era al principio invisible y caótica; había en ella no sé qué profundidad de abismo carente de luz y de formas definidas. Por eso mandaste que se escribiera que *las tinieblas llenaban el abismo*. ¿Qué era esto sino la ausencia de luz? Porque la luz, si hubiera existido entonces, no podía estar sino por encima de todo e iluminándolo todo. Y si no había luz no eran posibles sino las tinieblas, pues las tinieblas no son otra cosa que la ausencia de luz, así como el silencio sólo reina donde no hay sonidos. Las tinieblas estaban pues sobre la faz del abismo.⁹⁴

⁹³ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, Ariel, Barcelona, 1994, p. 2.230.

⁹⁴ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, San Pablo, Madrid, 2007, (Libro XII, cap. 3), p. 403.

La historia de la mística, donde figura San Agustín como uno de sus máximos exponentes, está construida por la historia de hombres que ven saciados sus deseos espirituales no en la práctica de una serie de ritos o de liturgias, con el fin de convocar a los dioses, sino que han dirigidos sus esfuerzos a una ascesis que les diera la llave para vislumbrar la existencia de lo divino unido a la luz:

El término generalmente usado es *lumen*. Hay muchas clases de *lumen*: el *lumen angelicum* o luz del conocimiento poseído por los ángeles; el *lumen divinae revelationis*, llamado también *lumen fidei*, o luz dada en la revelación divina o en la creencia sobrenatural; el *lumen intellectuale*, llamado también *lumen intelligibile*, o luz suprasensible o de la naturaleza racional, que corresponde tanto a los hombres como a los ángeles en cuanto ambos participan de la luz increada (*lumen increatum*) que contiene en su seno las «razones eternas»; el *lumen naturale*, llamado también *lumen connaturale*, *lumen naturae* y *lumen naturalis rationis*, o luz natural de la razón humana; el *lumen supernaturale*, llamado también *lumen excedens lumen naturalis rationis*, o luz sobrenatural de la razón humana (para estas y otras expresiones, véase Ludwig Schütz, *Thomas-Lexicon*, s. v. Lumen, con referencias precisas a las obras de Santo Tomás donde se habla de *lumen*; véase también la misma obra, s. v. Lux). Puede haber, además (cfr. S. Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam*, 1-6) cuatro especies de *lumen*: el *lumen artis mechanicae* o *lumen exterius*, «el cual ilumina la mente con respecto a las figuras de artificio»; el *lumen cognitionis sensitivae* o *lumen inferius*, «el cual nos ilumina con respecto a las formas naturales»; el *lumen cognitionis philosophical* o *lumen interius*, «el cual ilumina para la investigación de las verdades inteligibles»; el *lumen sacrae Scripturae* o *lumen superius*, «el cual ilumina para conocer la verdad salvadora». Puesto que toda iluminación del conocimiento es interna (*omnis illuminatio cognitionis interna [est]*) (*op. cit.*, 1), y procede de la «luz fontanal», toda *lumen* viene de arriba (*lumen desursum descendens*) (*op. cit.*, 6) y, por tanto, las cuatro mencionadas especies de luz vienen de arriba. Lo mismo ocurre con las modificaciones de esta luz, las cuales son seis: la luz de la Sagrada Escritura, la luz de la percepción sensible, la luz del arte mecánica, la luz de la filosofía racional, la luz de la filosofía natural y la luz de la filosofía moral. A estas seis modificaciones

de la luz se agrega una séptima: la llamada iluminación de gloria, *illuminatio gloriae*.⁹⁵

Xavier Zubiri, que se ha ocupado igualmente del fenómeno místico en su obra, se pregunta sobre el acceso del hombre a Dios. Zubiri se cuestiona si este camino transcurre desde la realidad humana a la divina o si el recorrido es inverso, que Dios es quien traza la hoja de ruta. La postura zubiriana señala al hombre como un ser marcado por cierto determinismo que lo encamina hacia Dios, quiera el hombre o no quiera, si bien la mística es tenida en algunos ámbitos religiosos como soporte de lo que dicen los libros sagrados, como garantía en la sombra de que el mundo trascendente que justifican las religiones es tan real como el mundo tangible. Ortega y Gasset, sin embargo, lanza contra la mística duras críticas y se manifiesta a favor del teólogo y en contra del místico; la mística que se manifiesta en diversas culturas con diversos rostros, porque ser místico no conlleva obedecer a las liturgias o admitir un edificio de creencias y de dogmas, sino que es una manifestación de la antropología humana que, hoy, algunos pensadores sitúan como objeto de estudio de la neurociencia, negándole así todo carácter trascendente. El fenómeno místico hoy suscita mucho interés desde diferentes perspectivas, que van desde quienes se quedan en la lectura religiosa o quienes toman el tema como objeto de estudio por parte de diferentes disciplinas como la neurociencia, la psiquiatría o la física moderna.

Esta búsqueda de sentido de la vida que se da hoy en Occidente a través de diversas culturas orientales, se traduce en la cada vez más habitual práctica de la meditación, o en gimnasias que no se quedan solo en el cuidado del cuerpo físico, sino que se centran en técnicas que persiguen un mayor aprovechamiento de la respiración como vehículo hacia la paz interior, y el encuentro definitivo con una Iluminación que se relaciona con lo divino, o con un panteón vacío de dioses, donde lo que importa es no volver a nacer en un estado de luz que no acaba de reflejarse en el Nirvana.

⁹⁵ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, Ariel, Barcelona, 1994, pp. 2.230-2.231.

5.2. Ser místico y ser religioso

«Para ser místico no es necesario adherirse a una creencia religiosa determinada», dice Manuel Fraijó en el capítulo dedicado a la mística en su libro *A vueltas con la religión*. Fraijó nos presenta un amplio y abierto concepto sobre el místico, que no tiene por fuerza que estar asociado al creyente, o sea, a alguien que sigue los preceptos reglados de una determinada confesión religiosa. Y relaciona lo que experimenta el ser religioso con «una especie de actitud de sobrecogimiento frente al universo o frente a la vida». El místico cuando ha querido expresarse ha tenido que echar mano del lenguaje poético, no le ha quedado otro remedio que hacer comparaciones con lo real para hablar de lo inefable, de las experiencias escurridizas que no termina de describir con precisión.

«Ateos y creyentes hablan bien de la experiencia mística», dice Fraijó, que menciona a Bergson, que considera místico a quien busca el contacto directo con Dios. Bergson recurre a metáforas familiares a la tradición cristiana: el místico se deja penetrar por la divinidad como el hierro por el fuego que lo enrojece. Al místico le sobreviene *algo* que lo transforma. Su religión es dinámica. Los dogmas pertenecen a la religión profética, a la que Bergson llama estática». ⁹⁶ Por tanto, puede ser la mística una plataforma más para establecer diálogos con otros acentos religiosos, ya que no sería el dogmatismo férreo de la religión profética el que marcaría el tono de estos posibles contactos interreligiosos, sino el índice de coincidencias.

La mística tiene, para Bergson, consecuencias filosóficas. Otorga mucha relevancia al hecho de que los místicos coincidan entre sí...Y es que, en el fondo, las averiguaciones místicas culminan en una fórmula sencilla: Dios es amor y es objeto de amor. Ésa es la gran aportación de la experiencia mística. Es el único y gran contenido que los místicos intentan balbucear. ⁹⁷

⁹⁶ M. Fraijó, *A vueltas con la religión*, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 2007, p. 227.

⁹⁷ *Ibid.*, p.228.

La condición de ser místico no es una exclusiva que le haga pertenecer a un grupo religioso determinado, aunque es cierto que en las llamadas religiones místicas este carácter es dominante o ayuda a que entendamos mejor su cuerpo de creencias, en ese intento de «adhesión» a Dios. Y al hablar de Dios hablamos siempre de misterio. Sin embargo, este misterio no lo es tanto, o por lo menos vive atenuado para quien ve con los ojos de la fe, para el creyente, porque, aunque no esté en disposición de narrar quién es Dios o qué es lo que definiría a Dios, vive confiado sobre diferentes grados de certeza. Puede que ni siquiera los dogmas sean parte del problema para un místico que pretende comunicarnos que se ha asomado al misterio, un término que resulta más llevadero cuando pisamos el terreno religioso, según Fraijó:

La palabra «trascendencia» indica un movimiento de travesía (trans) y un movimiento de subida (scendo). Se alude, pues, a un cambio de lugar y a una ruptura de nivel. En definitiva, aplicada a la realidad del misterio, la palabra ‘trascendencia’ no remite primariamente a su lejanía. Más bien indica que la persona solo puede acceder al misterio en la medida en que se trasciende a sí misma y va más allá de sus propias posibilidades.⁹⁸

Ese Dios que nadie ha visto, según declara el evangelio de Juan, es intuido con los ojos del cuerpo por el místico sin que pueda llegar a atrapar con palabras lo inefable, y como recuerda Fraijó en relación a Voltaire «La idea de Dios tampoco es una idea filosófica, porque los hombres conocieron dioses antes de que hubiera filósofos». El místico - que es mirado con desconfianza por Ortega, porque el pensador español prefiere la luz del mediodía de la filosofía - se siente como en casa navegando en el misterio y propiciando, me parece, una teología de la pregunta que daría pie al diálogo con el nombre misterio como sustituto de Dios. Porque la filosofía «no puede encariñarse con el misterio ni, mucho menos, entonar sus loas», como afirma Manuel Fraijó, quien duda del rango filosófico del misterio cuando apelamos a él, o si, por el contrario, podemos considerar el misterio como una señal de alarma, que se enciende para indicarnos que estamos en la frontera donde comienza a palidecer el pensar filosófico:

⁹⁸ M. Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 186.

En fin: en vista de la aparente incompatibilidad entre filosofía y misterio, y dado que estas reflexiones aspiran a moverse en el ámbito de la filosofía de la religión, me inclino por aplicar a Dios el término de «problema». Lo que ocurre es que, de esta forma, me atraigo las iras de algunas religiones. Ya he aludido a su preferencia por el misterio.⁹⁹

«Es verdad que algunos están cerrados para siempre al misticismo. Pero hay también personas cerradas a la música o a la filosofía. Esto no impide que existan la música y la filosofía», asegura Levesque en su obra *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, además de destacar las enormes coincidencias entre los místicos cristianos:

Si bien las semejanzas exteriores entre los místicos cristianos pueden depender de una comunidad de tradición y enseñanza, su acuerdo profundo es signo de una identidad de intuición, cuya explicación más obvia sería la existencia real del Ser, con el que ellos creen estar en comunicación.¹⁰⁰

En las religiones de un marcado carácter místico practican una especie de introspección, de contemplación, de viaje interior, donde la meditación constituye una herramienta constante para alcanzar la iluminación, la retracción del yo, en muchos casos, la búsqueda de la paz mental y un extraño estado llamado *nirvana* que está aún por definir y que comparten algunas sabidurías no duales de Oriente. Esta no dualidad, donde el observador y lo observado se desvanecen en este tipo de percepción de la realidad, se encuentra en la raíz de este tipo de creencias de marcado carácter místico. Más bien se habla de una integración total. Es la búsqueda del no ser. La dilución del yo, el no volver a ser para no quedar atrapado en la incesante rueda de sufrimientos que supone transitar en la vida.

Como apunta el profesor Fraijó: «Creen posible la victoria sobre el agitado mundo interior. Y de ahí a la victoria sobre el mundo externo solo hay un paso. La meta final es la paz interior. En el fondo, las religiones místicas son un canto a la dignidad humana».¹⁰¹ Levesque habla, por otro lado, del misticismo completo, de aquel misticismo redondo que

⁹⁹ Ibid., p. 189.

¹⁰⁰ G. Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona, 1975, p.122.

¹⁰¹ Ibid., p. 232.

completa el recorrido hacia lo Absoluto, y como ejemplo de este misticismo completo nos apunta el nombre de Cristo que, con el Espíritu Santo sobre su cabeza en el momento del bautismo, experimentó desde su cualidad humana una experiencia mística con los cielos abiertos. Un hecho, que, desde la fe cristiana, se interpreta como que Dios se hizo hombre y que según la opinión de Bergson es tanto como decir que «el hombre se hizo Dios». San Agustín nos habla de una cierta voz, de una cierta luz cuando habla de Dios como punto de inicio de lo divino, una cierta luz que hereda del neoplatonismo, una luz «infinita» que ya no es lenguaje poético asociado a lo divino, sino plena sustancia divina, epicentro luminoso de donde parten todas las luces.

La idea de una luz infinita, situada más allá de los límites del mundo visible, y en donde las almas gozan de eterno reposo, fue propuesta por varios filósofos, especialmente después de Aristóteles, así como por Padres de la Iglesia, como San Basilio y San Agustín. Este último comparó a Dios con una luz incorpórea infinita. Según Cumont, la idea del «cuerpo glorioso» o «cuerpo vestido de luz» —distinta de la idea del «cuerpo de fuego»— forma asimismo parte de una historia de la idea de la luz. Lo mismo ocurre con la noción de transfiguración —tanto del alma como del mundo— hasta el punto de que «la iluminación es el signo sensible de una comunicación de la vida divina» (*op. cit.*, pág. 430).

Platón usó la noción —y la metáfora— de la luz en diversos pasajes de su obra. Werner Beierwaltes (*op. cit. infra*) menciona a este respecto las referencias a la luz como medio que hace posible la percepción. Tal luz no es sólo «física». En efecto, la luz procede tanto de una fuente exterior —el Sol— como de una fuente interior —el ojo— (Tim., 68 A). Hay que tener en cuenta, además, las referencias de Platón al Sol como ejemplo del Bien, al conocimiento como «visión» y a la mera opinión como «ceguera» (*Rep.*, 508 D, 518 A; Cfr. también 473 E y 515 E). La idea de la luz como fuente o como medio de conocimiento, así como la concepción de la luz como manifestación del conocimiento o de la verdad, ejerció gran influencia en la teología cristiana, especialmente la de inspiración platónica y neoplatónica.

Abundantes son las referencias a la luz en Plotino. Algunas veces se trata de la luz «física»; Plotino manifiesta que ésta se transmite instantáneamente (*Enn.*, IV, iii, 10); que se propaga en línea recta (IV, v, 2). La luz, dice Plotino, no se halla en el cuerpo iluminado, sino que viene del cuerpo luminoso (IV, v, 7). Otras veces Plotino se refiere a la «luz inteligible», pero hay que observar que es difícil establecer una

distinción entre ambas especies de luz en dicho autor. La luz «física» o luz sensible es, ciertamente, una imagen del mundo inteligible (V, ix, 1). Por otro lado, puesto que lo sensible es «disminución» y «alejamiento» de algo inteligible, puede considerarse que la luz en sentido propio es algo inteligible; en suma, que es inmaterial, indivisible e incorpórea (IV, iv, 8 y IV, v, 7).¹⁰²

Sin embargo, lo que da el carácter de completitud al misticismo cristiano es la acción, y no quedarse en las alturas celestiales alimentando la quietud, el estupor y la parálisis que puede suponer la impresión de estas visiones luminosas, el espanto que provoca el haberse acercado a las medianías de lo divino. El misticismo completo es el que tiene la acción como objetivo inmediato, el que se implica con la mundaneidad y convierte en práctica lo aprendido en la interioridad de la experiencia mística, en la contemplación:

Acción, creación, amor, dice Bergson de nuevo. Esto es sin duda lo que no comprendieron los misticismos incompletos, el griego y el oriental. El misticismo oriental, pesimista, viendo en el deseo de vivir la fuente de todo sufrimiento, ignorando los recursos de la acción técnica para dominar la materia, sufre de una insuficiencia de impulso.¹⁰³

Este debilitamiento ante la acción lo han reconocido destacados líderes espirituales budistas, quienes destacan la acción en figuras representativas de la mística española como Teresa de Ávila:

La doctrina espiritual de Orígenes recuerda muchas veces al lector el lenguaje y las ideas de San Bernardo de Claraval y de Santa Teresa de Ávila. Es, efectivamente, uno de los grandes místicos de la Iglesia. Por desgracia, este aspecto de la enseñanza hablada y escrita de Orígenes ha sido muy descuidado y solo recientemente empezó a llamar la atención.¹⁰⁴

¹⁰² J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, Ariel, Barcelona, 1994, pp. 2.228-2.229.

¹⁰³ G. Levesque, *op. cit.*, p.129.

¹⁰⁴ J. Quasten, *Patrología, I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, p. 405.

Otra manifestación de lo divino unido a la luz es la transfiguración mesiánica en el monte Tabor, donde la fuerza de la divinidad hace que resplandezcan las vestiduras de Jesús, ante el estupor y espanto de sus discípulos, que se vieron cegados por una luz derivada desde lo divino, en un espacio y en un tiempo diferente, donde la voz, la palabra, se hace presente.

Las visiones consisten en iluminaciones que se tienen durante la oración o durante la lectura de la Escritura, y revelan misterios divinos. Cuanto más se eleva el alma, más crece también la importancia de estos favores espirituales, hasta que el alma llega al monte Tabor:

Pero no todos los que tienen vista son iluminados por Cristo en la misma medida; cada uno es iluminado en proporción a su capacidad de recibir la luz. [...] Lo mismo acaece con nuestro espíritu: cuanto más alto suba y cuanto más se acerque a Cristo y se exponga al brillo de su luz, tanto más brillante y espléndidamente será iluminado por su claridad... Y si alguno es capaz de subir al monte con Él, como Pedro, Santiago y Juan, no solamente será iluminado por la luz de Cristo, sino por la voz misma del Padre (*In Gen. nom.* 1, 7).¹⁰⁵

El misticismo oriental no solo es quietud y renuncia al mundo, abre otros caminos que no resultan fáciles de analizar con un solo golpe de vista, ya que al decir oriental nos arriesgamos a meter en el mismo saco a diversas creencias de marcadas y profundas diferencias. Del exceso de intelectualidad del éxtasis plotiniano poco tiene que aprender quien tome el camino del cristianismo, porque el místico cristiano no se queda en la contemplación. Quedarse en ella es ver lo visto, encantarse con lo contemplado, cuando en realidad esta mística completa lo es precisamente por lleva consigo el movimiento inmediato, el paso a la acción.

¹⁰⁵ J. Quasten, *Patrología, I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, pp. 408-409.

5.3. La mística en acción

Un vivo ejemplo de la mística en acción es la vida, en permanente dinamismo, de Teresa de Ávila, que pudo vislumbrar según su testimonio la luz que desprenden los cuerpos gloriosos una vez se emprenden el último viaje:

Teresa de Ávila, quien, a pesar de todos sus éxtasis y vuelos del espíritu, insiste siempre que la imitación de Jesús y el amor al prójimo son más importantes que las experiencias sublimes en la oración. Solía decirles a sus hermanas que no se ocuparan en alturas místicas, sino que barrieran pasillos, limpiaran ventanas y lavaran platos.¹⁰⁶

El paradigma crístico, con la presencia en el río Jordán de la paloma en lo alto, es un punto de referencia para los cristianos, tanto para los que no han tenido relación con la mística como para los místicos que ponen la mirada en la acción como clara justificación de la fe. Estas dos actitudes, una estática que mira hacia la contemplación y otra, dinámica, que invita a la acción, son dos constantes en la historia del cristianismo. Una discusión que se resume en que lo importante es el amor y no tanto el decantarse por la acción o la contemplación. Edith Stein, del círculo de Edmund Husserl, vinculó la experiencia mística con un correlato que se reflejara en la acción como justificación del hombre que accede a Dios por la vía del éxtasis:

Naturalmente, la religión no es algo para vivir en un rincón tranquilo y durante unas horas de fiesta —dice Stein en carta fechada en Espira el 12 de febrero de 1928 y dirigida a una hermana de congregación— sino que, como usted misma experimenta, ella debe ser raíz y fundamento de toda la vida, y esto no solo para algunos escogidos, sino para todo cristiano que lo sea de veras (bien es verdad que cristianos así solo hay un pequeño grupo).¹⁰⁷

Son palabras de Edith Stein, que antes de su conversión al catolicismo y después de pasar un periodo de ateísmo, pensaba que quien se inclinaba hacia una vida religiosa

¹⁰⁶ W. Johnston, *Teología Mística. La ciencia del amor*, Herder, Barcelona, 2003, p. 215.

¹⁰⁷ E. Stein, *Escritos esenciales*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2003, p. 52.

se dedicaría a estar fuera del mundo. Sin tener contacto con los demás, con el pensamiento en asuntos celestiales, en una especie de escapismo estéril de espaldas a la realidad.

Pero poco a poco he comprendido – dice Stein- que en este mundo se nos exige otra cosa, y que incluso en la vida más contemplativa no debe cortarse la relación con el mundo; creo, incluso, que cuanto más profundamente alguien está metido en Dios, tanto más debe, en este sentido, salir de sí mismo.¹⁰⁸

Un texto que bien puede servir como modelo para representar la mística ligada a la acción, la fe como aliada del movimiento y como «un modo metafísico de la causalidad interpersonal entre la persona divina y la persona humana», según Zubiri. Que, además, considera que:

... la fe es un movimiento hacia la interna transcendencia: es fe en la transcendencia personal, es fe en la verdad real que de una manera manifestativa, fiel e irrefragablemente efectiva me está constituyendo fontanalmente.¹⁰⁹

Una acción que se subordina a la contemplación, porque acción y contemplación se fecundan mutuamente, algo que ha estado presente desde los tiempos del monaquismo cristiano donde las tareas cotidianas de labranza, la oración y los trabajos domésticos formaban un todo continuo bajo la mirada de Dios.

No obstante, para M. Blondel en la acción humana va incluida la presencia de Dios que reclaman místicos como Teresa de Ávila, al recordar que es menester centrarse en el trabajo, más que embeberse en la contemplación:

Hay unos principios, y aun medios, que tienen algunas almas, que como comienzan a llegar a oración de quietud y a gustar de los regalos y gustos que da el Señor, paréceles que es muy gran cosa estarse allí siempre gustando. Pues créanme y no se embeban tanto –como ya he dicho en otra parte- que es larga la vida, y hay en ella muchos trabajos...¹¹⁰

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012, p. 231.

¹¹⁰ T. de Jesús, *Las Moradas*, Sexta, cap. 7, 13, Ed. San Pablo, Madrid, 2007, p. 197.

Y es precisamente en el abismo que queda entre la acción y los resultados humanos, en esta «deficiencia ontológica del ser humano, que se mueve entre lo que pretende ser y lo que consigue realmente con su actividad» donde Blondel detecta la justificación de los anhelos del hombre. Los resultados de las pretensiones humanas siempre quedan sobrepasados por nuevas ideas que apuntan a renovados horizontes vitales. Blondel considera que la vida es una invitación constante a la superación ante los renovados hitos que se nos presentan en la existencia:

Dios aparece, entonces, en la punta del dinamismo de la vida personal, que se siente atraída incesantemente por un Ser trascendente que la invita a superarse a sí misma. Cada una de las acciones humanas es expresión y, al mismo tiempo, realización de este afán de superación propio de la voluntad.¹¹¹

Este filósofo concede gran peso a la acción como acercamiento a la idea de Dios al detectar el infinito abismo que existe entre lo que el hombre desea hacer, y el resultado de la acción que realiza. En este no cumplimiento total de los objetivos propuestos por el hombre, es donde «necesitamos encontrar el complemento en la acción misma», y en el incesante e infinito proyectar de nuestros deseos aparece Dios como justificación final de la acción humana y como contrapunto de nuestra limitación.

¹¹¹ J. de Sahagún Lucas, *Dios, horizonte del hombre*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998, p.94.

5.4. La empatía con el místico

Cuando Edith Stein se aproxima al *homo religiosus* lo hace con extrañeza, en una actitud de escucha, se esfuerza en entender, lejos de todo dogmatismo, y acerca de él afirma:

Así empatizando adquiero el tipo del *homo religiosus* que me es esencialmente extraño y lo entiendo; sin embargo siempre lo que allí se me dio de nuevo permanecerá no realizado. Si otros todavía ponen su vida completamente en la posesión de bienes materiales que yo juzgo como poca cosa y todo lo demás lo dejan a un lado, entonces veo que les está cerrado un reino de valores más elevados en los que yo tengo la mirada y también entiendo que ellos pertenecen a otro tipo.¹¹²

Como podemos ver, la pensadora judía en su tesis sobre *El problema de la empatía* se esfuerza en comprender, se arrima al ser religioso despojándose de su mismidad para poner oído a lo que siente el otro. Y es en ese ponerse en la otredad donde halla claves para comprender al *Homo religiosus* y sus modos de vida. Haciendo el esfuerzo de dejar aparcadas las «presuposiciones» percibo al místico como a una persona que desarrolla su religiosidad con un suplemento que es su experiencia íntima. No es una rareza para mí. No me resulta tan extraño este tipo aun sabiendo que no todas las experiencias místicas provocan lo mismo. Unos irán deprisa a confesarla, otros se congelarán en el espanto y otros la callarán sin saber si será bueno o malo el decirlo, siempre hablando en el ámbito cristiano. El místico que tiene una visión puede contarla o callarse. No tiene por qué ser tenida como algo fuera de lo intramundano, usando la terminología de Zubiri. Narrar una experiencia de esta índole siempre será más terapéutico que callarla, porque callarse es dejar sin decir algo poco común que puede atormentar a quien la haya vivido en el silencio como una rareza no transmisible. Contar es exponer para que el otro lo vea.

Contar es sanar. Contarlo, claro está, como aconsejan los maestros como Teresa de Ávila, siempre con la garantía de que la experiencia narrada no caiga en la sospecha

¹¹² E. Stein, *op. cit.*, p. 107.

inmediata, sino en manos expertas en asuntos espirituales, para que sea revisada por quienes saben que el *Homo religiosus* también puede tener incorporada esta cualidad o no: ver lo que los demás no ven. Con lo que el místico aparecería como una subespecie del *Homo religiosus*. El hecho de ser un caso minoritario, infrecuente, dispara las sospechas de que estemos ante una mentira o ante un caso patológico. Quien cree al místico es porque le ayuda la fe, la plena confianza. «Sería, pues, un error – en palabras de Ortega –desdeñar lo que ve el místico porque solo puede verlo él». ¿Qué aporta la experiencia mística?, el místico muestra más que demuestra la existencia de Dios. De cualquiera manera, Edith Stein aconseja que «no es bueno que el ser humano esté solo» para afrontar asuntos naturales o sobrenaturales en el camino espiritual, y menos aquellos seres humanos que sirven para despertar certezas «y alimentar en otros la chispa divina».

Por otro lado, la pensadora judía apunta hacia el discernimiento sereno y riguroso, lejos de la precipitación, un peligro que acecha a cualquier análisis hermenéutico riguroso que se desee realizar:

Una palabra sobre el peligro del autoengaño: la mirada clara del espíritu es enturbiada por los deseos del corazón, y de este modo el ser humano se ve frecuentemente tentado a tomar por voluntad de Dios lo que solo corresponde a su propia inclinación. Para guardarse de este peligro es bueno no solo decidir según sugerencias interiores, sino someterse a un juicio tranquilo e imparcial.¹¹³

Tal vez el que llamo *Homo mysticus* es menos comprendido, porque no dejamos que hable, nuestro yo nos impide penetrar en su experiencia a quienes no miran con los ojos del creyente:

Sentir lo mismo que otro permite el acceso —a nivel de *psiche*— de las vivencias comunes. Según sea la actitud, tal será la índole de la comprensión...Una actitud egocéntrica conduce a la observación desconfiada del otro, a un razonamiento por analogía, según las propias vivencias psíquicas, de las ajenas.¹¹⁴

¹¹³ E. Stein, *op. cit.*, p.102.

¹¹⁴ J. Ferrer Arellano, *Filosofía y fenomenología de la religión. Cristianismo y religiones*, Ediciones Palabra, Madrid, 2013, p.169.

La fe, por tanto, se desplegaría doblemente. Por un lado, fe hacia quien tiene la experiencia y muestra lo divino, y la fe en lo Absoluto que permite el acceso místico del hombre. Por eso no es de extrañar que los santos tenidos por místicos despierten esta fuerza siglos después de su muerte, porque quienes tienen fe en ellos creen a pies juntillas sus vivencias religiosas como testigos de toda solvencia. «Las teologías pasan, la mística permanece», afirma Manuel Fraijó. El creyente confía en el místico como primer paso, porque es el que abre las puertas hacia lo Absoluto desde la proximidad del mundo, en un lenguaje que se ilumina a través de la fe que demuestra hacia el *Homo mysticus*, hacia la persona humana, como trámite previo y confiado hacia una instancia superior:

*La antinomia radical entre lo Absoluto y lo finito exige —si no se cede, por desatención más o menos culpable, a la tentación de pereza metafísica (a la que sucumbe con facilidad la naturaleza humana caída, dada su tendencia a la orgullosa autoafirmación del yo que se resiste depender de una instancia trascendente a sí misma), afirmar la existencia del Ser infinito imparticipado, causa creadora del orden de los seres finitos: del orden de participación en el ser.*¹¹⁵

Entre los pensadores contemporáneos que han planteado con mayor profundidad el tema de Dios, ha sido Xavier Zubiri con su conocimiento de la teoría de la religación constitutiva de la persona, y lo ha hecho armándose de argumentos que superan los ensayos que sobre el tema han realizado «los filósofos del diálogo», según Ferrer Arellano, a quienes acusa «de cierta superficialidad ensayística». Porque la fe no solo se manifiesta a ciegas sin que ello conlleve una acción, según manifiesta Zubiri, «La fe recae sobre lo verdadero, pero no es mero asentimiento: es entrega. Naturalmente, una entrega que envuelve, según hemos dicho, un momento de verdad: es entrega a la verdad personal de otro, sea hombre o Dios».¹¹⁶ Tal vez el místico se halle dentro del tipo de fe que indica Zubiri a continuación:

La fe no es solo adhesión personal sino una adhesión que tiene el carácter de *certeza firme*. ¿Qué es esta firmeza? Es una seguridad personal, no es una obstinación

¹¹⁵ J. Ferrer Arellano, *op. cit.*, p. 248.

¹¹⁶ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 233.

psicológica...Dicho negativamente, la fe excluye el miedo a errar. Y es este miedo el que admite grados dentro de la certeza misma.¹¹⁷

En este carácter del místico religioso al que me refiero existe una entrega sin condiciones por parte del sujeto, que no solo es un *ir hacia* sino que también es una llamada que le sobrepasa, es lo que sucede cuando el místico es raptado por Él. Algunos místicos perciben con tal intensidad esta llamada que pierden el interés por lo material, por su cuerpo al que desean abandonar, y por la realidad mundana. Dice Zubiri:

Esta entrega es siempre personal. Y como tal, ya lo vimos, no es un mero estar «llevados» sino un activo y positivo «ir» desde nosotros mismos a Dios. Si no estuviéramos sino «llevados», estaríamos «arrastrados» por un poder que no depende de nosotros. Es lo que acontece en el acceso incoado del hombre a Dios. En este acceso es Dios mismo quien por ser «pre-tensión» nos arrastra desde Él hacia Él, sépalo el hombre o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera. Pero tratándose del acceso plenario, esto es, de nuestra entrega a Dios, somos nosotros quienes vamos; por tanto, somos nosotros, desde nosotros mismos, quienes damos nuestra entrega.¹¹⁸

Zubiri habla de entrega. Tugendhat, sin embargo, al hablar de la mística en el cristianismo la define como un distanciamiento radical de sí con el fin de encontrar en esta negación del «yo quiero» el objetivo, no habla de la mística en cuanto experiencia individual o vivencial. Por tanto, Tugendat nos deja como estábamos. Aunque el autor de *Egocentricidad y mística* nos pone ejemplos bíblicos de esta contradicción entre oración de petición y dejarse llevar por la voluntad de Dios existe un desenfoque, a mi modesto entender, que impide afrontar lo que significa la mística dentro de las limitaciones que se nos puedan presentar al abordar el tema.

Por tanto, leer, escuchar la voz de los místicos en sus obras puede dar claves de entendimiento de este tipo de practicante espiritual. La mística es una apertura a lo Absoluto que puede ser captada sin que haya de por medio visiones o manifestaciones de otro tipo. Esta apertura se manifiesta en numerosos trances de la vida humana de diversas formas. Como efímeros fogonazos de luz, la certeza de esta presencia llamada Dios se

¹¹⁷ Ibid., p. 234.

¹¹⁸ Ibid., pp. 235-236.

hace cercana, de tal manera que algunos la notan casi como un estar presente físicamente. Es el caso de místicos como Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila o Edith Stein. El caso de Edith Stein que, cuando aún atravesaba un periodo de ateísmo, experimentó en sí misma un determinado acontecimiento en el que se vio decaída, sin fuerzas, desarmada, y fue en ese instante cuando percibió la presencia de una fuerza que se manifestaba paralela a su voluntad:

En cierto modo participé de este estado después de una experiencia que sobrepasó mis fuerzas, que consumió por completo mi fuerza vital mental y me privó de toda actividad. Comparado con el cese de la actividad debido a la falta de fuerza vital, el reposo en Dios es algo completamente nuevo y único. Lo primero es un silencio de muerte. En el segundo caso predomina el sentimiento de seguridad, de verse libre de toda angustia, responsabilidad y deber de actuar. Y cuando me entrego a este sentimiento, una vida empieza a llenarme, poco a poco, y me empuja —sin ningún esfuerzo voluntario— a emprender una nueva acción. Esta afluencia vivificadora aparece como una emanación de una actividad y una fuerza que no son mías y que se hacen operativas en mí sin que yo lo pida.¹¹⁹

¹¹⁹ E. Stein, *op. cit.*, p. 84.

5.5. La mística y el yo

«Pienso —dice Ernst Tugendhat— que religión y mística no solo son caminos diferentes, sino que responden a motivos opuestos», con esta frase el autor de origen checo desliga dos conceptos que a primera vista parecen asociarse, y asegura que es el hombre quien está desde su «yo» en constante comparación con los demás en un sentirse más grande o más pequeño que el otro, un sentimiento que arranca desde la infancia y que va tomando cuerpo en otras formas a lo largo de la vida:

... frente al universo y al destino tienen conciencia (los hombres) —a no ser que la repriman— de una grandeza y una pequeñez ya no relativas. De aquí las designaciones de «lo más alto» (porque no hay altura que se le compare) y de «lo sublime», y también la más reciente de «lo totalmente otro».¹²⁰

Tugendhat da la razón a Rudolf Otto cuando habla de un estado de ánimo al referirse a lo numinoso con las categorías de lo misterioso (*mysterium*), lo que atemoriza (*tremendum*) y lo que fascina y nos atrae (*fascinans*), tres «aspectos emocionales» que creo pueden estar unidos en la experiencia mística y que Otto coloca en la esencia de lo religioso. Teresa de Ávila en su obra *Las Moradas* al referirse a una visión mística retrata lo visto bajo estos aspectos que caracteriza Rudolf Otto cuando se centra en lo *numinoso*:

Digo espantosa (al referirse a determinada visión), porque con ser la más hermosa y de mayor deleite que podría una persona imaginar, aunque viviese mil años y trabajase en pensarlo, porque va muy delante de cuanto cabe en nuestra imaginación ni entendimiento, es su presencia de tan grandísima majestad, que hace gran espanto al alma.¹²¹

La propuesta de Tugendhat le lleva a hablar de una «protoreligiosidad» y una «protomística» como los entre bastidores de la religión y de la mística, respectivamente, y da al tema una explicación antropológica desde el «yo» basada en los conceptos en los

¹²⁰ E. Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2004, p. 134.

¹²¹ T. de Jesús, *Las Moradas*, Moradas Sextas, Cap. 9, 5, Ed. San Pablo, Madrid, 2007, p. 208.

que se mueve el hombre de saber e ignorancia, grande y pequeño, etcétera. Lleva este contraste comparativo desde la esfera del «yo» con el «otro» (sea una cosa o una persona) a la relación del «yo» con el universo, que siempre nos dejará perplejos ante un misterio que nos sobrepasa. Según Tugendhat la humanidad ha tomado el camino de la mística y de la religión como dos atenuantes del dolor que supone estar en el mundo, y al mismo tiempo considera que son dos formas contrapuestas de interpretar lo «numinoso»:

El camino místico consiste en relativizar o incluso negar la importancia que tienen para uno los propios deseos. Se trata, pues, de *transformar la comprensión de sí mismo*. El camino religioso, en cambio, consiste en dejar los deseos como están y, en lugar de transformarlos, realizar una *transformación del mundo* mediante una proyección de deseos.¹²²

De tal manera, que el altruismo, por ejemplo, se vería debilitado en sus méritos al ser solo la manifestación de unos deseos cumplidos por parte de quien realiza la acción altruista. En la religión, a juicio de Tugendhat, se usan ritos y magia para reconocer el poder de lo misterioso, con gestos de petición y en una especie transformación antropomórfica de los deseos que rinde veneración a lo que no entendemos. William Johnston, sin embargo, afirma lo siguiente:

Renunciando a todo deseo, renunciamos a toda angustia. «¡Olvidaos de la angustia!» es el grito que reverbera de las páginas de los Evangelios y de las obras de los místicos, porque la angustia, es una forma sutil de atadura a la que nos aferramos para no caer en la vacuidad. Pero el Evangelio, como el *dharma*, nos dice que renunciemos a este sentimiento, porque cuando caigamos en la vacuidad seremos liberados.¹²³

Tugendhat, por su parte, habla de una mística negadora del mundo y otra en la que el místico se mira desde el mundo:

... tomando conciencia de la existencia de lo numinoso —ya sea que se lo llame universo, o bien ser o Tao, o que se lo vea como Dios— como punto de referencia

¹²² E.Tugendhat, *op. cit.*, p.137.

¹²³ W. Johnston, *Teología Mística. La ciencia del amor*, Herder, Barcelona, 2003, p. 217.

para distanciarse por completo o parcialmente de los propios deseos, a fin de llegar a un estado de paz espiritual.¹²⁴

Tugendhat, partiendo de ciertas comparaciones, da una visión multiforme de la mística, según el ámbito religioso en el que se mueva, como una construcción del hombre hacia el mundo, una especie de armadura que lo protege para intentar entender lo que no entiende desde un «yo» que es la escala comparativa de todo. Tugendhat se da por satisfecho con una visión antropológica de la mística, negándole toda trascendencia, y mira para otro lado sin caer en la cuenta que justo en ese lado que no mira es donde realmente se hallan las cuestiones que hay que responder. Zubiri, sin embargo, considera que la religión es una categoría que viaja con el hombre, y hace de Dios «un constitutivo del hombre en cuanto *ser en Dios*».

«Por eso, la cuestión acerca de Dios se retrotrae a la cuestión misma del hombre, de modo que la posibilidad filosófica del problema de Dios estriba en el descubrimiento de esa dimensión humana que exige dicho planteamiento»,¹²⁵ dice Juan de Sahagún, lejos del distanciarse de sí mismo que plantea el autor de *Egocentricidad y mística*. Ahondando en este ir hacia lo Absoluto o hacia sus reflejos, en el que se halla el místico en la religión cristiana, existe un pavor que se escapa al análisis de Tugendhat, al pensar que lo que comunica el místico, aparte de encontrarse con la barrera del lenguaje, es el resultado de la egocentricidad que lo esclaviza. Cualidad que hace extensiva a toda la especie humana, habitada por muchos centros que miran una realidad alterada por un yo que todo lo compara. Un tema que da para mucho y que, como se ve, nos desviaría de nuestro objetivo que es la mística como nexo que conecta al hombre a un Dios, trascendente o no, a las cosas del mundo:

La experiencia de la realidad, que se impone al hombre como última, posibilitante e impelente, es la experiencia del fundamento que posee toda persona y que el teísta identifica con Dios. Un Dios que «no» es trascendente «a» las cosas, sino trascendente «en» ellas. Por eso, para llegar a Dios no hay que salir del mundo, sino

¹²⁴ E. Tugendhat, *op. cit.*, p. 140.

¹²⁵ J. de Sahagún Lucas, *Dios, horizonte del hombre*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998, p. 95.

penetrar en él hasta el fondo. Allí aparece Dios como algo distinto de las cosas, pero siendo su fundamento último posibilitante.¹²⁶

¹²⁶ Ibid., p. 96.

5.6. El acceso a Dios

Sea una adhesión o una unión lo que el místico propone, la primera cuestión que hay que plantearse es si es posible pensar este horizonte de acceso real del hombre a Dios, y si el acceso se realiza en solitario o mediante un aprendizaje previo. Zubiri comienza por poner sobre la mesa qué es el acceso, y si la comunicación con lo Absoluto se realiza desde el hombre a Dios o, por el contrario, es un Dios con voluntad el que extiende los caminos para que se produzca dicha comunicación. Para ello, Zubiri –que también nos habla de la oración- parte de quienes protagonizan este acceso mutuo, y por eso habla del hombre para describir lo que es el hombre, y cuáles son sus rasgos ontológicos para saberse si le es posible esta accesibilidad a «esta realidad absolutamente absoluta como ultimidad», en palabras del autor del *El hombre y Dios*.

Zubiri no pasa por alto ni siquiera el sustantivo «acceso» como enlace entre el hombre y Dios, aparentemente entendible a la primera, sino que se para minuciosamente en el propio concepto, exprime la palabra «acceso» y extrae de ella las consecuencias de su significado filosófico. Se detiene en el acceso para cuestionarse de qué acceso se habla, y lo hace dedicándole mucho tiempo; porque quien pretenda este acceso a esta realidad absolutamente absoluta, debe saber que Dios está en las cosas reales «como fundamento fontalmente trascendente de ellas y manifestado en ellas como deidad del poder de lo real». Nos recuerda Zubiri que ya la teología clásica habla de la presencia de lo divino en las cosas creadas; pero nuestro tema es cómo accede el hombre a Dios y si es posible este tránsito desde la mística. Parece que el autor no termina de ver este acceso de Dios al mundo con claridad, ni de qué manera el hombre en un acto de voluntad puede tener la puerta abierta para acceder a lo Absoluto. Sin embargo, Dios es una entidad conocida para el hombre.

Pero esto plantea un grave problema. Esta entrega, en efecto, es una fe. Pero el Dios a que nos estamos refiriendo no es el Dios de una religión determinada (cristiana, brahmánica, fenicia u otra). Es pura y simplemente Dios en cuanto Dios; un Dios,

en este sentido, que es personal, pero común a toda religión: es Dios como realidad absolutamente absoluta en su absoluta concreción.¹²⁷

La pregunta ahora está dirigida a la manera en que el hombre accede a Dios como un acto intencionado. Zubiri habla de una «apertura religada», como una condición natural en la que el hombre mira hacia una trascendencia, como si en cada hombre habitara el recado de una realidad, la realidad de Dios, hacia la que el hombre se impulsa lo sepa o no lo sepa. En el caso de los místicos el acceso no se realiza de una forma voluntaria desde el hombre, porque no es éste el que establece las condiciones de este contacto, sino que el viaje del acceso, el que pone la escala para acceder, es Dios. El místico cuenta lo que ve, lo que oye en sus *raptus* o narra las sensaciones olfativas que percibe, sin que esto suponga ir por delante de las gracias que le son concedidas, porque el místico no puede provocar estos dones, por así decirlo, porque entonces no estaríamos hablando de mística. El acceso a Dios, en palabras de Zubiri, «no es de suyo encuentro sino remisión», Dios está marcado por un «hacia», como una realidad hacia la que el hombre se encamina desde el Yo en su propia realidad. «Lo cual es verdad para todo hombre, sépalo o no lo sepa. En este sentido hay un acceso de todos a Dios», aunque quien posea el suplemento de una experiencia mística se puede ver acompañado de una silenciosa certeza que no debe ser pregonada por las calles.

Edith Stein coincide en alguna medida con Zubiri al decir que «Quien busca la verdad busca a Dios, sea de ello consciente o no»:

Llegaría a Dios sin proponérselo. Ahora bien, no es éste el caso. Porque, según hemos visto, Dios está formalmente presente en las cosas, pero sin ser idéntico a ellas: es la trascendencia de Dios. De ahí que en el acceso de las cosas reales, el hombre está lanzado «hacia» su propia fuente trascendente *en ellas*”.¹²⁸

Con lo que Dios estaría en las cosas *per se*, por sí mismo, y no *per accidens*, por accidente, que sería la condición desde donde accedería a Dios el hombre, desde las cosas mismas, y éste es el acceso del que habla Zubiri, a mi juicio. Porque «...el sistema de

¹²⁷ Ibid., p. 237.

¹²⁸ Xavier Zubiri, *op. cit.*, p. 201.

actos que aprehenden en las cosas a Dios por sí mismo, trascendente, pero formalmente presente en ellas, es lo que constituye el acceso que buscamos». ¹²⁹ O sea, que ya no se trata de un acceso *per accidens* sino que existe una intención latente en el hombre de acceder a la realidad de Dios, aunque el autor nos pone sobre aviso de que no es un acceso en plenitud, al ser Dios inaccesible al planteársenos siempre como una realidad «hacia» sin que se produzca el acto de llegada definitiva. Más bien nos encontraremos, entiendo, hitos en la ruta que nos remitirían a Él sin redondear nuestra búsqueda. Tal vez aquí se halle una intención colindante con la mística como acceso al misterio de Dios, sin dejar de ser siempre un «hacia» que no se cierra en un encuentro definitivo porque el místico accedería también desde la realidad de las cosas. Aunque según Georges Levesque, el místico habla más de mostración que de demostración al acercarse a lo divino, más de certeza que de probabilidad.

Con los místicos, salimos ya de la probabilidad. Dios existe, Dios es un hecho. El místico tiene la experiencia directa de Dios. Dios no es para él objeto de demostración, ni siquiera objeto de creencia o de fe. Una experiencia, repite Bergson, solo puede darse en una experiencia, y el problema de Dios debe ser abordado, como los demás temas, experimentalmente. Las objeciones no se hacen esperar. Uno puede contentarse con insinuar burdamente que los místicos son locos. Ahora bien, todos los genios pasan por locos. De hecho, lo que llama la atención en los verdaderos místicos es el equilibrio intelectual, el sentido común, la sensatez, la lucidez. Las visiones, los éxtasis, los raptos, son, sí, estados anormales, pero en la mayoría de los místicos son incidentes de la marcha y elementos secundarios y provisionales. ¹³⁰

Se pregunta Zubiri, por otro lado, si es posible o no este acceso a Dios, y deja claro que esta «accesibilidad» le corresponde a Dios y no al hombre, y que «si Dios fuera una realidad que está más allá de todo lo real, el gran ausente y extranjero, sería una realidad en sí misma inaccesible. No es el caso: Dios es constitutivamente accesible». ¹³¹ Por tanto, cuando el místico dice que recibe destellos de la realidad de Dios no es receptor de una

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ G. Levesque, *Berson: vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona, 1975, p. 121 y ss.

¹³¹ X. Zubiri, *op. cit.*, p. 202.

realidad ajena a las cosas, sino que la experiencia mística posee el carácter real de estar generada desde las cosas mismas.

Jamás, —afirma Zubiri— ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas. Las cosas reales son la *presencia personal* de Dios...Dios es accesible en y por el mundo. La versión a Dios no es extra sino intramundana.¹³²

¹³² X. Zubiri, *op. cit.*, p. 203.

6. Estética y luz en lo divino

6.1. La luz inspiradora del Renacimiento

Cabe preguntarse sobre qué cimientos, sobre qué pensamientos, se elevaron las manifestaciones artísticas de la época en la que vivió Marsilio Ficino, y cuál fue el detonante que dio lugar a toda una explosión creativa y estética posterior. Una manifestación material visible en la escultura, la arquitectura, en la pintura, que puso en la cima al hombre de acción; el hombre como epicentro, que aparecía como creador de su propio destino en consonancia con una renovada manera de ver el mundo. Una visión que puede ser tópica cuando hablamos de la centralidad del hombre, como si en otros momentos del pasado no hubiera sido el hombre el protagonista de su propia historia. En este clima coincidieron artistas animados por el mismo espíritu, agrupados en torno a una renacida Academia Platónica en la Florencia que acogía nombres como Cristoforo Landino y Pico de la Mirandola. El Renacimiento en palabras de uno de los más reconocidos expertos, Jacob Burckhardt, fue un período en el que destacaron el individualismo y el naturalismo, si bien esta individualidad cristalizó en manifestaciones con tintes claramente universales, y llega a nosotros con un cierto aroma idílico que se ve atenuado cuando comprobamos que también fue una etapa histórica de la estética donde no faltaron las fricciones y las ambiciones políticas.

Es cierto que no hubo una uniformidad en el desarrollo del Renacimiento italiano, ni es el momento de pararnos en la historia episódica, sino que trataré de centrarme en una de las individualidades más destacadas y su relación con la estética de la luz: Marsilio Ficino (1433-1499). Fue este pensador, este «sabio bondadoso y amable» como diría Erwin Panofsky, quien puso en alza a Platón, a Plotino y a otros filósofos de la antigüedad, ante las miradas estéticas del momento, y en él y en su ingente labor pondré mi atención, y con más precisión, en la luz ficiniana que es usada como recurso constante, como fiel reflejo de su militancia neoplatónica y sobre cuya estela navegó una estética posterior.

A través de esta figura central que representa Ficino, se aireaba en esos momentos su sistema de pensamiento, su jerárquica y neoplatónica visión de los seres, de la realidad

visible y material; de la trascendencia que supone todo este modo de pensar para poner suelo a una estética que llega hasta nuestro presente a través de la arquitectura, la poesía, la pintura y el amor en todas sus manifestaciones, y que camina paralelamente a esta nueva interpretación de la obra de Platón que supuso el trabajo de Ficino.

El *De Amore*, un comentario al diálogo platónico de *El Banquete*, supone un punto de partida hacia otras interpretaciones estéticas y ayuda a comprender el neoplatonismo cristianizado del que hacía gala Marsilio Ficino. Desde esta obra, con la luz y los esplendores místicos de Ficino y encandilados por ellos, nos encontramos con una encrucijada a partir de la que podemos emprender infinitud de caminos. A pesar de que la Naturaleza está presente en el Renacimiento italiano, el platonismo de los artistas de la Academia florentina no tenía una visión panteísta del mundo, sino que «Su humanismo no suponía ni irreligión ni individualismo exagerado».¹³³ Por otro lado, Panofsky afirma:

El sistema de Ficino mantiene, hablando en general, una posición intermedia entre la concepción escolástica, según la cual, Dios está fuera del universo finito, y las tardías teorías panteístas, según las cuales, el universo es infinito y Dios idéntico a él.¹³⁴

Cito a continuación la *Oratio de hominis dignitate* de Pico de la Mirandola, como canto y guía del hombre de acción que no se adormece en el tedio y la pereza, que no se deja entristecer yaciendo en la inmovilidad melancólica:

Te coloqué en mitad del mundo, para que desde allí pudieses ver más fácilmente todo cuanto hay en el mundo. No te hicimos ni un ser celeste ni un ser terrenal, ni mortal ni inmortal, para que tú, como libre y soberano artífice de ti mismo, pudieses moldearte y esculpirte en la forma que prefieras. Serás capaz de degenerar a las cosas inferiores, los brutos; serás capaz, según tu voluntad, de renacer a las cosas superiores, las divinas.¹³⁵

¹³³ F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Vol. 2, Parte II, Editorial Ariel, Barcelona, 2011, pág. 172.

¹³⁴ E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Alianza Universal, Madrid, 1982, pág. 191.

¹³⁵ F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Vol. 2, Parte II, Editorial Ariel, Barcelona, 2011 pág. 170.

Este canto a la dignidad y a la libertad del hombre de la *Oratio* de Pico de la Mirandola, anima a no quedarse en el vuelo corto de un ave de corral, a no conformarse con ser un bruto que se deja llevar por el sinsentido de algunos párrafos de la vida. Ficino está en este perfil de hombre de acción renacentista, que ocupa el tiempo y se sacude la ociosidad en una ascesis que busca otras miras más altas en diversos territorios, como pensador y como padre de una estética singular.

Según Tatarkiewicz la intelectualidad florentina del siglo XV estaba más cerca de un carácter positivista que inclinada hacia el platonismo, y Cosme de Medicis no solo encargó a Marsilio Ficino en 1459 trabajos que tienen que ver con las letras, sino que también puso interés en que el científico griego Argitopoulos se ocupara de Aristóteles; pero el científico griego abandonó Italia sin completar la traducción de la obra aristotélica, dejando vía libre a Ficino para que pusiera el sello platónico a la Academia. Que se convirtió en un verdadero centro de investigación, libre, sin estar sometido a ninguna autoridad universitaria. «La estética de la Academia no fue, pues, ni la estética de los filósofos universitarios, ni de los artistas, ni tampoco de los humanistas».¹³⁶ ¿Qué nos quedaría, entonces? Pues, que esta estética fue fruto de un grupo de hombres que se movía entre la filosofía y la espiritualidad, dos alas que sirvieron para emprender el vuelo hacia otros ideales que reaccionaron en aquel presente, en el que Ficino concentró su atención en Platón gracias al ánimo del humanista Landino, y a pesar de que el autor del *De amore* también se interesó por la obra del Estagirita. Ficino dirigió la Academia hasta 1492. En 1482 se imprimió la *Theologia Platonica*. También tradujo a Plotino, de quien tiene una clara influencia, y también al Pseudo-Dionisio, autores «que habían perfeccionado la doctrina», y en relación a este tema el cardenal Bessarion llegó a escribir que «en Platón el oro está mezclado con otros minerales, siendo difícil separarlos; y tan solo reluce después de haber sido depurado por el fuego de Plotino, de Porfirio, de Yámblico y de Proclo»,¹³⁷ una opinión que comparte Ficino, influenciado por la mística neoplatónica.

Sus comentarios sobre *El Banquete* de Platón y sobre Plotino y sus *Eneádas*, recogen opiniones esenciales sobre lo bello en Ficino, que cautiva y atrae al hombre a

¹³⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*, III, Ediciones Akal, Madrid, 2004, p.123.

¹³⁷ Ibid., p.124.

través de la virtud y la belleza externa. La belleza que capta el oído o el ojo humano, la mente o el deseo de lo bello que es amor. La belleza ficiniana no solo se reduce a las proporciones de las partes:

... si la belleza consistiera en la proporción, las cosas simples no podrían ser bellas, mientras que precisamente llamamos bellos a los colores simples, las luces, las voces, el resplandor del oro y de la plata, y el alma misma, que son cosas sencillas que tan maravillosamente nos deleitan.¹³⁸

No es la belleza, según Ficino, un patrimonio exclusivo de los cuerpos. La *ratio pulchritudinis* no se halla en el cuerpo, las virtudes también son bellas cuando el hombre virtuoso las ejerce y da muestras de ellas en el trato con los demás hombres; en las habilidades artísticas que enaltecen el espíritu, en la nobleza o en el control de las pasiones que acechan y perturban los límites de la virtud. Los cuerpos son bellos a la luz de la razón, podemos concluir según Ficino. Y no es justa «la afirmación de que junto a la belleza corpórea existe otra incorpórea; en realidad, toda belleza, incluso la que encontramos en cuerpos y sonidos, es incorpórea», insiste Ficino. Por tanto, la estética de Ficino como la de la Academia florentina, son estéticas metafísicas y herederas de una manifestación espiritualista más cercana a los platónicos que a Platón, es más un reflejo helenístico tardío de un origen no bien definido, como afirma Tatarkiewicz. Ficino asegura que la belleza es un instrumento que ayuda a crear cosas bellas como la obra de un arquitecto que primero tiene «la idea de la casa en mente», la casa que es material, pero antes fue la inmaterialidad de la idea, y el plano sería un punto intermedio que pone a la vista la idea a través de los trazos de quien dibuja. Ficino da el mayor de los valores a lo bello: «enseña la belleza y no te harán falta las palabras...Con su utilidad, orden y ornamento el mundo da testimonio del divino artífice, y prueba que Dios es el constructor del mundo». Como contrapunto a lo anterior, es de destacar lo que dice Tatarkiewicz cuando recuerda el concepto de arte de Ficino:

¹³⁸ Ibid., pp. 124 y 125.

... era tan poco original como su teoría de lo bello: el arte imitativo que al mismo tiempo corrige a la naturaleza, que se basa en las reglas y se sirve de las matemáticas, contraponiéndose a la poesía —todo eso ya se había dicho en la Antigüedad—. ¹³⁹

Al hablar de la poesía de la Academia florentina, la visión ficiniana apunta hacia el concepto de furor. Él habla del furor del poeta, del furor de los misterios, del furor de los profetas y del furor del amor; da especial importancia a la inspiración, al misterioso empuje creativo y a la relación de lo poético con la naturaleza. La poesía eleva al espíritu humano, lo acerca a lo más alto y lo aparta de la caída, es un acto inspirativo en el que el furor divino conecta con el poeta y es vehículo de su arte creativo. La obra de Marsilio Ficino realizada en la Academia florentina, no encuentra un reflejo inmediato en los artistas, «No hay ningún punto de convergencia entre la estética de Ficino y el arte florentino a él contemporáneo», aunque sí comenzaron a llegar ecos neoplatónicos de la Academia a los talleres de los artistas del momento.

Los secuaces de la Academia, y de un modo especial Marsilio Ficino y Cristóbal Landino, veían en el platonismo la síntesis de todo el pensamiento religioso de la antigüedad, y, por lo tanto también del cristianismo, y por ello la más alta y verdadera religión posible. En efecto, la doctrina de Platón era considerada por Ficino como la última y más perfecta manifestación de aquella teología iniciada por Mercurio Trismegisto y continuada y desarrollada por Orfeo y Pitágoras. El acuerdo entre esta teología y el cristianismo se explicaba reconociendo una fuente común de las doctrinas de Platón y de Moisés, fuente contenida en la enseñanza de Mercurio Trismegisto, que habría sido el núcleo de toda la teología posterior. Así pues, el retorno al platonismo para los secuaces de la Academia platónica no significaba un retorno al paganismo, sino más bien una renovación del cristianismo, con su reducción a la fuente originaria, que habría sido precisamente el platonismo. ¹⁴⁰

¹³⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*, Tomo III, Ediciones Akal, Madrid, 2004, p. 127.

¹⁴⁰ N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Montaner y Simón, SA, Bpargarcelona, 1973, p. 61.

6.2. La magia natural y el alma como nexo

La magia natural de Ficino no es la magia perversa y pagana, ligada a la superstición y que comercia con los espíritus, es la magia que aparece en su obra *De Vita* de 1489, y es una práctica ligada a la naturaleza y a la influencia de los astros en la vida de los hombres, destinada al cuidado de la salud, y que abona el terreno para que el hombre pueda abrirse a un diálogo directo con la divinidad. La magia natural ficiniana, no resultaba extraña en la época, era una práctica común entre otros filósofos, y tiene una clara influencia de la visión neoplatónica de la realidad, que ve el universo como un todo animado por el espíritu. Y esta sustancia *pneumática* es la que hace que el alma entre en contacto con el mundo en un viaje de ida y vuelta, con influencias mutuas entre los cuerpos y las almas.

Las piedras, los metales, las hierbas o las valvas de un crustáceo, en cuanto portadores de vida y de espíritu, podían utilizarse de formas muy diversas, aprovechando sus presuntas simpatías de manera beneficiosa. Ficino también confeccionaba talismanes.¹⁴¹

Aparte de este aparente animismo, también usaba Ficino la música como vehículo para simpatizar con los astros y ponerse en contacto con las fuerzas que rigen los planetas y usar sus influencias con fines terapéuticos. Marsilio Ficino escribió *Tres libros sobre la vida* donde se recogen los títulos *De vita sana*, *De vita longa* y *De vita caelitus comparanda*, en cuyos escritos recoge la magia y lo que algunos autores consideran como su *Medicina platónica*, donde:

...reelabora aspectos diversos de la astrología helenística, entre ellos la idea alejandrina de que el cielo es un gigantesco ser con vida, provisto de un alma con la que se comunica cualquier alma viviente. Para entender semejante amalgama teórica,

¹⁴¹ G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento científico y filosófico*, Tomo II, Herder, Barcelona, 2009, p.77.

hay que considerar, de entrada, la curiosidad que el círculo florentino tuvo por las ciencias naturales.¹⁴²

Esta búsqueda ficiniana en la magia es un aspecto más de su influencia en «esa edad de oro de la melancolía que es el Renacimiento avanzado», y donde profundizó para entender el carácter saturnino unido a lo melancólico y al genio, y el furor divino del poeta como puente entre la belleza divina y el mundo corpóreo. Resulta, igualmente destacable, las sugerencias que da al respecto Marsilio Ficino a los hombres que se dedican al estudio de las letras en *Tres libros sobre la vida*, donde aconseja que se cuiden los espíritus, pues mientras se desarrolla una gran actividad cerebral, «el resto del cuerpo se mantiene ocioso, y por eso (los hombres de letras) son propensos a producir pituita y bilis negra que los griegos llaman, respectivamente, flegma y melancolía.»¹⁴³

Para Ficino el alma es uno de los cinco grados de cuanto existe, junto al cuerpo, la cualidad, el ángel y Dios. El alma, por tanto, es el nexos que pone en contacto desde su posición de cualidad de esencia media a estos elementos mencionados. Hacia arriba navega el hombre hasta alcanzar a Dios y en dirección descendente hacia el cuerpo y la materia, aspectos que muestran el pensar neoplatónico. El ángel permanece en contemplación en Dios y está ajeno a la materia de los cuerpos que se desvanecen en la penumbra, a la materia como degradación de la luminosa espiritualidad, y es incapaz de unir los mundos representados porque olvida los cuerpos ante la sola presencia resplandeciente de Dios. El alma, por el contrario, es la esencia media, y se encuentra justo en medio de las sustancias en que divide Ficino lo que existe, y se halla en disposición de alcanzar objetivos nobles, de evocar mundos superiores sin dejar de tocar con los dedos de la materia las cosas inferiores. Desde este punto medio el alma desea tanto las cosas de uno y otro ámbito ontológico, y hace de enlace:

Se inserta en las cosas mortales sin ser mortal, porque se inserta íntegra y no dividida, y del mismo modo, íntegra y no dispersa, se retrae. Mientras rige los cuerpos. se adhiere a lo divino, y de esta manera no es compañera, sino señora de los cuerpos. Simultáneamente, es todas las cosas, porque tiene en sí misma la imagen de las cosas

¹⁴² M. Ficino, *Tres libros sobre la vida*, Asoc. Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2006, p. 9.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 25.

divinas, es reflejo de ellas y de ellas depende, y las razones o ejemplares de las cosas inferiores, que en cierto modo ella misma produce. Ficino la llama el centro de la naturaleza, la intermediaria de todas las cosas, la cadena del mundo, el rostro del todo, el nudo y la cópula del mundo.¹⁴⁴

El alma humana constituye, por tanto, el centro de la especulación de Ficino, que se debate entre la filosofía y la religión, y ésta última toma un primer plano en determinado momento de la vida de Ficino, tras pasar éste por el trance de una grave enfermedad en la que pidió auxilio para sus males. En esos momentos parece que la filosofía lo dejó inerme, sin recursos, mientras que sus peticiones a María fueron escuchadas, y a partir de ahí hubo un giro en su pensamiento que lo llevó a tratar de hacer convivir la religión y la filosofía.

Tal vez ese aroma místico religioso ficiniano levite sobre muchas manifestaciones artísticas posteriores impregnadas por esa intención en la que lo matérico es solo un reflejo para los sentidos del mundo suprasensible. El artista reflejaría una estética, un arquetípico mundo solo perceptible por los ojos del alma humana, intuitivo por el artista como enlace. En esta misma dirección, tomo como referencia este texto que habla de la tercera hipóstasis plotiniana y que coincide con Ficino al considerar el alma como el eslabón de conexión:

El alma ocupa una posición intermedia y, por lo tanto, tiene una especie de duplicidad de caras: al engrandar lo corpóreo, aunque continúe siendo una realidad incorpórea, le acontece tener trato con lo corpóreo que ha producido, pero no al modo de lo corpóreo.¹⁴⁵

¹⁴⁴ N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Tomo II, Ed. Montaner y Simón, Barcelona, 1973, p. 63.

¹⁴⁵ G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder Ed., Tomo I, Barcelona, 2004, p. 304.

6.3.El amor y la luz como rastro místico

El comentario que hizo Ficino al diálogo platónico de *El Banquete*, el *De Amore*, es una de las obras que más impacto causó en su tiempo y en la posteridad. Su influencia se dejó sentir en las diferentes manifestaciones estéticas del Renacimiento italiano. «La preocupación por la muerte y la carencia de felicidad real y completa en esta vida guían el desarrollo intelectual de Marsilio Ficino», según Rocío de la Villa en el estudio preliminar de la obra de Ficino. La curiosidad intelectual hace que Ficino se interese por Lucrecio desde muy joven.

Aparte de las reglas, son también fuentes de poesía la inspiración y el furor o éxtasis poético (*furor poeticus*), cuya importancia subrayaban Leonardo Bruni y los platónicos renacentistas como Ficino o Landino, para quienes el poeta era un vate. Pero no era ésta una opinión generalmente aceptada; otros humanistas concebían al poeta como rétor u orador, o como un tipo de sabio. El concepto de inspiración poética constituía una novedad mayor de lo que pudiera parecer, proviniendo naturalmente, de la manía griega, pero como el Medievo había sido un intervalo muy largo, en el Renacimiento se tenía por nuevo.¹⁴⁶

Por su parte, Hegel, nos recuerda que al ser la obra de arte «creación del espíritu», necesita alguien que haga aflorar la creatividad para exponerla a otro, cuya tarea le corresponde a la imaginación del artista, al poeta, en este caso, que nos habla del amor. El amor es también un elemento que Ficino considera como mediador al igual que el alma, y parte de «una descripción mística del origen del amor»: «Las dos doctrinas fundamentales de Ficino, la del alma mediadora y la del amor, constituyen los aspectos originales del platonismo del Renacimiento».¹⁴⁷

La inspiración, según Hegel, es «el estado psíquico en que se encuentra el artista en el momento en que su imaginación está en función y en que realiza sus concepciones», aunque «la imaginación o fantasía en Ficino –afirma Rocío de la Villa– es una noción

¹⁴⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*, Vol. III. Ediciones Akal, Madrid, 2004, pp. 92 y 93.

¹⁴⁷ N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Ed. Montaner y Simón, Barcelona, 1973, p. 65.

resbaladiza y confusa, pues utiliza indistintamente dos conceptos diferentes de imaginación.» El furor poético es colocado a la altura del furor amoroso que ilumina el *De amore* a lo largo de sus páginas, y constituyen dos vías de ascenso donde «el amor es el más excelente». Tal vez en el furor amoroso expresado desde la luz ficiniana se encuentre la inspiración del artista al completar su obra:

... que no es otra cosa que en estar lleno y penetrado del asunto que se quiere tratar, en estar presente en él y en no poder descansar antes de haberle marcado el carácter y de haberle revestido la forma perfecta que hace de aquél una obra de arte.¹⁴⁸

La luz en el lenguaje simbólico se revela como un símbolo de infinitas caras, con diversas interpretaciones. La luz de los místicos es una luz que refleja el rastro del ascenso a lo más alto, es la escalera por donde ascienden los que logran dejar atrás la oscuridad del mal, los pasadizos oscuros de la vida terrenal, la animalidad que nos separa de nuestra condición de seres pensantes. La luz es una constante en el lenguaje amoroso de Ficino, en la poesía que intenta aproximarse a lo inefable de lo irracional, a la sublimación del amor. Autores como Rudolf Otto han hablado de la luz como lluvia de esplendores de la presencia divina, y de la penumbra que nos dirige hacia los misterios más íntimos del hombre. El resplandor que se cuele por los templos en determinadas horas del día puede llevar al alma sensible a un diálogo íntimo, al disfrute de diversas tonalidades de amor y a encuentros instintivos con una estética espiritual. Es una belleza no sensible que no puede ser captada a través de la vista o el oído corporal, sino por un afinamiento del espíritu, una estética que no se queda ni se resigna en la periferia de lo matérico, sino que avanza hacia aquello que conecta con lo íntimo del ser.

Es en este tránsito donde entra en juego el proceso creativo, la labor artística como recuperación de lo que se intuye como divino, que Ficino expresa a través de la luz constante, repetida, multiforme y expresada para hablar de lo bello en los cuerpos, de lo que trasciende a lo corporal, la luz como recado de lo divino. El arte luminoso con el que se expresa Ficino relee a Platón y usa su poética como medio para evitar el alejamiento de la Unidad, como es el quedarse en la burda visión de la materia, que se presenta como una pérdida del Bien y de la Belleza en su estado supremo. Pero «a pesar de su

¹⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Estética*, Tomo I, Editorial Losada, Buenos Aires, 2008, p. 178.

corruptibilidad el mundo sublunar participa de la eterna vida y belleza de Dios que le comunica ‘la divina influencia’.»¹⁴⁹

Ante este obstáculo de expresar lo inexpresable se hace necesario, por tanto, el uso del lenguaje simbólico como vía de acceso a la Belleza, a lo bello, a la necesidad de comunicar, que es lo que hace Marsilio Ficino con la luz. El aroma místico que desprende el lenguaje de Plotino sintoniza, a mi modo de ver, con la estética de Ficino, que a su vez se ampara en muchos aspectos en la simbología de lo luminoso hasta convertirse en una recurrente presencia en obras como *El furor divino* o el *De amore*; es la luz que refleja, según el estudioso Raimon Panikkar, que «El místico es de algún modo consciente de que la realidad desborda la esfera del lenguaje racional».

Cuando Plotino en el final de su vida le dijo a su amigo Eustoquio: «Esfuézate en unir lo que hay de divino en ti con lo que hay de divino en el Universo», parecía incitar a la búsqueda de la verdad en la trascendencia que nos aleja de la materia, de lo mundano, del vulgar lenguaje —que detesta Ficino— invitándonos a un viaje a nuestro propio interior, que es donde el artista debe buscar la luz de la inspiración. Plotino dice en la Eneada I,6, VIII:

¿Cuál es, entonces, el camino? ¿Cuáles son los medios? ¿Cómo contemplará un hombre esa belleza inefable que permanece en el interior, en lo profundo de sus sagrados santuarios, sin salir afuera, donde podría verla el profano?

Plotino nos indica el camino al intentar responder a las cuestiones anteriores, y nos recuerda al lenguaje ficiniano:

El que sea capaz, que la deje surgir y la siga en su santuario interior, sin mirar hacia atrás, a esos esplendores corporales que inicialmente admiró. Pues cuando contemplamos las bellezas del cuerpo no debemos lanzarnos a ellas, sino conocerlas como imágenes, vestigios y sombras que son, y volar a Aquello de lo que son reflejos.¹⁵⁰

¹⁴⁹ E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Alianza Universal, Madrid, 1982, p. 193.

¹⁵⁰ Plotino. *Sobre la belleza*. Ediciones El Barquero, Barcelona, 2007, p. 49.

La belleza obliga en la creación artística a interpretar los propios instintos, a distinguir la belleza que se ve de la que se halla en el interior de la intención del artista:

Pues si alguien se lanza hacia ellas, tratando de agarrarlas por la Belleza misma, entonces será como si pretendiera agarrar una imagen bella reflejada en el agua, y, como cuenta el mito, se hundiría bajo la superficie de la corriente y desaparecería. De igual manera, el que persigue las bellezas corporales, y no las deja ir, no hundirá su cuerpo sino su alma en las profundidades tenebrosas y aborrecidas por el intelecto, permanecerá ciego en el Hades, y aquí y allí, se relacionará solamente con las sombras.¹⁵¹

Ficino en el *De amore* refresca las palabras de Plotino y habla sobre los medios que debe usar quien persigue la Belleza, también habla del artista como una excepción en medio de los otros hombres, el artista es alguien que posee el don de ver con los ojos cerrados:

¿Cuáles son entonces los medios para escapar de aquí? Nuestros pies no nos llevarán allí, pues todo lo que pueden hacer es llevarnos de una parte de la tierra a otra. Ni servirá de nada preparar caballos para un carro ni serán de utilidad los barcos sobre el mar; debemos renunciar a todos los medios. No deberíamos ni siquiera mirarlos, sino que con los ojos cerrados debemos cambiar nuestra visión terrenal por otra distinta, y despertar a la visión que todos poseen pero pocos utilizan.¹⁵²

No basta con proponerse llegar a la Belleza ni manejar los códigos técnicos que pueden dar lugar a un resultado técnicamente perfecto, pero carente de intuición artística, es algo difícil de encontrar en un manual. El artista habrá de ingeniárselas para despertar los dones del espíritu y familiarizarse con la intuición, con el propósito de desentrañar y descifrar los signos del arte en su concepto más absoluto. Plotino dice que el creador «Nada más despertar no puede ver todavía esplendores demasiado deslumbrantes». Que el alma debe pasar por un proceso de acomodación y «debe acostumbrarse, antes que nada, a contemplar las bellas ocupaciones y a continuación las obras bellas, no aquellas que son ejecutadas por artesanos sino las que son realizadas por hombres buenos». Por

¹⁵¹ Ibid., p. 50.

¹⁵² Ibid., pp. 50-51.

tanto, Plotino marca una frontera entre el arte y la artesanía y relaciona, como Ficino, la Belleza con lo bueno. Invita al artista a saber distinguir un alma virtuosa y a viajar hacia su interior cuando dice:

Retírate en ti mismo y mira. Y si todavía no te contemplas a ti mismo bello, haz como el autor de una estatua que debe ser hermosa; pues él quita lo superfluo, endereza lo que está torcido, purifica lo que es oscuro: trabaja para hacer que todo brille, y no ceses nunca de moldear tu estatua, hasta que brille sobre ti el esplendor divino de la virtud, hasta que contemples la templanza establecida en la pureza en su templo sagrado.¹⁵³

El fenómeno artístico en Ficino se mueve en la esfera mística del lenguaje, en un «algo más» que nos dice que en la vida hay algo que trasciende a lo percibido por los sentidos o entendido por la mente. Es «un algo más» de un orden distinto, y que el artista puede intuir y tocar con los dedos de la inspiración. En palabras de la profesora Rocío de la Villa en su estudio preliminar del *De Amore*, leemos: «En Ficino, el temperamento melancólico determina a pensadores, poetas, hombres de letras, aquellos que por su inclinación a la contemplación desprecian el mundo exterior y, vuelta su mirada, son iluminados e inspirados». No es una prolongación horizontal hacia lo que acaso en el futuro podríamos saber, sino que se llega a ello por un salto vertical hacia otra dimensión de la realidad. Hay personas especialmente despiertas a esta dimensión de la realidad, los que llamamos místicos, aunque, esta consciencia está abierta a todos.

Si venimos de la metafísica de Platón, donde la belleza es recordar la belleza que sirve como modelo en el mundo de las Ideas y de la estética aristotélica, en Plotino y en Ficino se abre una senda intermedia. Porque, sin negar la materia y su existencia, es lo no matérico lo que destaca en la estética de Ficino como heredero del neoplatonismo, y en ello puede que encontremos una explicación válida que arroje algo de luz sobre el misterioso sentimiento que inunda al observador ante una obra de arte, o cuando se asombra ante un fenómeno natural, porque «la suma felicidad se alcanza solo en los momentos exquisitos en que la contemplación asciende hasta el éxtasis».¹⁵⁴ Lo estético ,

¹⁵³ p. 52.

¹⁵⁴ E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Alianza Universal, Madrid, 1982, p. 199.

en esta visión neoplatónica, nos conecta con nuestra esencia divina, por decirlo de algún modo, con el ser desde donde emana el resto de la realidad, hasta llegar a la realidad de la materia, que es eco lejano de la unicidad divina de donde todo procede.

Entonces la Mente «viendo con un ojo incorpóreo», ‘se libera a sí misma, no solo del cuerpo, sino también de los sentidos y de la imaginación, y de esta manera se transforma en un «instrumento de lo divino». ¹⁵⁵

En el aire místico que envuelve la vida y la obra de Ficino, late y se respira, tanto la búsqueda de lo bello como el intento de llegar a la descripción de la belleza como concepto absoluto. También la experiencia del espíritu sensible que se deja llevar por el irracional encanto de lo que nos resulta bello, sea un cuadro de Corot, un haiku de Basho o alguna obra musical de un compositor del Barroco. Ficino en este sentido:

... era mucho más radical en abrazar la causa de la vita contemplativa. Con él la aprehensión intuitiva, no la realización racional de los valores eternos, es prácticamente el único camino hacia la beatitud temporal. Este camino está abierto a cualquiera que «seriamente dedique su Mente a la busca de lo verdadero, lo bueno y lo bello». ¹⁵⁶

¹⁵⁵ Ibid., p. 199.

¹⁵⁶ E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Alianza Universal, Madrid, 1982, p. 199.

6.4. La luz del amor y la divinidad como resplandor

La luz tiene una destacada presencia en el pensamiento neoplatónico. Esta estética, que recoge y reinterpreta el Pseudo-Dionisio como una referencia a lo bueno, a lo bello, a lo divino, es una dimensión estética que será heredada por la iconografía posterior, y será prelude de la luz que llegará a la Edad Media y al Renacimiento. En el *De Amore*, en el capítulo V del Discurso Segundo, Ficino habla de: «La belleza que resplandece a través de todas las cosas, y es amada en todas». Ficino, una vez más, hace hincapié en lo luminoso hasta llegar a la degradación de la materia, cuando dice:

Y la belleza es un cierto acto o rayo que desde allí penetra en todas las cosas, primero en la mente angélica, segundo en el alma de todo y en las demás almas, tercero en la naturaleza, cuarto en la materia de los cuerpos.¹⁵⁷

Como se ve, la insistencia de Ficino sobre la luz destaca también cuando habla en el mismo capítulo de la belleza:

Viste la materia de formas. Igual que un único rayo de sol ilumina los cuatro elementos, el fuego, el aire, el agua y la tierra, así también el rayo único de Dios ilumina la mente, el alma, la naturaleza y la materia.¹⁵⁸

Una vez más, en estas palabras, se dibuja la graduación de lo real, desde la fuente divina de donde emana sin parar la luz, hasta los resquicios más apartados del mundo material. Y siguiendo el rastro a este resplandor neoplatónico y ficiniano, destaco también la siguiente parte del texto del *De amore*:

Así como cualquiera que observe la luz en estos cuatro elementos, percibe el rayo de sol mismo, y a través de él se vuelve a contemplar la luz del sol, igualmente aquél que contempla lo bello en estos cuatro, la mente, el alma, la naturaleza y el cuerpo,

¹⁵⁷ M. Ficino, *De amore, Comentario a "El Banquete" de Platón*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989, p. 35.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 35.

y ama en ellos el resplandor de Dios, por medio de este resplandor ve y ama a Dios mismo.¹⁵⁹

¿Qué buscan los amantes?, se pregunta el autor, a lo que responde de forma escueta: «Buscan la belleza. Pues el amor es un deseo de disfrutar de la belleza.»¹⁶⁰ La belleza, el resplandor del cuerpo, la luz que es captada solo por el ojo en detrimento del resto de los sentidos, contrasta con «El alma, vuelta hacia Dios, es iluminada por sus rayos», aunque fue la soberbia la que hizo que el alma se olvidara de su origen:

Aristófanes dijo que esta soberbia fue la causa de que el espíritu, que nació entero, fuese dividido, esto es, que de las dos luces después usase una y olvidase la otra. Por esto, inmerso en lo profundo del cuerpo, como en el río Leteo, y olvidándose de sí mismo temporalmente, es atraído por los sentidos y el goce libidinoso, casi como guardia y tirano. Pero, siendo el cuerpo ya adulto, y purificados los instrumentos de los sentidos, con ayuda de la educación, se arrepiente un poco. Y entonces brilla su fulgor natural y busca el orden de las cosas naturales. En esta investigación, se da cuenta de que hay un arquitecto de este enorme edificio, y desea verle y poseerle. Pero éste se contempla únicamente con la luz divina. Y la mente por la búsqueda de la luz propia es estimulada a recuperar la luz divina. Y tal estímulo y deseo es verdadero amor, gracias al cual una mitad del hombre desea la otra mitad del mismo hombre, puesto que la luz natural, que es la mitad del espíritu, se esfuerza en encender de nuevo en nuestro espíritu aquella luz divina, que se llama su otra mitad, y que en otro tiempo fue despreciada.¹⁶¹

¿Y cuándo consideraremos que hemos alcanzado la felicidad o que por lo menos hemos tocado a las puertas del amor? El buscador de la Belleza, del amor, cuando se encuentre purificado y su yo irradie luz por completo, debe seguir ascendiendo: «Y la mente por la búsqueda de la luz propia es estimulada a recuperar la luz divina. Y tal estímulo y deseo es verdadero amor, luz divina».¹⁶²

¹⁵⁹ Ibid., p. 35.

¹⁶⁰ p. 47.

¹⁶¹ p. 74.

¹⁶² Ibid.

Si «Iconografía es la rama de la Historia del Arte que se ocupa del contenido temático o significado de las obras de arte, en cuanto algo distinto de su forma»¹⁶³, en la estética de Ficino se encuentra lo indemostrable del lenguaje artístico; a cuyo lenguaje no le queda otro remedio que acudir a las comparaciones o a las metáforas para acercarse a lo que no es transmisible a través de la palabra, o de otro código de comunicación, por tratarse de la belleza de lo informe como es el amor en su aspecto originario, de lo innombrable en la intención del artista. Lo que no se puede atrapar en una descripción, la belleza de todo aquello que se desliza entre los dedos, lo que algunos estudiosos como Rudolf Otto llaman *mysterium tremendum*, lo fascinante y aterrador, a la vez.

La estética ficiniana se desliza por lo inefable, por lo que no tiene límites, no puede contenerse en un recipiente porque se escapa al lenguaje mundano, a las palabras que encorsetan los conceptos. Que es como decir que el artista, el esteta que se ponga como objetivo acceder a la belleza, debe trabajarse a sí mismo, tratar de ser bello porque ese será el pasaporte que le dé opción a entrar en el país de las bellezas, porque:

Además, el orden de los que toman lugar en la mesa celeste siguen los diversos grados de los amantes. Pues aquellos que han amado de una manera más excelente a Dios disfrutan de manjares más excelentes.¹⁶⁴

Y como dice Platón en el Fedro, «no hay envidia en el coro divino», donde el amor enciende el espíritu para hacerlo «feliz con esta fruición dulce y cariñosa».

Para que el resplandor de la belleza alcance la materia, la materia debe estar preparada, resplandeciente, y Ficino habla de proporciones anatómicas que se verán traducidas a la técnica plástica usada hasta el presente, y como ejemplo ilustrativo, lo que nos dice en el capítulo VI del Discurso V de la obra citada:

...atendiendo a la proporción de todo el cuerpo, de modo que tres narices a lo largo completen la longitud de un rostro, los dos semicírculos de las orejas juntos hagan

¹⁶³ E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Alianza Universal, Madrid, 1982, p. 13.

¹⁶⁴ M. Ficino, *De amore, Comentario a "El Banquete" de Platón*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989, p. 80.

el círculo de la boca abierta, y hagan esto mismo las cejas si se juntan. Y la longitud de la nariz iguale la longitud de los labios y también de la oreja.¹⁶⁵

Y continúa Ficino dando descripciones de tipo físico y recordándonos que la belleza también es equilibrio, que el cuerpo es muy semejante al cielo, y de éste recibirá su resplandor celeste. Habla no solo del cuerpo humano, sino del cuerpo de los animales, de los árboles, de las piedras y los metales, en armonía con los sonidos y «la fecundidad y claridad inherente a su naturaleza».

La claridad es destacada, una vez más, por Ficino cuando habla de la bella figura del hombre que muchas veces irradia «por la bondad interior» el rayo de su esplendor, de origen divino. Y el espíritu, guiado por esta «chispa» —que es el amor— pica el «anzuelo» y se acerca hacia el objeto que nos seduce:

A esta atracción, que es el amor, puesto que dependiendo de lo bueno, bello y feliz se vuelve hacia lo mismo, sin duda lo llamamos bello, bueno, feliz y dios, según la opinión de Agatón y de otros anteriores.¹⁶⁶

La luz de Ficino se desliza por lo inefable, por lo que no tiene límites, no puede contenerse en un recipiente porque se escapa al lenguaje mundano, a las palabras que encorsetan los conceptos. Y este estímulo por encontrar al gran «arquitecto de este edificio» está movido por el amor porque, como Spinoza, Marsilio habla de la luz natural «puesto que la luz natural, que es la mitad del espíritu, se esfuerza en encender de nuevo en nuestro espíritu aquella luz divina, que se llama su otra mitad».¹⁶⁷ Gadamer, por su parte, nos ilumina también y asocia la luz con el ser, con la luz del entender. En *Verdad y método* se da cuenta que había pasado por alto la metafísica de la luz, que Spinoza pone en el *TTP*, porque es la palabra pronunciada la que ilumina los recovecos de lo que está velado, la que pone en pie el ser:

La metafísica de la luz nos ayuda a entender —por decirlo así— la solidaridad preinstrumental del ser y de la palabra: «La luz, que hace que las cosas aparezcan de

¹⁶⁵ Ibid., pp. 101-102.

¹⁶⁶ p. 124.

¹⁶⁷ Ibid.

manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra. En consecuencia, la metafísica de la luz es el fundamento de la estrecha relación que existe entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible. Pero justamente esta relación había orientado en parte nuestro planteamiento hermenéutico» (WM, 487 [VM1, 577]). En la incaptable luz de la palabra, el ser se convierte en lenguaje, de la misma manera que —a la inversa— el lenguaje es ya siempre el lenguaje del ser.¹⁶⁸

Ya no es la belleza de los cuerpos reales, es la belleza que se esfuma después de la muerte, cuando el cuerpo solo es un rastro frío de su marcha. Pero cuando Dios dotó a los hombres de la luz del espíritu, les dio también recursos y medios para alcanzar la felicidad, «la cual consiste en la posesión de Dios». La claridad es destacada, una vez más, por Ficino cuando habla de la bella figura del hombre que muchas veces irradia «por la bondad interior» el rayo de su esplendor, de origen divino, que lo lleva al *amor Dei intellectuallis* —como Spinoza— por clara influencia del neoplatónico León Hebreo y sus *Dialoghi d'Amore*.

¹⁶⁸J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder Editorial, S.L., 2003, pp. 234-235.

6.5. La luz natural en el *De amore* de Ficino

Nos apoyaremos a continuación en la luz ficiniana en este tránsito hacia la luz natural de Spinoza, porque la luz ficiniana es usada como recurso constante, como fiel reflejo de su militancia neoplatónica. A través de esta figura central que representa Ficino, iré acercándome al largo camino de una obra como el *De Amore*, un comentario al diálogo platónico de El Banquete, que supone un punto de partida hacia otras interpretaciones lumínicas y neoplatónicas que tanta influencia habrían de tener en autores como Spinoza. En el *De Amore* de Ficino, captamos una visión que forma parte del itinerario de la luz que nos hemos propuesto hasta llegar a la luz natural spinozista. Y en este leve acercamiento entre Ficino y Spinoza, en cuanto a la luz, se da una encrucijada a partir de la que podemos emprender infinidad de caminos. «El sistema de Ficino mantiene, hablando en general, una posición intermedia entre la concepción escolástica, según la cual, Dios está fuera del universo finito, y las tardías teorías panteístas, según las cuales, el universo es infinito y Dios idéntico a él». ¹⁶⁹

Según Marsilio Ficino, las virtudes también son bellas, no solo los cuerpos iluminados; cuando el hombre virtuoso las ejerce y da muestras de ellas en el trato con los demás hombres, ya tocamos la salvación spinozista que siempre se vislumbrará en el presente y en este mundo. En la nobleza o en el control de las pasiones, que tanto preocupan a Spinoza, se halla la vía para alcanzar la beatitud. Los cuerpos son bellos a la luz de la razón, podemos concluir según Ficino. Es en este tránsito de la luz donde entra en juego el proceso creativo, la labor artística; es donde la luz natural reclama presencia como recuperación de lo que se intuye como divino. Ficino se comunica a través de la luz constante, repetida, multiforme y expresada para hablar de lo bello en los cuerpos, de lo que trasciende a lo corporal, la luz como recado de lo divino. Como única forma de decir que la razón es luz natural. Ficino, por su parte, concibe a Dios de una forma muy semejante a como Plotino había concebido el Ev, el Uno inefable. Y es en el autor de las

¹⁶⁹ E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Alianza Universal, Madrid, 1982, p. 191.

Enéadas donde diversos autores ven un claro precedente del Dios absolutamente infinito de Spinoza:

Pero el autor en el que acaso pueda verse un antecedente muy claro de Spinoza es en el neoplatónico Plotino y su doctrina de la *emanación* [...] El Uno, el Dios de Plotino «se hace a sí mismo a la vez de su ser y de su acto, es decir, de sí mismo y de ninguna otra cosa» (Enéadas,VI). Esta anticipación es todavía demasiado prematura: Sólo indica la idea de *aseidad*, del ser que es Dios y que es por sí y no depende de ningún otro. En efecto, en Plotino el Uno también se considera inengendrable, aunque esto ya lo acerca a la Sustancia eterna de Spinoza en cierto modo.¹⁷⁰

Es de destacar que en el capítulo VI del Discurso Segundo, cuando Ficino habla de las pasiones en el *De Amore*, parece evocar la lectura del *De rerum natura* de Lucrecio, que tuvo en sus manos en sus primeras lecturas de juventud. Y más en concreto, el libro IV del *De rerum natura*, donde Lucrecio habla de las pasiones, de los enredos del amor carnal. Lucrecio da estrategias para huir de la trampa del amor desmedido que enloquece a los amantes, atrapados por la fuerza pasional de sus propios cuerpos, llevados por el apego físico que no es más una degradación de la pureza del concepto del amor ficiniano. Ficino —al igual que Spinoza nos da estrategias mentales— nos recuerda, con ciertos matices, que el alma (la mente en el caso de Spinoza) es receptora de dos luces de diferente tonalidad, de diferente naturaleza. Una luz natural con la que se nace y otra que nos viene dada desde la divinidad.

Una natural e innata y la otra divina e infusa. Y éstas reunidas en una sola, como dos alas, le permiten volar por las regiones superiores. Si el alma usara siempre la luz divina, estaría siempre unida con ella a lo divino, y la Tierra se vaciaría de animales racionales.¹⁷¹

Y continúa Marsilio Ficino en este capítulo IV del Discurso Cuarto del *De amore* con bellas y poéticas descripciones, y da cuenta de manera clara a un destacado rasgo de su ontología neoplatónica en la que explica la caída del alma en este mundo atraída por

¹⁷⁰ J.M. Gómez, en *Ser y poder. Spinoza y los fundamentos del laicismo moderno*, Universidad de Granada, 2009, p. 179.

¹⁷¹ M. Ficino, *De amore, Comentario a “El Banquete” de Platón*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989, p. 72.

la fuerza y el deseo de los cuerpos: «Así cayó nuestra alma en el cuerpo cuando, olvidando la luz divina, usó solo de su luz y comenzó a estar contenta de sí misma». Y esta soberbia de valerse a sí misma fue la causa de que el alma olvidara su origen y que, condenada en un cuerpo y como si se hubiera bañado en el Leteo, anhela el retorno y en esta búsqueda de «las cosas naturales», en:

Esta investigación, se da cuenta de que hay un arquitecto de este enorme edificio, y desea verle y poseerle. Y la mente por la búsqueda de la luz propia es estimulada a recuperar la luz divina. Pero éste se contempla únicamente con la luz divina. ¹⁷²

¹⁷² Ibid., p. 74.

7.Principios hermenéuticos para la comprensión

7.1. La poesía como espejismo para el comprender

Gadamer se refiere a San Agustín, que se decanta por una hermenéutica de la luz como principio de la creación y donde la palabra es comienzo, inicio del mundo, la palabra emparejada con la luz como centro del ser. La luz como pareja de la oscuridad, que aparece ya en Parménides como germen de las cosas, en una dicotomía que hace inseparables estos términos.

Gadamer, en este contexto, recurrirá de nuevo a Agustín, que en su comentario del Génesis concibió esta encarnación del ser como lenguaje. Agustín recalca en ese pasaje que la luz fue creada antes de que las cosas fueran diferenciadas. La creación anterior del cielo y de la tierra se llevó a cabo todavía sin la palabra de Dios. Sólo con la creación de la luz aparece también en escena la palabra de Dios. Porque solo la luz o la verdad de la palabra hace posible diferenciar entre sí las cosas existentes. [...] La luz, en sí comprensible, es aquello en lo cual el ser se da a sí mismo. Esa luz no debe confundirse con una comprensibilidad integral. La luz existe únicamente sobre el trasfondo de una oscuridad mucho más abarcante. Una luz demasiado intensa produce incluso ceguera, de tal manera que entonces no somos ya capaces de ver nada más. El favor de la luz sigue siendo, por su parte, un superesclarecimiento en favor de lo que permanece en tinieblas.¹⁷³

Esto nos pone ante el problema de cómo afrontar una hermenéutica que vea la luz como centralidad de lo divino, con un posible camino abierto hacia una poesía pensante, descarnada de prejuicios académicos entonados desde la rutina, que señalan a la poesía como clausura definitiva del pensar filosófico y sin base argumentativa. Sin embargo, Gadamer abre las puertas a una hermenéutica que invita a deshacerse de un método único, nos sitúa en una nueva escucha filosófica, al igual que Nancy. Gadamer en *Verdad y método* se encamina a una hermenéutica universal del lenguaje, zafándose de las influencias de Heidegger, su maestro, que puso en el visor una hermenéutica dirigida al estudio de la existencia. Lo que critica Gadamer no es el método como camino de búsqueda, sino que se parta de un método único como vía de acceso a la verdad

¹⁷³ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, pág. 235.

alimentado «por el prejuicio cartesiano de nuestro tiempo», que bloquea otras «posibilidades» de conocimiento, y Gadamer «pretende recordarlas, a fin de preservar a la humanidad de falsas ilusiones». ¹⁷⁴ En *Verdad y método*, Gadamer critica un método único a la hora de buscar la verdad, trata de inaugurar nuevos caminos hacia la verdad sin olvidar nuestra finitud. Gadamer pone en entredicho:

... la premisa de Dilthey y según la cual solo una metodología estaría en disposición de dar cuenta de la verdad de las ciencias del espíritu. Éste es de alguna manera el sentido del título *Verdad y método*: la verdad no es solo cuestión de método. ¹⁷⁵

Verdad y método, publicada en 1960 en primera instancia y un segundo tomo en 1986,

... representa el resultado de un personalísimo itinerario de pensamiento, que a través de un encaramiento incesante con problemas del arte y de la historia, y través de un diálogo asiduo con filósofos como Dilthey, Husserl, Heidegger (a lo cual se debe añadir la frecuentación ininterrumpida de Platón y Hegel) ha llegado a interrogarse críticamente sobre las modalidades del entender. ¹⁷⁶

Dice Gadamer que su intención es filosófica en *Verdad y método*, y no confeccionar el diseño de una metodología de las «ciencias de la interpretación», no es su objetivo el redactar unas reglas a seguir con el fin de conseguir unas técnicas interpretativas. Su objetivo es alumbrar «las estructuras trascendentales del comprender», «clarificar los modos de ser en que se concretiza el fenómeno interpretativo», según Abbagnano. Si para Heidegger el olvido del ser fue el tema central de sus esfuerzos, recordar el olvido del lenguaje será para Gadamer el objetivo de *Verdad y método*. Y si para Heidegger el olvido del ser partía ya de la metafísica platónica, en el caso de Gadamer se da también el mismo punto de arranque, salvando el interés de los estoicos o de San Agustín por el lenguaje; por eso me parece conveniente exponer someramente, a continuación, la visión platónica sobre el rechazo hacia el lenguaje poético, y la aprensión que suscita la poesía como

¹⁷⁴ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 19.

¹⁷⁵ J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder Ediciones, Barcelona, 2008, p. 71.

¹⁷⁶ N. Abbagnano y G. Fornero, *Historia de la filosofía*, Vol. IV, Ed. Hora, Barcelona, 1996, p. 513.

puerta de acceso a la verdad. Gadamer nos dice en *Arte y verdad de la palabra* lo siguiente:

La poesía nos sale al paso como tradición literaria o, al menos, ingresa en ella. En un sentido esencial, por exigencia propia, la poesía es texto, es decir, un texto que no remite a la fijación de un discurso pensado o dicho, sino que, separado de su origen, reclama una validez propia que, por su parte, es una instancia última para el lector o para el intérprete.¹⁷⁷

Gadamer reclama para el lenguaje poético otro lugar que no le obliga a una ligación con la realidad, y es precisamente en este desligamiento referencial con lo real donde halla la poesía su valor propio y su parentesco cercano con lo bello. De Hesíodo, como primer poeta de nuestra tradición occidental, nos dice Gadamer que «muestra una conciencia expresa de su tarea poética», de su condición de escritor avalado por la voz de las Musas, «que le anunciaron que sabían muchas cosas verdaderas y muchas falsas», en esa madeja donde «lo falso y lo verdadero parecen estar aquí enmarañados y ser fatalmente inseparables». Sin embargo, la crítica de Platón a la poesía, al arte, es a veces frontal y en otras ocasiones parece que deja espacio para que la poesía respire otros aires, y que dialogue en voz de sus personajes. Qué duda cabe que este tema constituye una encrucijada desde donde podemos partir hacia diferentes destinos. La aparición del pensamiento filosófico en Grecia tuvo en la poesía una clara y previa presencia sembrada de intuiciones. Podemos decir que, en esa etapa preliminar de la filosofía, la razón ya pedía paso, reclamaba un lenguaje que no se quedara en la fabulación y en una intuición poética que jamás desaparecerá. Ni siquiera en los inicios de la historia de la ciencia, se puede dar la espalda a la poética mirada que los hombres imprimieron al lenguaje cosmológico. Porque poética era la música imperceptible que transitaba en el sereno curso de los astros, en las esferas, en la circularidad perfecta y racional que Platón atribuía al movimiento de los cuerpos celestes. Y en cuyos supuestos se embarcaron astrólogos, astrónomos y las teorías matemáticas que buscaban explicaciones que fueran más allá de las apariencias captadas por los sentidos. Ya en los poemas homéricos se vislumbran rastros del pensar filosófico, a pesar de que el lenguaje enmascaraba ese carácter

¹⁷⁷ H.G, Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, p. 96.

puramente racional del nuevo pensamiento. También Hesíodo con su obra *De los trabajos y los días*. El hombre, como es lógico, no se acostó siendo poeta y se levantó al día siguiente siendo filósofo. Asegura Gadamer:

Solo cuando la filosofía y la metafísica entraron en crisis frente a la pretensión cognoscitiva de las ciencias experimentales, volvieron a descubrir su vecindad con la poesía, que había sido negada por Platón. Esto ocurrió en la época del romanticismo, cuando Schelling vio en el arte el órgano de la filosofía y Hegel lo reconoció como figura del espíritu absoluto que, naturalmente, solo presentaba lo verdadero en la forma de la intuición y no en la del concepto.¹⁷⁸

Por tanto, ni el pensamiento de los filósofos presocráticos sepultó la poética de los relatos míticos de la noche a la mañana, ni la filosofía platónica pudo zafarse de la poesía como expresión del pensar humano. A pesar de que Platón veía en la poesía un enemigo de la razón porque contribuye a sublimar el mundo de las apariencias, él mismo es un poeta; su ontología, su metafísica, su intuición literaria, hacen que su obra esté impregnada de un aroma poético incuestionable. Sirva como ejemplo lo que nos dice al respecto Giorgio Colli en su obra *El nacimiento de la filosofía*:

Platón está dominado por el demonio literario, vinculado a la tradición retórica, y por una disposición artística que se superpone al ideal del sabio. Critica la escritura, critica el arte, pero su instinto más fuerte fue el de literato, el de dramaturgo. La tradición dialéctica le ofrece simplemente material que plasmar.¹⁷⁹

Platón dirige su crítica de manera especial hacia Homero, tal vez porque se rebeló contra un presente que le parecía demasiado vinculado al pasado homérico, donde las explicaciones del mundo se fundaban en reminiscencias míticas, sobre una base imitativa, algo que se suavizará más tarde en la visión neoplatónica donde la belleza material refleja la carga estética que el artista sabrá descubrir a través del furor divino. La problemática platónica del arte hay que contemplarla en estrecha vinculación con la temática metafísica y dialéctica, dicen Reale y Antiseri. Platón se enfoca hacia la búsqueda de la verdad y

¹⁷⁸ H.G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, pp. 96-97.

¹⁷⁹ G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 118.

según la visión platónica más que desvelar, la poesía oscurece las verdades y desvía del conocimiento. Más que «mejorar al hombre», el arte «lo corrompe» porque da una engañosa interpretación de la realidad al estar dirigida hacia «las facultades irracionales del alma», a las partes más inferiores de nuestro ser.

En el libro II de la República Platón reclama veracidad. Homero es uno de los blancos de la crítica platónica, tal vez obedeciendo a una intención despertadora de la filosofía que indaga sobre las verdades; para tratar de sacar a su época del adormecimiento poético y con el fin de sacudir a los hombres hacia la verdad del conocimiento propio y racional, sin intermediarios que construyan veladuras y transparencias ante lo verdadero. En los libros III y IV, Platón centra las mayores críticas. Admite en el libro III de La República, «el uso aceptable» de la poesía en aquellos casos en los que el poeta está como mero narrador y apartado de la acción que narra. Platón dice que el poeta no debe usurpar el papel de otro, en la línea de asignar a cada uno su papel en una sociedad armoniosa, sino que debe evitar la función imitativa de la poesía que se vale de lo otro para poder sobrevivir, algo en lo que incurre el propio Platón cuando en sus diálogos hace hablar a los diversos personajes en primera persona. Algunos autores consideran que esta actitud platónica hacia la poesía se ampara y justifica en el momento que vivió, por ser heredero de una sofística que enmascaraba la verdadera búsqueda de la verdad. Su crítica se sitúa en una especie de aviso para navegantes, una inactual reacción que tomó rostro de respuesta en su obra crítica contra el género poético. Platón coloca a la poesía por debajo de la filosofía, el poeta lo es por influencia divina, su obra está escrita fuera de sí, inspirada en una divinidad que lo supera, no es consecuencia del conocimiento racional. El arte, como dice en el Libro X de la obra mencionada, es una mera imitación, una *mimesis* del mundo real representado por las cosas, por los hombres. El arte es una imitación de la imitación, ya que las cosas sensibles nos remiten al original que vive en otro plano, en el mundo de las Ideas, un mundo que no deja de ser la invitación a un viaje poético que resulta intangible con los ojos del cuerpo; con ello se llega a la conclusión de que el arte es el resultado de diferentes capas imitadoras de una verdad que ha quedado velada, oscurecida hasta que pueda ser rescatada por el lenguaje del conocimiento verdadero, por la mirada del filósofo. Este repudio a la imitación lo pone Platón como tema en boca de los personajes que dialogan en el libro que finaliza *La República*: «Ahora bien, no hemos querido que el zapatero fuese al mismo tiempo labrador, tejedor o

constructor, sino solo zapatero, para que desempeñe mejor su oficio». No es que Platón rechazara la fuerza del arte, sino que no es válido por sí mismo, el poeta debe someterse al filósofo y a sus reglas si busca lo verdadero porque si nos ponemos en manos del arte podemos correr el riesgo de caer en lo falso. Para Platón el arte de imitar está lejos de lo verdadero «y si ejecuta tantas cosas es porque no toma sino una pequeña parte de cada una; y aun esta pequeña parte no es más que un fantasma». Dice Platón en *La República*:

Comencemos, pues, ante todo por vigilar a los forjadores de mitos. Escojamos los mitos convenientes y desechemos los demás. En seguida comprometeremos a las nodrizas y a las madres a que entretengan a sus niños con los mitos autorizados, y formen así sus almas con mas cuidado aun que el que ponen para formar sus cuerpos. En cuanto a las fábulas que les cuentan hoy, deben desecharse en su mayor parte.

— ¿Cuáles? — preguntó.

— Juzgaremos de los pequeños por los grandes, porque todo está hecho por el mismo modelo y caminan al mismo fin. ¿No es cierto?

— Sí, pero no veo cuales son esos grandes mitos de que hablas— dijo.

— Los que Hesíodo, Homero y demás poetas han divulgado — dije —; porque los poetas, lo mismo los de ahora que los de los tiempos pasados, no hacen otra cosa que divertir al género humano con falsas narraciones.¹⁸⁰

Platón también navega en la contradicción, porque salta a la vista que Platón no era insensible a la belleza, a la estética. Aunque, por un lado, nos lleva a enfrentarnos con la poesía, por otro, la obra platónica se nos presenta colmada de bellos destellos poéticos en infinidad de ocasiones, de tal manera que sus herederos neoplatónicos alargan este sentimiento poético, reinterpretado, hasta llegar a obras como el *De Amore* ficiniano, salpicado de una estética dirigida a inspirar y enaltecer el amor renacentista. Poesía es cuando dice Platón que el Demiurgo otorgó alma al mundo mezclando la esencia, lo idéntico y lo diverso, esta especie de dios visible en su grandeza que es el mundo en perfecta armonía con los astros. El mundo inteligible, por otra parte, se eterniza en una inmovilidad que parece no estar acorde con el tiempo de los hombres. Insiste Platón «que ningún poeta venga diciéndonos que los dioses, disfrazados bajo formas extrañas, andan por todas partes, de ciudad en ciudad». En contraste con lo dicho por Platón casi al final

¹⁸⁰ Platón, *La República o el Estado*, Espasa Calpe, S.A., Madrid, 2007, pp. 123-124.

de su famoso diálogo dedicado al Estado, salen al paso las palabras que María Zambrano dedica a esta convivencia extraña, al primer golpe de vista, entre la filosofía y la poesía, entre el invento de los dioses y la poesía como rastro hacia lo sagrado:

La formación de los dioses, su revelación por la poesía, fue indispensable, porque fue ella, la poesía, quien primeramente se enfrentó con ese mundo oculto de lo sagrado. Y así, por una parte la insuficiencia de los dioses, resultado de la poética acción, dio lugar a la actitud filosófica. Mas, de otro lado, vemos que en la actitud que supone la actividad poética se encuentra ya el antecedente necesario de la actitud que dará origen a la filosofía.¹⁸¹

Porque para Zambrano estos dos caminos, el poético y el filosófico, en «privilegiados instantes» se han unido, y en Grecia el filósofo tomará el mando que en otros lugares de la historia tomaron los profetas o los líderes religiosos. Aunque, como afirma la autora de *El hombre y lo divino*, esta función de mando por momentos dudó dónde posarse; no sabía si hacerlo sobre la cabeza del poeta o sobre la cabeza del filósofo. Fue el filósofo el vencedor porque hizo borrón y cuenta nueva, ya no valían las narraciones teñidas de ficción, los juegos de niños que escapan de lo real; el escapismo de los mitos ya no eran las respuestas, había que romper con lo sabido. Y esta ruptura la ve Zambrano como un volver a la ignorancia, a un volver a pensar, un punto donde ya queda proclamada la victoria de la filosofía sobre los poetas. Al respecto, Platón nos adelanta otro tiempo, una actitud filosófica desde donde ya no es posible regresar porque la filosofía griega se vio en condiciones de «descubrir y presentar como suyo aquel abismo del ser situado más allá de todo ser sensible que es la realidad más poética, la fuente de toda poesía», según apunta Zambrano. Extraigo ahora unas palabras de Platón en las que parece que no deja de reconocer los valores de la poesía desde la más pura estética, al tiempo que nos previene de sus extravíos. Esto lo hace para luego animarnos hacia la libertad que espera al hombre que desea asomarse a la razón, cuando dice:

Conjuremos a Homero y a los demás poetas a que no lleven a mal que borremos de sus obras estos pasajes y otros semejantes. No es porque no sean muy poéticos y que no halaguen agradablemente el oído público; pero cuanto más bellos son, tanto son

¹⁸¹ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2007, p. 76.

más peligrosos para los niños y para los hombres que, destinados a vivir libres, deben preferir la muerte a la servidumbre.¹⁸²

¹⁸²Platón, *La República o el Estado*, Espasa Calpe, S.A., Madrid, 2007, p. 134.

7.2.El oficio de leer y el juego hermenéutico

Quiero pararme por unos momentos en qué entendemos por leer. Para ello he tenido a la vista la obra *¿Qué es leer? La invención del texto filosófico*, de Francisco Vidarte, donde reflexiona sobre los diferentes modos de leer en filosofía, a través de los escritos y obras de varios autores como Heidegger, Deleuze, Derrida y Gadamer, entre otros. Desde el punto de vista de Gadamer, nos dice que leer es escuchar, atender a lo que nos dice otro a través del texto, es una invitación a que quitemos el cerrojo de la comprensión y dejemos pasar la voz textual, ya que: «Leer será para Gadamer dialogar con el texto escrito, mantener con él una verdadera conversación hermenéutica de preguntas y respuestas».¹⁸³ Vidarte alumbra algunos apuntes gadamerianos que tratan de fijar con buenos cimientos el acto de leer como oficio, como buscadores de la verdad, alejado de quien lee con dogmáticos hábitos. Y nos advierte, el mencionado autor, de «las apuestas éticas, epistemológicas, ontológicas y políticas que conlleva hoy la lectura filosófica».¹⁸⁴

Gadamer asocia la interpretación con el acto de leer, una lectura que se extiende a otros ámbitos como la lectura de edificios, de una obra de arte u otras situaciones en la se adivine una estructura interna que la haga funcionar como un texto. Nos dice Grondin:

Reducir la obra de arte a un juego estrictamente estético es seguir el juego a la conciencia metódica que reivindica un monopolio de la noción de verdad, limitada al orden de lo que es conocible científicamente. No, dirá Gadamer, es preciso reconocer también que la obra de arte tiene su verdad.¹⁸⁵

Leer también es pararse con calma, no dar solo un vistazo apresurado por los textos, es ir sin prisas y «cosechando informaciones»; leer es para Gadamer «un arte que va desapareciendo», es «dejar que le hablen a uno».

¹⁸³ F. Vidarte, *¿Qué es leer, La invención del texto filosófico*, Tirant Lo Blanch, Valencia,2006. p. 75.

¹⁸⁴ Ibid., p. 69.

¹⁸⁵ J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder Editorial, Barcelona,2008, p. 64.

Obviamente, cuando hablamos del oír y el ver en relación con el leer, no se trata de que haya que ver para poder descifrar lo escrito, sino que lo importa es que hay que oír lo que dice lo escrito”.¹⁸⁶

Porque poner oído es tanto como comprender, hacerse con la información que porta lo que leemos; en tal sentido lo escrito, una vez puesto sobre el papel, carece ya de la carga emocional que vive en el diálogo vivo, en la simple conversación:

Hay que distinguir, dice Gadamer, si un texto ha sido redactado para ser recitado o si un texto debe ser leído rápidamente o si un texto debe ser leído en voz alta y está escrito para ello o si al fin y al cabo, como ha llegado a ser cada vez más frecuente en nuestra cultura, solo hay que contar con la lectura silenciosa.¹⁸⁷

Gadamer se detiene en la intención que subyace en lo leído. El intérprete que encuentra en el texto su significado más profundo y nos hace ver y sentir el «haber estado allí» «no necesita ser ningún poeta». Gadamer retrata aquí al poeta, y su discurso colmado de metáforas, como un lector que echa mano de otro lenguaje menos concreto para entender la verdad o para expresarla; porque el elogio al «discurso poético» es porque conmueve nuestra imaginación, y estimula nuestra intuición. Lo que hace el discurso con una «plétora de imágenes cambiantes, emergentes y ensambladas» es redondear el proceso interpretativo hasta calmar nuestras ansias, y darnos la impresión de que nos hemos hecho cargo de lo que se comunica, para instaurar «dentro de nosotros algo parecido a un efecto y a una intuición completos».

Antes de acercarnos a la *Historicidad de la comprensión como principio hermenéutico*, me ocuparé de la poesía un poco más extensamente que en el capítulo anterior, como medio para acceder a la verdad y de un aspecto al que se refiere Gadamer: el juego como actitud hermenéutica. El juego como actividad que encierra la seriedad en su seno.

Este juego del arte tiene algo de seriedad, como cualquier juego. En efecto, de aquel que no juega en serio se dice que está vulnerando las reglas, como si el juego

¹⁸⁶ H.G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 2012, pp. 70-71.

¹⁸⁷ Ibid., p.71.

disfrutara de autonomía y reglas propias. Gadamer se atiene aquí —como lo hace a menudo y de muy buena gana— al genio del lenguaje, que se refiere a esa autonomía, cuando se habla de un juego de luces, de un juego de las olas, de un juego de palabras...¹⁸⁸

Esta actitud no solo afecta a quien pisa el terreno como jugador sino a quien acude como espectador desde las gradas de la interpretación, me atrevo a apuntar, para desentrañar las claves y el resultado del partido, mientras participa de la tensión de lo que sucede en la amistosa contienda de lo deportivo. Según apunta Grondin, Gadamer se refiere al «sentido medio» del juego, aspecto que compara con la voz media del griego, porque vive entre la voz pasiva y la activa. Es, por tanto, el juego un espacio intermedio que levita sobre quienes juegan, a veces sin que ellos lo sepan porque se ven desbordados por el clima lúdico, y quienes ven jugar. «Jugar no significa una retirada del jugador al espacio interior de su libertad desvinculada», dice Grondin, jugar es un rendir cuentas a una realidad que reclama seriedad y de la que no podemos escapar, una realidad que nos interpela para que no miremos hacia otro lado. Es la actitud de la que habla Huizinga en su obra *Homo ludens*, cuando dice que:

Quien se ocupe de los orígenes de la filosofía griega en su conexión con las primitivas porfías sacrales de sabiduría, tiene que moverse necesariamente en la frontera entre las formas de expresión filosófico-religiosas y las poéticas.¹⁸⁹

Huizinga relaciona el juego con la cultura, y si por un lado se ve como en las altas instancias de las sociedades organizadas que se ocupan del derecho, la ciencia y la política, van desprendiéndose de los orígenes lúdicos «los contactos con el juego que los estadios primitivos de la cultura manifiestan tan abundantemente, la poesía, nacida en la esfera del juego, permanece en ella como en su casa».¹⁹⁰ Para entrar en sintonía con las melodías de la poesía «hay que ser capaz de aninarse el alma», en palabras de Huizinga, que considera que la filosofía encamina sus pasos hacia la comprensión de los orígenes, donde ya podemos escuchar la voz de la poesía, en busca del epicentro de la sabiduría

¹⁸⁸ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, 2003, p. 68.

¹⁸⁹ J. Huizinga, *Homo ludens*, p. 211.

¹⁹⁰ *Ibid.*

más primitiva. Aquí queda liberada la poesía de su valor puramente estético para vestirse de vitalidad después de darnos por enterados de que:

El poeta es *vates*, un poseso, lleno de Dios, un frenético, Es el que sabe; *scha'ir*, como le llaman los viejos árabes. En la mitología de los Edda el hidromiel que se bebe para ser poeta se prepara con sangre de Kvasir, la más sabia de las criaturas, a la que nadie pudo hacer una pregunta que no contestara.¹⁹¹

La poesía ya aparece en la cultura primitiva como aliada del juego y con función de juego, un juego con aroma sagrado, una poesía desprendida de prejuicios que la alejen de la «frontera de la alegría desatada, de la broma y la diversión», dice Huizinga. Otro asunto, aunque con el mismo trasfondo nos platea Vattimo cuando nos recuerda:

En el ámbito de la ontología hermenéutica de ascendencia heideggeriana fue Gadamer quien llamó la atención sobre la posición de ejemplo y de modelo que tiene la *poésie pure* para comprender la esencia de toda poesía, por cuanto en la poesía pura (desde el simbolismo a las diversas experiencias herméticas de las vanguardias del siglo XX) el lenguaje recobra una condición esencial, recupera su función originaria de *nominare* que en eso consiste precisamente la esencia de la poesía.¹⁹²

Este canto a la libertad que conlleva el uso poético de la palabra por parte del sujeto sin ataduras referenciales ni esclavismos conceptuales, también habla de una larga vida para el decir poético a pesar de que pueda producirse un quebrantamiento de la palabra como rescoldo de supervivencia, como desvanecimiento «del efecto silencio» que espera más allá de la propia palabra. Por eso:

El mostrar en el que la palabra se quebranta no es un remitirse a la cosa, sino que se trata más bien de colocar la cosa en la proximidad, en el cuadrado de las regiones del mundo a que pertenece.¹⁹³

¹⁹¹ Ibid., p. 213

¹⁹² G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1998, p. 68.

¹⁹³ Ibid., p. 65.

7.3.El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios

Gadamer recuerda la definición que hace Heidegger del círculo hermenéutico, donde se nos avisa de que el círculo no debe ser «degradado a círculo vicioso» sino que representa una forma de conocimiento que sintoniza con lo «más originario», donde hay que estar atento a no dejarse llevar por interpretaciones personales o ligadas a la tradición, sino enfocar nítidamente el objetivo de lo que se busca o interpreta, huyendo de «la arbitrariedad de las ocurrencias» y dejándose llevar «por la cosa misma». En contraste con la pretensión de Heidegger de plantear una hermenéutica con críticas históricas con el fin de dar con la preestructura de la comprensión, Gadamer persigue otros objetivos: «cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión».

Heidegger ve en el círculo una manera de acceder al conocimiento más originario, una interpretación más comprensiva. Nos invita a que nos enfoquemos hacia «la cosa misma» como objetivo constante y final de la mirada hermenéutica, sin que el intérprete se distraiga con creencias propias u otros factores. Si en su maestro se da una hermenéutica centrada en la existencia, el ser-para-la-muerte, en palabras de Odo Marquard, en Gadamer encontramos una hermenéutica más restringida al plantear el ser-para-el-texto, donde el círculo va unido a la idea de la revisión constante de las interpretaciones obtenidas. Se nos advierte que: «El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar»¹⁹⁴, porque el intérprete puede verse reflejado en el texto como en un espejo desde donde avanza en el proceso interpretativo, algo que no haría más que oscurecer la tarea interpretativa, en un acto en el que la inclinación interpretativa tendría rasgos de quien pretende llegar a una interpretación libre de vicios o de capas de barniz, por así decirlo, que más bien enmascararían aún más la comprensión. En esta dirección el intérprete debe no guiarse por un primer sentido textual y extenderlo al resto de lo que se pretende leer, sino adoptar una actitud de constante vigilancia para

¹⁹⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 333.

profundizar en el sentido, en una revisión que se repite y que no debe quedarse en la antesala de lo definitivo:

El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete,¹⁹⁵

Es un proceso dinámico en el que interactúan la tradición en continua acción y quien interpreta en un círculo que no es «metodológico» sino que retrata «un momento estructural ontológico de la comprensión». El círculo es visto por otros autores como una espiral hermenéutica que hace aguas y que no termina de ser satisfactoria.

Quizás fuera más acertado hablar de una «constelación» del entender. En efecto, todo entender se halla en una constelación que en buena parte es inconsciente y que confiere al entender su luminosidad.¹⁹⁶

Como si quien interpreta no fuera una estrella desgajada del resto, sino que forma parte de un conjunto de condicionantes de todo tipo. Nos dice «Grondin que un alemán entiende diferente a una mujer china», de la misma manera que un hombre del siglo XX no será igual que una persona que vivió en la Edad Media.

Esta circularidad comprensiva, donde se elaboran proyectos continuamente, debe ser «constantemente» revisada conforme se avanza en la penetración del sentido. Y es:

... muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad del sentido; la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Ibid., p. 363.

¹⁹⁶ Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 135.

¹⁹⁷ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 333.

[...] Y es todo este constante re proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger.¹⁹⁸

«Frente a todo texto nuestra tarea es no introducir directa o acríticamente nuestros propios hábitos lingüísticos...», y acercarnos a la intencionalidad y al tiempo en que el autor se pronunció.

Gadamer se pregunta sobre la puerta de salida de este círculo de «las propias posiciones preconcebidas» y de qué manera debe protegerse un texto previamente respecto a los malentendidos.

Por el contrario, lo que nos es dicho por alguien, en conversación, por carta, a través de un libro o por cualquier otro canal, se encuentra por principio bajo la presunción opuesta de que aquélla es su opinión y no la mía, y que se trata de que yo tome conocimiento de la misma pero no necesariamente de que la comparta.¹⁹⁹

Nos previene Gadamer sobre los peligros que supone interpretar los prejuicios de quien lee como una carga de la que debemos deshacernos, el concepto de prejuicio que a partir de la Ilustración «adquiere el matiz negativo que ahora tiene.»²⁰⁰ No debe entenderse el prejuicio como un juicio falso ni alejar de nuestra vista que siempre hay una pre-comprensión del texto; y en relación a ello Gadamer habla de los prejuicios con una actitud positiva, porque en la interpretación mandarían más los prejuicios que los juicios que hagamos en la tarea hermenéutica. Grondin dice al respecto que

Un entender que tenga ideas claras sobre su pertenencia a una constelación de sentido se esforzará por averiguar sus propios prejuicios. Gadamer no renuncia, ni mucho menos, al ideal —propio de la Ilustración— de dilucidar los prejuicios. Llega

¹⁹⁸ Ibid., p. 333.

¹⁹⁹ p. 334.

²⁰⁰ p. 337.

incluso a mencionar un prejuicio de la Ilustración, a saber, ¡el prejuicio que existe contra los prejuicios!²⁰¹

Grondin nos sugiere no bajar la guardia, a ser capaces de mantenernos despiertos, en un estado de alerta constante porque «La vigilancia designa la postura de aquél que, en medio de la noche que amenaza con devorarlo, se esfuerza por mantener los ojos abiertos». Es una actitud que vale también para quien pretende hacerse con la verdad y se dispone a realizar una criba ante las distintas caras de los prejuicios, en la labor hermenéutica: «El que la autoridad sea una fuente de prejuicios coincide con el conocido postulado de la Ilustración tal como lo formula todavía Kant: ten el valor de servirte de tu propio entendimiento.»²⁰²

²⁰¹ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003., p. 136.

²⁰² H.G. Gadamer, *Verdad y método.*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 338.

7.4. Los prejuicios como condición de la comprensión

El aspecto negativo heredado desde la Ilustración del prejuicio como un rasgo no positivo, es observado por Gadamer con otros ojos y le da a los prejuicios una interpretación menos oscura. Y se queda con el prejuicio como una estancia previa a la interpretación, donde pueden convivir también prejuicios «verdaderos» y «legítimos» en una historia que no es de nuestra pertenencia, sino que somos nosotros los que navegamos en el proceso histórico. En este apartado de *Verdad y método*, el autor desarrolla «en forma positiva la teoría de los prejuicios que la Ilustración elaboró desde un propósito crítico», la Ilustración que marcaba un «presupuesto fundamental» según el cual un

... uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger de cualquier error. Esta es la idea cartesiana del método. La precipitación es la fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón; la autoridad en cambio es culpable de que no se llegue siquiera a emplear la propia razón.²⁰³

El prejuicio de la precipitación ha de entenderse al modo de Descartes, «como fuente de errores en el uso de la razón». «Concuerda con esto el que la vieja distinción retorna, con un sentido alterado tras la victoria de la Ilustración, cuando la hermenéutica se libera de todo vínculo dogmático». Los prejuicios están en las sujeciones propias, en los malentendidos, que provoca la precipitación.

El prejuicio de autoridad, por otro lado, se desdibujó hasta deformar el mismo concepto de autoridad, para aparecer como un argumento enfrentado a los ideales del momento: se daba «el rechazo de toda autoridad» como oposición a la libertad y la razón, como «concepto de obediencia ciega», cuyo significado «nos es familiar en el ámbito lingüístico de la crítica a las modernas dictaduras... Sin embargo, la esencia de la autoridad no es eso.»²⁰⁴ Se habla en este caso del reconocimiento de que el otro está «por encima de uno», reconocemos en ese otro un juicio preferente con respecto al propio. Es

²⁰³ Ibid., p.345.

²⁰⁴ p. 347.

un reconocimiento que se sostiene sobre la razón, donde uno reconoce los límites de conocimiento propio, de que el otro «sabe más», sin que ello sea confundido con la obediencia. Teniendo en cuenta que la autoridad no tiene por fuerza que aparecer como autoritaria

... el reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto. En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista.²⁰⁵

²⁰⁵ Ibid., p. 348.

7.5.El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo

El distanciamiento en el tiempo para Gadamer puede funcionar como un filtro, puede ser como un cedazo que solo deja pasar lo que en un presente determinado tuvo mayor peso por encima de las circunstancias. El tiempo en una interpretación enfocada a la «crítica del arte», por ejemplo, hace que queden atrás lo que fueron modas pasajeras, para solo presentarnos aquellas obras de arte que han superado la prueba temporal para instalarse en una «selección útil», en una dimensión histórica permanente:

En *Verdad y método* Gadamer quiso ver el esbozo de una solución en la utilidad que presta la distancia en el tiempo. Y lo hizo por lo demás, con buenas razones. En efecto, la distancia en el tiempo permite a menudo formular interpretaciones fructíferas que se van asentando «a la larga». ²⁰⁶

Según Grondin, Gadamer hablaba de la productividad que supone el distanciamiento temporal no como una barrera que nos aísla del pasado, sino como «un puente» que nos conecta con él para poseer una mayor comprensión histórica. Sin embargo, critica la confianza excesiva que tenía Gadamer en este distanciamiento temporal «porque fue demasiado lejos cuando afirmó que la solución del problema epistemológico fundamental dependía en general de la función seleccionadora de la distancia en el tiempo». ²⁰⁷ En este sentido, Gadamer atenuó el «solo la distancia en el tiempo» puede asegurar la legitimidad de los prejuicios..., de ediciones anteriores de *Verdad y método*, para pasar a decir en la quinta edición alemana que: «A menudo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica...» Con ello Gadamer rompe la rigidez inicial al formular de un «solo» camino interpretativo para posicionarse, a continuación, en una actitud más flexible, fiel al círculo hermenéutico, que siempre es un volver a visitar lo que se quiere interpretar,

²⁰⁶ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 144.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.144.

apartado de la peligrosa posición dogmática que no pregunta ni se replantea lo cuestionado.

La primera entre otras condiciones hermenéuticas es la de contar con una pre-comprensión, el pertenecer a una tradición histórica desde donde oteamos los horizontes. El proceso interpretativo en Gadamer es estar en relación a un tiempo con la «misma cosa» que se manifiesta a través de la tradición, y con una tradición que pone el suelo desde donde el intérprete hace su trabajo hermenéutico. La distancia cronológica que separa a quien lee «la cosa» que interpreta no es un «obstáculo a derribar», en contra del vano objetivismo que desea cegadamente atraer a lo contemporáneo una obra o un autor. Esta distancia no es un abismo infranqueable, sino que forma parte del proceso de comprensión, en que este aparente abismo se desvela «colmado por la transmisión y por la tradición, a cuya luz se muestra todo aquello que es objeto de comunicación histórica». Gadamer intentó zafarse del historicismo que dificultaba y ponía piedras en el camino a la tarea hermenéutica,

De este modo, Gadamer cuestionó el modelo epistemológico de la autoeliminación del intérprete porque éste hacía abstracción de la pertenencia del intérprete a una constelación del entender. Esta dimensión de la pertenencia (que no es solo de índole emotiva, sino también de índole objetiva) debe recibir su legitimación en una hermenéutica adecuada de las ciencias humanas y de nuestra experiencia histórica.²⁰⁸

Grondin hace dos observaciones ante el optimismo reservado con que se manifiesta Gadamer ante la distancia del tiempo como herramienta interpretativa; y afirma, en primer término, que la distancia en el tiempo no garantiza, «ni mucho menos», el discernimiento entre prejuicios legítimos o prejuicios ilegítimos «en obras contemporáneas y en pretensiones de conocimiento». Grondin, en segundo lugar, apunta que Gadamer recoge que la distancia en el tiempo más que descubrir puede funcionar como encubridora de manera inconsciente o por imposiciones de poder y, de esta forma, se contribuye a que «se consoliden aquellas interpretaciones que posiblemente sean

²⁰⁸ Ibid., pp. 142-143.

inadecuadas», algo que nos viene decir que Gadamer fue consciente de la dificultad de considerar la distancia en el tiempo como una certeza o una solución definitiva.

En cuanto a la historia efectual, en *Verdad y método* se hace hincapié en una noción básica que no debe perderse de vista: «El interés histórico no se orienta solo hacia los fenómenos históricos o las obras transmitidas, sino que tiene como temática secundaria el efecto de los mismos en la historia (lo que implica también a la historia de la investigación).»²⁰⁹ Si bien la historia efectual no es nada nuevo, lo es la exigencia de nuevos planteamientos de estudio cuando «una obra o una tradición ha de ser extraída del claroscuro entre tradición e historiografía y puesta a cielo abierto». La historia efectual a la hora de estudiar un fenómeno histórico, nos espera en el recorrido de nuestra investigación si realizamos una interpretación hermenéutica porque es la que va a generar las preguntas que intentamos resolver, y nos previene ante las caprichosas interpretaciones del pasado. Gadamer no plantea la historia efectual como una disciplina que actuaría como auxiliar de las ciencias del espíritu, sino que llama la atención para que las ciencias del espíritu aprendan a leerse a sí mismas con mayor profundidad.

Y en este encuentro con la historia efectual, surge el horizonte que en Gadamer representa una figura dispuesta a ser contemplada desde diversos puntos en los que se halle el que mira. No llegar a ser completamente conscientes de la historia efectual no debe conducirnos a la frustración, porque «esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos», y este ser histórico conlleva el no «agotarse nunca en el saberse».

Tener en cuenta el horizonte es poner ante el intérprete las coordenadas de su posición, para que sea capaz de leerse a sí mismo y de estar dispuesto vislumbrar metas que no son definitivas cuando se mira a otros horizontes ajenos, «¿Existen realmente dos horizontes distintos, aquél en el que vive el que comprende y el horizonte histórico al que éste pretende desplazarse?», se pregunta Gadamer, y nos dice que ‘el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción’. Gadamer nos invita a levantar la mirada por encima del presente porque «El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve.

²⁰⁹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 370.

También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento.»²¹⁰ Estas fronteras móviles han de estar presentes en quien usa la hermenéutica como instrumento interpretativo, en una vida, que es la vida humana, que se presenta siempre en un continuo cambio, cuya impermanencia se percibe no solo en los ámbitos más íntimos del individuo, sino en lo que se refiere a la historia de las comunidades.

En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y determina a ésta como su origen y como su tradición.²¹¹

Pero este desplazarse para comprender una tradición, aunque requiere trazarse un «horizonte histórico», no significa que este horizonte se gane trasladándose a una situación histórica, sino que quien interprete no debe desprenderse de su propio horizonte como requisito para viajar a otra situación y este «Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones».²¹² Ganar un horizonte es abrir el campo de visión para hacernos con un panorama más amplio, que salte las vallas de lo cercano para ir en busca de una comprensión menos encorsetada, más amplia, de lo que se trata es de:

aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos.²¹³

²¹⁰ Ibid., p. 375.

²¹¹ Ibid.

²¹² p. 375.

²¹³ Ibid.

8.El Dios de Spinoza como ente

8.1.El ente y el ser spinoziano

Arturo Leyte en su obra *Heidegger* trata de encuadrar los diferentes términos filosóficos para que no sea la confusión la que empañe los cristales a través de los que pretendemos aproximarnos al autor de *Ser y Tiempo*. Este esfuerzo que realiza Leyte, nos previene ante la llamada historia del ser para que no entendamos que Heidegger tiene una visión diacrónica de la historia, y nos afina nuestro acercamiento a un pensador sobre el que se han apilado un buen puñado de tópicos, al hablar de un primer y un segundo Heidegger, o de pasar por alto una precisa lectura del Dasein sin guión, o con guión, Dasein, dando a entender que este trazo entre las palabras pudiera decirnos el largo trecho histórico hasta llegar a formular un nuevo pensar. Por eso Leyte nos recuerda que «ni la metafísica, ni el arte, ni la técnica, ni el humanismo, ni la poesía, ni los griegos, ni el lenguaje, son temas de la filosofía de Heidegger». ²¹⁴ Tras estas palabras, habrá que ir con pie de plomo para hablar de lo no pensado, del olvido del ser en el que pudo incurrir Spinoza, y no pasear a Heidegger por otros territorios propios de la sociología o la literatura, por ejemplo.

Otro de los asuntos que suscitan cierta polémica es la consideración de la obra de Heidegger como el resultado de dos momentos claramente diferenciados, un primer y segundo Heidegger, un sello que tal vez clausure a primera vista otras posibilidades interpretativas. Teresa Oñate apunta lo siguiente sobre este segundo Heidegger en relación a lo divino:

Así pues, si empezamos por la primera parte del programa del Segundo Heidegger, hemos de encarar la denuncia y desmontaje, «destrucción», «superación», «distorsión» o «desplazamiento de la «metafísica», que opera en las obras del filósofo, como *parte destruens* o parte crítica, determinada a poner de manifiesto este singular fenómeno: el del fundamento de la metafísica-ciencia-técnica de la historia de Occidente, en tanto que progresiva historia del olvido del ser. [...] Todo lo cual se concentra en la apelación heideggeriana a la liberación de lo divino y lo sagrado indisponible de todos los mundos de la vida, operada gracias a una alteración

²¹⁴ A. Leyte, *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 16.

en la esencia del arte y la técnica. Ello a partir de la apertura y delimitación de la Diferencia Ontológica entre ser y ente, porque en el espacio abierto por ella se impide cosificar al ser y a su pensar.²¹⁵

En esta dirección, Arturo Leyte apunta que no conviene dejarse llevar por el Heidegger que los tópicos han situado en Ser y Tiempo en una primera etapa de su pensamiento, para luego dar

la vuelta a partir de la cual se constituiría, por medio de una crítica general de la filosofía identificada como metafísica, una suerte de post-filosofía, una vez abandonado el proyecto de la ontología fundamental concretado sobre todo en la Analítica del Dasein». ²¹⁶

Algo que alejaría a este segundo Heidegger de ser considerado como el artífice de una relectura de la historia del ser y de la confección de una nueva filosofía, cuando «Nuestra época, para Heidegger, es Grecia, y a la vez la despedida de Grecia, es decir, la Modernidad. Nuestra época no es esta o aquella época de la historia, sino la historia». ²¹⁷ Otro malentendido asociado a la filosofía de Heidegger es considerarla como atea, algo que él mismo negó. Es cierto que Heidegger no considera a Dios como el ser sino que lo califica de ente:

Pero cuando califica a Dios de ente, se está refiriendo Heidegger a un Dios concreto, al Dios de la tradición cristiana. Pero la negación de una imagen histórica concreta de Dios no significa la negación de Dios [...] la imagen de Dios puede también ocultar a Dios. ²¹⁸

Heidegger admite que el camino que conduce al ser puede que sea un requisito previo para llegar a una nueva manifestación de lo divino, a un desocultamiento de Dios,

²¹⁵ T. Oñate y Zubía, *El segundo Heidegger: ecología, arte, teología. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III)*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 26-27.

²¹⁶ Ibid., p. 45.

²¹⁷ Ibid., p. 49.

²¹⁸ P. Fontan, *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2004, p. 74.

por así decirlo, y a una nueva expectativa filosófica. Sánchez Meca apunta una confluencia de destrucción y nacimiento como las dos caras de una misma moneda:

En la historia de la metafísica (como inexorable alejamiento y olvido del ser), Nietzsche representa su acabamiento último y el anuncio de una nueva época del ser, por lo que comprender su pensamiento conllevará descubrir la relación fundamental entre ser y ente que caracteriza esencialmente a nuestra época como época del fin y definitivo triunfo de la metafísica.²¹⁹

Esta época en que la técnica oculta y obstaculiza bajo su presencia la meditación hacia una posible metafísica que sepa colocar en su sitio a estos dos conceptos, ente y ser, demanda una renovada lectura después de la superación de una metafísica que se reconstruye en medio de tensiones internas para hacer surgir desde su acabamiento el nacimiento de un nuevo camino. Veamos lo que nos dice, al respecto, Jorge J. E. Gracia:

Claramente, pues, la metafísica siempre ha renacido a pesar de todos los obstáculos que se le han opuesto y no hay duda de que lo seguirá haciendo. Pero ¿cuál es la razón?, ¿por qué sucede que a pesar de todos los ataques y vicisitudes que ha sufrido a través de su historia no sólo renace sino que frecuentemente surge con nuevo vigor? Una respuesta bien conocida a esta pregunta es que la metafísica es una disposición natural del ser humano. Como nos dice Kant en sus *Prolegómenos*: «Que el espíritu humano abandone alguna vez las especulaciones metafísicas tiene tan poca probabilidad como que dejemos de respirar por completo, para no respirar aire impuro». Aun cuando lo que consigamos con la metafísica sea algo indeseable, no la podemos abandonar.²²⁰

Por otro lado, Francisco J. Martínez nos dice que la Metafísica está más cerca de estar considerada un arte que una ciencia, y se ve hoy en la imperiosa necesidad histórica de dejar atrás pretensiones ya caducadas, que quedarían en manos de la ciencia moderna:

Y como arte que es y no ciencia, la Metafísica actual supone la renuncia a la pretensión de la Metafísica clásica de decir la última (y la primera) palabra sobre la

²¹⁹ D. Sánchez Meca, *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 350-351.

²²⁰ J. J. E. Gracia, *Concepciones de la metafísica*, Trotta, Madrid, 1998, p. 15.

realidad; más aún supone renunciar incluso a la pretensión de verdad, dejándola en exclusividad a las ciencias. Según Popper, las afirmaciones metafísicas son compatibles con cualquier estado de la realidad porque no dicen nada acerca de ella y, por tanto, no son falsables.²²¹

No es la primera vez que en la historia del pensamiento humano, sea el límite el que nos dé el impulso para salir de una situación que nos resistimos a abandonar, e inaugura los destellos de otros modos de afrontar desde nuestra época la proximidad de un modo distinto de pensar: «Lo impensado es lo que, de un extremo al otro de la historia del pensamiento, ha quedado siempre sin interrogar: la diferencia entre el ser y el ente».²²² Es la hora de desbrozar el sendero para ir a la metafísica misma, a una torsión de los viejos hábitos hasta que se vislumbren otras respuestas sobre el sentido del ser, no desde lo unívoco sino emprendiendo una joven y flexible (rigidez) que amplíe el Ser unido al Tiempo:

¿Cuáles son, por tanto, las características de esa temporalidad auténtica para Heidegger? Según Ser y Tiempo, la existencia se hace auténtica, o sea, consigue ser libre, cuando es capaz de tomar la decisión anticipadora que acepta la muerte como posibilidad más propia del Dasein. La muerte es lo que descubre al hombre aquello que verdaderamente es, porque le pone ante sí la imposibilidad de su existencia como su posibilidad más general y propia.²²³

Habría que considerar también lo que nos apunta Paul Wienpahl sobre la carga semántica y los matices que Spinoza manifiesta cuando se refiere a Dios. Lo nombra como «Deus», «Ser» (Ens) y «Naturaleza» (Natura). Estas tres palabras pertenecen al género masculino, neutro y femenino, respetivamente; y por tanto, según Paul Wienpahl, Spinoza no atribuye a Dios ningún género determinado.

La *Gramática de la lengua hebrea* llama la atención sobre otro hecho acerca del lenguaje, de trascendente importancia para entender a BDS (Spinoza). Éste consiste

²²¹ F.J. Martínez Martínez, *Metafísica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2020, p. 31.

²²² D. Sánchez Meca, *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 350.

²²³ *Ibid.*, p. 360.

en que todas las palabras en el lenguaje —con algunas pocas excepciones hechas por gramáticos modernos— fueron originalmente verbos [...] De modo que, para ser breves, cuando BDS (Spinoza) emplea la palabra «Ser» como un nombre para Dios —y lo hace con gran frecuencia, pues lo considera como el nombre propio para Dios— la palabra tiene el sentido verbal, no el nominal. No es usada como en «un ser- [ente]» o una entidad, sino en el sentido de «un estado o acto de *ser*» o una manera de hacer algo: digamos, vivir.²²⁴

El párrafo anterior nos haría plantearnos si Heidegger incluía o no a Spinoza entre los filósofos que pasaron de largo ante el ser, y estuvieron más a la escucha de la voz de los entes. Si hasta Heidegger se ha pensado el ente, creo conveniente apuntar, aunque sea someramente, lo que el autor de *Ser y Tiempo* dice al respecto. Bajo el epígrafe *La pregunta fundamental de la metafísica*, Heidegger en su obra *Introducción a la Metafísica* plantea de manera muy gráfica ¿Por qué es el ente y no más bien la nada? Esta es la pregunta que persigue al hombre que no quiere dejarse devorar por la rutina, que da la cara en la búsqueda en diversos momentos de la vida; es una cuestión cuyo eco resuena desde la Antigüedad, es una pregunta que puede colorearse, tal vez, desde la visión del hombre que mira alumbrado por una esperanza, que tanto rechaza Spinoza, o anclado en la confianza providente de las creencias religiosas; pero que tarde o temprano volverá a aflorar tal vez con mayor rotundidad. En la explicación 6 de la Primera Parte de la *Ética*, Dios aparece como un ente (ens), que es traducido como ser (*Deus*): «Un ente absolutamente infinito, es decir, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita» (*ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis aributis, quorum unumquodque aeternam, infinitam essentiam exprimit*). Cabe pensar, según lo expuesto anteriormente, que ha sido el ente Dios el objeto de estudio de Spinoza y no el ser de Dios. Por tanto, la crítica de Heidegger habría que extenderla al ámbito spinozista en cuanto a su concepto de Dios, o quizás se quede solo en el ámbito filológico, donde la traducción de ciertos términos no da cuenta de todo lo que se quiere decir. Esta pregunta sobre el ser, formulada por Heidegger, puede aparecer en momentos desorientadores de la existencia, pero «También en el tedio está presente esta pregunta, cuando nos hallamos a igual distancia de la desesperación y del

²²⁴ P. Wienpahl, *Por un Spinoza radical*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 56.

júbilo». ²²⁵ O puede que cuando nos preguntemos, aún sin saber el calado de lo cuestionado, la pregunta «atraviase nuestra existencia como una ráfaga de viento», aunque la disfracemos con «diversos pretextos», o puede que nos dejemos caer en la nada, en otra búsqueda, porque «hundirse en la nada es hundirse en el fondo secreto de lo divino», afirma María Zambrano en su obra *El hombre y lo divino*. Y a esta nada nos remite el Uno plotiniano, que estaría situado en la travesía donde se producirá la verificación del Dios de Spinoza.

Según Plotino, el *principio y fundamento (arché)* de todas las cosas, es decir, *tò hén*, lo Uno, no es todas las cosas. Si fuera todas las cosas no sería lo Uno. Sería más bien lo múltiple, lo diverso, lo heterogéneo. Además, tampoco tendría un carácter originario sino *derivado*, justamente por ser la *síntesis* de esa multiplicidad [...] Por lo tanto, tendrá que ser algo *distinto* de todo aquello de lo que es principio y fundamento. Este carácter originario es, según Plotino, lo que hace de lo Uno una *nada*, pues cuando intentamos definirlo nos obliga a afirmar que *no es nada* de lo principiado y fundado por él: *no es esta cosa, ni esa, ni aquella... ni todas ellas.*²²⁶

La nada estaría en la trastienda de este olvido del ser, que ha sido el atajo equivocado para la metafísica occidental, y por eso Heidegger se muestra inclinado a «destruir toda la metafísica precedente, pues, ha enmascarado la genuina intuición del ser, lograda por los grandes filósofos presocráticos, y se ha ocupado exclusivamente del estudio del ente».²²⁷ Heidegger insiste en la profundidad de la pregunta: ¿Por qué es el ente y no más bien la nada? Por tanto, al equiparar lo Uno con el no ser, éste se situaría por encima del ser. «Por consiguiente, en tanto que *principio y fundamento* de todo ser, lo Uno es *previo* al ser y por ello algo que lo sobrepasa, que está por encima (*hypér*) de él».²²⁸ Esta pregunta no se detiene ante ningún ente en particular, sino que lo abarca todo, no solo lo que existe materialmente ahora sino lo que en el pasado fue y en el futuro será

²²⁵ M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Editorial Gedisa, Madrid, 1993, p. 11.

²²⁶ J. Ezquerro Gómez, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, p. 34.

²²⁷ P. Fontan, *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2004, p. 69.

²²⁸ J. Ezquerro Gómez, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, p. 35.

ente. A juicio de Heidegger la filosofía de Platón, Aristóteles y Santo Tomás, ha pasado de largo por el ser y se ha concentrado en la esencia del ente.

La nada que es lo Uno es la de la absoluta *trascendencia*. Para el autor de las *Enneades* todo tiene su principio y fundamento en lo *otro*. [...] En Spinoza, por el contrario, el principio y fundamento último (Dios, la substancia) no es lo absolutamente otro respecto a lo fundado por él: *no es trascendente*.²²⁹

Y uno de los rasgos que caracteriza a la Sustancia de Spinoza es ser Causa de sí (*causa sui*) es «aquello cuya esencia envuelve la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente». Por otro lado, y partiendo de la pregunta aristotélica, ¿qué es el ente?, Ramón Rodríguez nos aclara que:

La metafísica trata con ella de pensar el ente como ente y en total, es decir, lo que es en su totalidad. Ahora bien, en el mismo instante que plantea el ente en cuanto ente, pre-piensa el ser como su horizonte necesario. La metafísica no sería lo que es sin entrever el ser como el oscuro fundamento del ente.²³⁰

Sustancia es «aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado» (E, I, Def.3). Y, por otro lado:

Lo Uno plotiniano es *causa emanativa* pero no *causa inmanente*, como lo es la sustancia spinoziana. Esta no se encuentra *más allá del ser*, sino que *es el ser*. «Hén kaí pân», es decir, *uno y todo*; en eso consiste la *heterodoxa* divinidad spinoziana, que hizo suya Lessing. Lo Uno para Plotino es como una fuente: algo distinto del agua que de ella brota. La sustancia spinoziana es como la mar: causa y efecto de sí misma.²³¹

²²⁹ Ibid., p. 36.

²³⁰ R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ed. Síntesis, Madrid, 2010, p. 137.

²³¹ J. Ezquerro Gómez, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, p. 37.

El olvido del ser ha sido una de las insistencias del pensamiento de Heidegger, es uno de sus posicionamientos:

... ante la ciencia moderna que se ha arrojado con denuedo a la investigación de las cosas particulares: átomos, plantas e, incluso, el hombre. Pero en su denuedo y arrojo, pasó por alto lo principal: el ser del ente o la existencia.²³²

Sin la existencia real sería dejar sin suelo todo lo que es dado por existente, sin llegar a los entre bastidores de la estructura de la existencia, al soporte óptico que puede dejarnos sin palabras para definir lo impensado: el ser. Dios en Spinoza nos remite a una no trascendencia.

Dios es, para Spinoza, *causa* de todas las cosas, pero Él *es* todas las cosas. Luego todas las cosas son *concausas* de todas las cosas. Dicho spinozianamente: Dios es *causa inmanente*. Pero ya hemos visto que ese todo (Dios) es nada. Por lo tanto, la causa de las cosas es la nada. Y si su causa es la nada, *nada son*. Esa *inanidad* de lo real deja a las cosas a solas consigo mismas, sin posibilidad de remisión a un fundamento que las sostenga y les otorgue un sentido. Dios en Spinoza no es una instancia trascendental sino todo lo contrario: la anulación de toda trascendencia.²³³

Heidegger considera que la historia de la metafísica occidental se ha sustentado sobre un objeto que no es el objeto en sí de la metafísica. Heidegger ve en los albores de la filosofía griega una mayor sintonía y pureza en el pensar que en la metafísica platónica o aristotélica, o de otros pensadores posteriores. Los presocráticos, que son considerados los estudiosos de la *physis*, estaban más cerca de la pregunta ¿qué es el ser?, y nos invitan a que pensemos el ser porque la historia de la metafísica está impregnada del olvido del ser, ¿también Spinoza lo ha olvidado? El pensar metafísico ha dirigido hacia el ente la mayor atención, de tal manera, que ha parecido que era el ente el que respondía a las preguntas. Cuando, debajo de todo, late el ser que no ha sido desvelado y que la filosofía de hoy tiene el reto que Heidegger propone como si intuyera que, en el futuro, sobre este carril filosófico transitarán las ideas que marcarán un nuevo recorrido, a través de una

²³² J. Fischl, *Manual de historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1994, p. 499.

²³³ J. Ezquerro Gómez, *op. cit.*, p. 44.

hoja de ruta en la que el ser, también el ser de Dios, no debe caer en el olvido, sino que tendrá que estar siempre a la vista del pensar.

Al establecerse como ontoteología ¿piensa la metafísica el ser? La respuesta de Heidegger es tajante: no. La metafísica no se hace cargo del ser mismo como ámbito en el que los entes son, sino que al pensar el ente en cuanto ente se vuelca en lo presente, en lo manifiesto y, por tanto, desligándolo de su origen en el proceso de iluminación.²³⁴

Por otro lado, a partir de Heidegger, la temporalidad no será entendida como algo accesorio al ser, sino que «la temporalidad no es comprendida ya como una más de entre varias dimensiones posibles de lo real [...] La temporalidad es la dimensión intrínseca, constitutiva y fundamental de la existencia».²³⁵ La crítica de Heidegger a la metafísica tradicional se enfoca hacia el ser entendido como presencia porque la metafísica tradicional mira para otro lado y se olvida de la facticidad y la historicidad de la vida, que solo es vista desde un solo tiempo, el presente. Copleston adopta una actitud crítica al afirmar:

En los últimos escritos de Heidegger, hay una gran parte dedicada a la apertura del hombre hacia el ser, y a la necesidad de mantenerlo vivo, pero difícilmente puede decirse que haya logrado un ser desvelado. Ni él podría proclamar haberlo hecho [...] Heidegger afirma que el mundo en general y los filósofos en particular han olvidado al ser, parece incapaz de explicar claramente lo que han olvidado, o por qué este olvido puede ser tan desastroso como él asevera.²³⁶

Si nos planteamos algo tan complejo como de qué manera se llega al ser, habría que entender el ser como la cosa que no tiene fronteras materiales, que puede viajar y conectarnos con otras formas de ser por ínfimas que parezcan. Esto lo pensamos desde nuestra perspectiva de ser pensante. Y este pensar el ser nos descabalga de nuestra centralidad como pensadores, y nos instala en un cierto grado de humillación, porque este concepto nos unifica desde la perspectiva del ser sin que demos con el fondo de este

²³⁴ R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ed. Síntesis, Madrid, 2010, p. 138.

²³⁵ D., Sánchez Meca, *Teoría del Conocimiento*, Ed. Dykinson, Madrid, 2001, p. 552.

²³⁶ *Ibid.*, p. 335.

preguntarse por lo común de nuestra cualidad existencial con respecto a otros seres. Algo que puede traer consecuencias en el plano religioso, en una visión mística de la realidad o en un pensar desnudo y descarnado que nos descubra, al menos fugazmente, algún reflejo del ser que no ha sido más que esbozado como meta clara de la filosofía, que siempre está traspasando límites para ingresar en otros.

8.2.El problema de los prejuicios

Gadamer nos advierte ante la actitud que pudiéramos asumir si realizamos un proceso de interpretación de un texto, donde nuestra reacción se puede ver afectada por las expectativas que el texto ha despertado en nosotros antes de ponernos en la tarea interpretativa. El texto se desliza dejando claves y pistas sobre la manera que debe afrontarse la interpretación con el fin de lograr una comprensión a través de una hermenéutica, que entiendo, debe verse liberada de impurezas que pueden adulterar el contenido, en este caso el sentido de las Sagradas escrituras, o escorar el texto hacia fines diferentes como nos apunta Spinoza:

El que acepte sin distinción como universal y absoluta doctrina de Dios todas aquellas cosas que se dicen en la Escritura, y no distinga cuidadosamente aquello que se ha acomodado a la comprensión del vulgo, confundirá las opiniones de éste con las enseñanzas divinas, admitirá por textos divinos los comentarios y caprichos de los hombres, y abusará de la autoridad de la Escritura. (*TTP*, cap. XIV).

Gadamer se refiere a Spinoza, aparece en varios momentos en *Verdad y método*, episodios que nos servirán para realizar un breve contraste con el *Tratado teológico-político* y lo que se dice del testimonio de la revelación divina, los prejuicios y la autoridad.

La *crítica bíblica de Spinoza* es un buen ejemplo de ello (y al tiempo uno de los documentos más tempranos). En el capítulo 7 del *Tractatus theologico-politicus* Spinoza desarrolla su método interpretativo de la sagrada Escritura, enlazando con la interpretación de la naturaleza: partiendo de los datos históricos hay que inferir el sentido (*mens*) de los autores, en cuanto que en estos libros se narran cosas (históricas de milagros y revelaciones) que no son derivables de los principios conocidos para la razón natural.²³⁷

²³⁷ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 233-234.

«El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar», según nos avisa Gadamer, porque el intérprete puede verse reflejado en el texto como en un espejo desde donde avanza en el proceso interpretativo. Algo que no haría más que oscurecer la tarea interpretativa, porque tendría rasgos de quien pretende llegar a una interpretación libre de vicios o de capas de barniz, por así decirlo, que más bien enmascararían aún más la comprensión. En esta dirección el intérprete que se acerca a la Biblia no debe guiarse por un primer sentido textual y extenderlo al resto de lo que se pretende leer, sino adoptar una actitud de constante vigilancia para profundizar en el sentido, en una revisión que se repite y que no debe quedarse en la antesala de lo definitivo. Porque los «libros sagrados», según apunta Spinoza, no son fruto de un solo autor ni están dirigidos a un solo pueblo, en una exclusividad absurda; y, en efecto, todo entender se halla en una constelación que en buena parte es inconsciente y que confiere al entender su luminosidad, como si quien interpreta no fuera una estrella desgajada del resto, sino que forma parte de un conjunto de condicionantes de todo tipo como los que apuntan hacia los diversos lectores que se han asomado a la Biblia. Este proceso interpretativo se ha producido en distintas épocas, en momentos y lugares dispares, y esto debe invitarnos a acercarnos a la intencionalidad y al tiempo en que el autor se pronunció.

También en estas cosas, que en sí mismas son incomprensibles (imperceptibles), y con independencia de que en su conjunto la Escritura posee indiscutiblemente un sentido moral, puede comprenderse todo lo que tiene algún interés con que solo se conozca «históricamente» el espíritu del autor, esto es, superando nuestros prejuicios y no pensando en otras cosas que las que pudo tener in mente el autor.²³⁸

El aspecto negativo heredado desde la Ilustración del prejuicio como un rasgo no positivo, es observado por Gadamer con otros ojos y le da a los prejuicios una interpretación menos oscura. Y se queda con el prejuicio como una estancia previa a la interpretación, donde pueden convivir también prejuicios «verdaderos» y «legítimos» en una historia que no es de nuestra pertenencia, sino que somos nosotros los que navegamos en el proceso histórico.

²³⁸ H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 234.

La «naturalidad» de la comprensión de la Biblia reposa, por lo tanto, sobre el hecho de que se vuelva accesible lo comprensible y que se comprenda «históricamente» lo no evidente. La destrucción inmediata de las cosas en su verdad es lo que motiva el rodeo por lo histórico. Una cuestión distinta sería la de qué es lo que significa este principio interpretativo para el comportamiento propio de Spinoza respecto a la tradición bíblica. En cualquier caso a los ojos de Spinoza la *amplitud* de lo que en la Biblia solo puede comprenderse de esta manera histórica es muy grande, aunque el espíritu del conjunto (*quod ipsa veram virtutem doceat*) sea evidente, y aunque lo evidente posea el *significado* predominante.²³⁹

La precipitación es la fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón; la autoridad en cambio es culpable de que no se llegue siquiera a emplear la propia razón. Gadamer defiende la interpretación racional del texto ante las imposiciones que nos vienen dadas desde voces como la autoridad y la tradición; y en esto consiste «el quehacer hermenéutico», en defenderse contra toda imposición contaminante que puede velar la verdad.

La doctrina iluminística habla de dos clases de prejuicios, los que provienen de nuestra «precipitación personal» y los que se originan desde «el respeto a los otros y su autoridad». De lo que se trata es de combatir la falsa inclinación preconcebida a favor de lo antiguo, de las autoridades. La posibilidad de una verdad sobrenatural queda abierta en cualquier caso. En este sentido, y sobre todo dentro de la filosofía popular alemana, la Ilustración ha limitado con frecuencia las pretensiones de la razón reconociendo la autoridad de la Biblia y de la iglesia. Gadamer nos apunta lo siguiente:

Las consecuencias de una hermenéutica así no necesitan ser una crítica religiosa tan radical como la que se encuentra en un Spinoza. La posibilidad de una verdad sobrenatural queda abierta en cualquier caso. En este sentido, y sobre todo dentro de la filosofía popular alemana, la Ilustración ha limitado con frecuencia las pretensiones de la razón reconociendo la autoridad de la Biblia y de la Iglesia.²⁴⁰

²³⁹ H.G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 234-235.

²⁴⁰ H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 345.

Gadamer no se queda en las realidades que el texto bíblico pueda revelarnos, sino que abre un canal de entendimiento a «una verdad sobrenatural», abriendo otras posibilidades de comprensión. El autor cita a Walch y su distinción de los prejuicios: autoridad y precipitación. El prejuicio de la precipitación puede llevar a escoger lo nuevo de forma precipitada y a rechazar de manera repentina verdades antiguas por el mero hecho de ser antiguas y avaladas en autoridades. Walch nos invita a escoger el camino medio y evitar los extremos. No es, sin embargo, esta consecuencia la más destacada de la Ilustración sino «la sumisión de toda autoridad a la razón».

La crítica histórica de la Biblia, que logra imponerse ampliamente en el siglo XVIII, posee, como muestra este examen de Spinoza un fundamento ampliamente dogmático en la fe ilustrada en la razón.²⁴¹

Es un reconocimiento que se sostiene sobre la razón, donde uno reconoce los límites de conocimiento propio, de que el otro «sabe más», sin que ello sea confundido con la obediencia. El romanticismo se enfrenta más tarde a la Ilustración y aparece una nueva cara de la autoridad que es la tradición, la sublimación del pasado como poseedor de las verdades, la tradición que se diluye en el anónimo paso del tiempo, y que determina nuestro comportamiento y nuestras perspectivas vitales sin que se discuta su legitimidad, porque el acceso a la madurez biográfica no implica en modo alguno que uno se vuelva señor de sí mismo en el sentido de haberse liberado de toda tradición y de todo dominio del pasado.

Lo que para Spinoza representaba un caso extremo de la comprensibilidad, obligando a un rodeo histórico, se convierte para él en el caso normal y en el presupuesto desde el que desarrolla su teoría de comprensión. Lo que encuentra «más relegado e incluso completamente descuidado» es «el comprender una serie de ideas al mismo tiempo como un momento vital que sale a la luz, como un acto que está con muchos otros, incluso de naturaleza diferente».²⁴²

²⁴¹ Ibid., p. 235.

²⁴² H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 239.

El romanticismo verá en la tradición lo contrario de la libertad de pensamiento, de razonar, y la ve como quien ve el paisaje natural como condicionante histórico, como una autoridad que «mudamente» nos envuelve y determina. En cualquier caso la comprensión de las ciencias del espíritu «comparte con la pervivencia de las tradiciones», la llamada de la misma tradición y sus consecuencias hermenéuticas para hacer más visibles los objetos de investigación desde el presente.

8.3. Dios en la inquietud humana

Zubiri comunica con claridad de qué Dios habla. No es un Dios inmanente, sino que se acomoda desde su trascendencia en las cosas a las diversas religiones, que toma rostro a la medida según cada cuerpo de creencias. Es un concepto de Dios que late en cada creyente, sea cristiano, budista o musulmán; el concepto de Dios no aparece como una propiedad privada y atada a un cliché cerrado y definitivo, con un acceso exclusivo marcado desde la autoridad, que es uno de los aspectos que rechazaba Spinoza.

Pero el Dios a que nos estamos refiriendo no es el Dios de una religión determinada (cristiana, brahmánica, fenicia u otra). Es pura y simplemente Dios en cuanto a Dios; un Dios, en este sentido, que es personal, pero común a toda religión: es Dios como realidad absolutamente absoluta en su absoluta concreción.²⁴³

Es un Dios que se manifiesta en un «hacia» constante y es una entidad que se ocupa de cada uno de los hombres, al asegurar que es un Dios «personal». Y si posee este carácter personal es claro concluir que posee conocimiento del estado de conciencia y del estado actualizado en el mundo de cada hombre, algo que le es ajeno al Dios spinozista que no siente ni padece, que no ama ni odia desde una voluntad divina. Este Dios es un Dios muy cercano al Dios cristiano —si nos acogemos a considerarlo como un Dios conocedor de la realidad personal—, también al Dios trascendente judío o a Alá, pero rompe con la idea de un Dios impersonal que acoge los yoes sin que cada uno de esos yoes tenga conciencia de sí.

El Dios de Zubiri es un Dios trascendente en las cosas y que, desde su carácter intramundano, se presenta a los ojos de hoy como un Dios moderno que ha evolucionado y ha dejado en el camino intransigencias y hermetismos, dogmatismos y rigideces. En cambio, en palabras de Ezquerro Gómez, el Dios de Spinoza «no es lo absolutamente otro respecto a lo fundado por él: *no es trascendente*». Este acercamiento a un tema tan

²⁴³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial- Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012, p. 237.

complejo como es el tema de Dios, Zubiri lo formula desde un nuevo encuadre de la metafísica, que deja atrás antiguas definiciones. Ya no es un estudio o:

... conocimiento de lo que la realidad es allende la aprehensión; de hecho, en la aprehensión se nos actualiza algo de la realidad, mucho de ella, lo fundamental, y por ello al analizar lo que las cosas son en la aprehensión se está haciendo metafísica.²⁴⁴

Es una «metafísica primera», o mejor, una «filosofía primera», que se enfrenta al tradicional concepto de filosofía primera en el pensamiento de Aristóteles donde se piensa en una materia separada de las cosas. La posición zubiriana ante Dios representa como una opción intermedia, que se sitúa entre la inmanencia spinozista y la trascendencia desprendida de las cosas. En Zubiri, pensar en Dios no es pensar en algo separado de las cosas, es un saber que convive con las cosas y que posee un carácter intramundano, como lo es su acceso. Y este *ir hacia*, nos dirige a la realidad fundada que es la realidad de Dios.

No se llega a Dios, no tanto porque, en una o en otra forma, no se pueda. El indiferente es maestro en decir que si se recorre toda la historia de la teología y de la filosofía, ninguna de las pruebas que se han dado de la existencia de Dios es rigurosamente concluyente, lo cual en cierto modo es verdad. Naturalmente, no nos hagamos ilusiones.²⁴⁵

La realidad humana lleva consigo, por otro lado, una carga continua de inquietud, y es una realidad inquieta porque «el poder de lo real se ha apoderado de mí». Estas lagunas que dejan sembradas de inquietud la vida humana pueden leerse desde un plano que no esté cargado excesivamente de psicologismo, sino que el pensamiento zubiriano nos invita a afrontarlo desde lo filosófico.

La inquietud no es inquietud en el sentido, por ejemplo, de la célebre y espléndida frase de san Agustín: *Irrequietum cor nostrum Domine donec requiescat in Te*.

²⁴⁴ Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, Editorial Labor, Barcelona, 1986, p. 112.

²⁴⁵ X. Zubiri, *op. cit.*, p. 439.

(Inquieto está nuestro corazón, Señor, mientras no descanse en Ti.). El hombre está inquieto en este sentido porque busca la felicidad.²⁴⁶

Y una felicidad inmanente como en el spinozismo, a la que se realiza desde nuestra realidad, se refiere Zubiri en el siguiente fragmento de una carta que se recoge en su biografía: «La vida no debe organizarse en fúnebre comitiva que se dirige a la eternidad; la vida es una conquista de la felicidad inmanente», Carta de X. Zubiri a L. Eijo y Garay (19-3-1922) (Corominas & Vicens, 2006: 144-145). Pero lo que plantea Zubiri tiene un plus de radicalidad al plantear que esta inquietud viaja con el hombre, cuando se relaciona con el fundamento; es una inquietud que no es la que expresa la psicología agustiniana. La vida humana es inquietud e incertidumbre, cambio constante, una rueda incesante y enigmática de acontecimientos en su constitución como lo es el mundo de las pasiones, las crisis de fe. Esta inquietud, como el mundo de las ideas no adecuadas de Spinoza, me da señales de estar conviviendo con mi «relativo ser absoluto», en palabras de Zubiri, y de que hay algo incompleto en nuestro ser. Esta angustia, preocupación o ansia de infinitud es síntoma de saberse, o no, ligado a lo absoluto. Por tanto los miedos, la pena, la esperanza, desde el horizonte spinozista, tal vez nos esté diciendo que estamos sintonizando con ideas inadecuadas que nos restan potencia hacia el ideal de Spinoza. En cambio, el inestable mundo de las pasiones, Zubiri lo sitúa en constante tensión con nuestro yo es «relativo ser absoluto». Lo que hace falta saber es si este vacío pierde su angustioso nombre cuando se da entrada a lo que se puede entenderse por Dios:

Yo soy absoluto de un modo relativo. Y esta relatividad es la religación. Esta religación nos remite experiencialmente al poder de la realidad y, por tanto, mi propia realidad es para mí algo enigmático. Y este carácter enigmático es vivido en forma de inquietud en cada uno de los instantes de mi vida personal. Es el primer momento del problematismo de la fundamentalidad determinado por el enigma de la religación del poder de lo real.²⁴⁷

²⁴⁶ Ibid., p. 105.

²⁴⁷ p. 106.

Esta inquietud pudiera relacionarse con la fluctuación de ánimo que le es propio al carácter humano, que se ve inundado, sobrepasado, por lo externo, por las condiciones cambiantes de la vida:

Porque lo que el hombre no soporta fácilmente no es precisamente Dios, sino el carácter absoluto en que su Yo consiste. En su tensión hacia su ser absoluto se ve invadido por una interna y radical distensión, por una como *fatiga de lo absoluto*, una especie de fatiga teologal. Le gustaría descansar, desentenderse, aunque fuera episódicamente, de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto.²⁴⁸

Y por ahí debe ir la vía filosófica que se plantee el problema de Dios, en detectar que en esta religación radical del hombre con las cosas es donde se encuentra un Dios que no es trascendente a las cosas sino trascendente en ellas. Habría que plantearse si el Dios inmanente spinoziano sintoniza, o no, en la misma frecuencia, por lo menos en las formas, con este Dios zubiriano, un Dios que no está fuera del mundo, sino en medio del entramado de las cosas que el mundo nos pone delante. Zubiri busca otro encuadre de la cuestión:

Zubiri piensa que uno de los males seculares de la filosofía desde los tiempos de Parménides ha consistido en llevar el tema de Dios por una vía epistemológica inadecuada, la de la «realidad-objeto», en vez de acceder a él como «realidad-fundamento» [...] Si Dios se nos actualiza de alguna manera, ésta es la del fundamento, no la de objeto.²⁴⁹

Zubiri afirma que al no ser Dios un objeto ante el que tomamos una posición determinada, sino una realidad conformada, habrá que pensarlo de esta forma, desde otros prismas que superen antiguos y estériles planteamientos que no han dejado pasar el aire de la duda. Al romper esta dualidad realidad-objeto por otra realidad-fundamento se puede llegar a que «Dios ha de ser fundamento, y sólo así podrá en algún momento convertirse para mí en realidad objetual»²⁵⁰ que es en sí misma, en toda su redondez ontológica, sin que ello suponga negar su afirmación, rompiendo la dualidad de

²⁴⁸ X. Zubiri, *op. cit.*, p. 181.

²⁴⁹ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Editorial Labor, Barcelona, 1986, p.220.

²⁵⁰ *Ibid.*

observador que observa un objeto sin que demos paso a otra vía de acceso donde Dios no aparezca ante mí como un objeto, un concepto sospechoso cargado de prejuicios. «Dios, de existir, ha de estarle presente al hombre como realidad-fundamento, y ello por la propia estructura de la razón humana, que es intelección fundamental».²⁵¹ Por tanto, la idea de Dios no debe ser etiquetada desde el irracionalismo donde se ha recluso la fe o la confianza del creyente.

Dios no es una cosa que está allende las cosas mismas, ni es tan sólo una especie de causa eficiente como *natura naturans* que subyace a todas ellas. Es, a mi modo de ver, algo más elemental y anterior a toda teoría: es Dios trascendente en las cosas. No es trascendente *a las cosas* o de las cosas, sino trascendente *en las cosas*. Y, entre ellas, trascendente en la persona humana. Y ahí es donde empieza nuestro problema.²⁵²

Porque Zubiri entiende que esta realidad «está incurra “de alguna manera” en mi propia realidad personal humana». Dios constituye formalmente las cosas en su realidad y «fundantemente es como Dios está en el fondo de las cosas y en el fondo de las personas más especialmente» al saberse el hombre desbordado por lo real. Cuando Zubiri dice «El hombre, dicho en términos de tesis, es experiencia de Dios»²⁵³, proclama una manifiesta y radical unidad entre Dios y el hombre, donde esta «y» es una señal que no solo declara un terreno donde deja de ser una conjunción copulativa para traducirse en «y» experiencial, donde se establece una relación de ida y vuelta entre el hombre y Dios. Zubiri no plantea a Dios como un ente que se despliega en su propia realidad ontológica, en un rango superior del resto de los entes, sino «una realidad fundamental absolutamente absoluta», desligado del concepto que nos remite a la concepción de Dios como primer motor y primera causa del resto de las cosas, en un «gigantesco monismo panteísta». El trabajo de Zubiri se enfoca no tanto en una teoría que pretende demostrar la existencia de Dios, sino que su filosofía replantea nuevas bases que van más hacia la demostración de Dios más que a la demostración de su ser, y quizás en este aspecto lindaría con el Dios spinoziano, que no se revela ni necesita ser demostrado. El hombre, según Zubiri, tropieza

²⁵¹ Ibid., p. 221.

²⁵² X. Zubiri, *op. cit.*, p. 522.

²⁵³ Ibid., p. 524.

con Dios en su ser en las cosas, en su religación, como ser reatado a las cosas y a Dios como realidad en las propias cosas.

Por otro lado, Spinoza habla de Dios como un Dios inmanente, que no está por encima del mundo, como un ente que posee la llave del ser. Su acceso es posible a través de las ideas adecuadas que generan acciones adecuadas que, a su vez, son las que suman potencia y colman de alegría.

Cabe hablar en Spinoza [...] de una alegría que no involucraría ningún juicio de valor, ninguna voluntad, ninguna esperanza ni temor. Una alegría que hemos denominado *apática* y que podría definirse como la autoconciencia de Dios en nosotros. Cuando el hombre, en tanto modo finito de Dios, logra concebirse como tal, es decir, como Dios desplegándose o expresándose modalmente, deja de padecer.²⁵⁴

Y si de acceso a Dios hablamos, habría que plantearse si es una adhesión o una unión; la primera cuestión es si es posible pensar en un horizonte que dé acceso real del hombre a Dios, y si el acceso se realiza en solitario o mediante un aprendizaje previo.

Según Spinoza no es un camino fácil el acceso a esta plenitud —que no es colectiva sino en solitario— sino que sería el tercer género de conocimiento el salvoconducto requerido para este acceso. Tanto Zubiri como Spinoza, hablan de la accesibilidad del hombre a Dios, pero por diferentes carriles, aunque coincidentes en que es un encuentro constante.

En un sistema de la inmanencia absoluta como el spinoziano todo conocimiento es autoconocimiento de Dios. El atributo *pensamiento* no es sino esa infinidad de ideas en las que se refleja Dios a sí mismo. Todo conocimiento modal, toda *idea*, en la medida en que es adecuado, es decir, *de tercer género*, consiste en una autocomprensión de Dios, ya que los modos son, en última instancia, Dios mismo.²⁵⁵

²⁵⁴ J. Ezquerro Gómez, *op. cit.*, pp. 119-120.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 119.

Zubiri comienza por poner sobre la mesa qué es el acceso, y si la comunicación con lo Absoluto se realiza desde el hombre a Dios o, por el contrario, es un Dios con voluntad el que extiende y despliega los caminos para que se produzca dicha comunicación, posibilidad que queda descartada, al parecer, en el Dios spinoziano, salvo como epicentro de las ideas adecuadas. Para ello, Zubiri —que también nos habla de la oración y la fe— parte de quienes protagonizan este acceso mutuo, y por eso habla del hombre para describir lo que es el hombre, y cuáles son sus rasgos ontológicos para saberse si le es posible esta accesibilidad a «esta realidad absolutamente absoluta como ultimidad», en palabras del autor del *El hombre y Dios*. Zubiri no pasa por alto ni siquiera el sustantivo «acceso» como enlace entre el hombre y Dios, aparentemente entendible a la primera, sino que se para minuciosamente en el propio concepto, exprime la palabra «acceso» y extrae de ella las consecuencias filosóficas de su significado. Se detiene en el acceso para cuestionarse de qué acceso se habla, y lo hace dedicándole mucho tiempo; porque quien pretenda este acceso a esta realidad absolutamente absoluta, debe saber que Dios está en las cosas reales «como fundamento fontalmente trascendente de ellas y manifestado en ellas como deidad del poder de lo real», no trascendente al mundo. Nos recuerda Zubiri que ya la teología clásica habla de la presencia de lo divino en las cosas creadas; pero nuestro tema es cómo accede el hombre a Dios y si es posible desde nuestra finitud como seres en el mundo, desde nuestro absoluto relativo. Parece que el autor no termina de ver este acceso de Dios al mundo con claridad, ni de qué manera el hombre en un acto de voluntad puede tener la puerta abierta para acceder a lo Absoluto. Sin embargo, Dios es una entidad conocida para el hombre.

La pregunta ahora está dirigida a la manera en que el hombre accede a Dios como un acto intencionado. Zubiri habla de una «apertura religada», como una condición natural en la que el hombre mira hacia una trascendencia, como si en cada hombre habitara el recado de una realidad, la realidad de Dios, hacia la que el hombre se impulsa lo sepa o no lo sepa. El acceso a Dios, en palabras de Zubiri, «no es de suyo encuentro sino remisión», Dios está marcado por un «hacia», como una realidad hacia la que el hombre se encamina desde el Yo en su propia realidad. «Lo cual es verdad para todo hombre, sépalo o no lo sepa. En este sentido hay un acceso de todos a Dios», aunque quien posea el suplemento de una experiencia mística se puede ver acompañado de una silenciosa certeza que no debe ser pregonada por las calles.

Llegaría a Dios sin proponérselo. Ahora bien, no es éste el caso. Porque, según hemos visto, Dios está formalmente presente en las cosas, pero sin ser idéntico a ellas: es la trascendencia de Dios. De ahí que en el acceso de las cosas reales, el hombre está lanzado «hacia» su propia fuente trascendente *en ellas*.²⁵⁶

Con lo que Dios estaría en las cosas *per se*, por sí mismo, y no *per accidens*, por accidente, que sería la condición desde donde accedería a Dios el hombre, desde las cosas mismas, y éste es el acceso del que habla Zubiri, a mi juicio. O sea, que ya no se trata de un acceso *per accidens* sino que existe una intención latente en el hombre de acceder a la realidad de Dios, aunque el autor nos pone sobre aviso de que no es un acceso en plenitud, al ser Dios inaccesible al planteársenos siempre como una realidad «hacia» sin que se produzca el acto de llegada definitiva. Más bien nos encontraremos, entiendo, hitos en la ruta que nos remitirían a Él sin redondear nuestra búsqueda. Se pregunta Zubiri, por otro lado, si es posible o no este acceso a Dios, y deja claro que esta «accesibilidad» le corresponde a Dios y no al hombre, y que «si Dios fuera una realidad que está más allá de todo lo real, el gran ausente y extranjero, sería una realidad en sí misma inaccesible. No es el caso: Dios es constitutivamente accesible». ²⁵⁷ Por tanto, cuando el místico dice que recibe destellos de la realidad de Dios no es receptor de una realidad ajena a las cosas, sino que la experiencia mística posee el carácter real de estar generada desde las cosas mismas.

²⁵⁶ X. Zubiri, *op. cit.*, p. 201.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 202.

9. Luces y sombras nancyanas

9.1. La actualización de la filosofía

Nancy habla de la Caverna platónica como un lugar de sombras, de reflejos que pueden llevarnos a una luz como principio único; también habla de la sonoridad de las voces. En este ejemplo, Nancy hace notar que vivimos una epocalidad comandada por lo visual, es la primacía de lo visual frente a lo sonoro, se refiere a las sombras y a los reflejos que también se descubren en las voces. Y este ir más allá de lo pensado y etiquetado en el plano filosófico, es un modo nuevo de acercarse a lo divino y sus infinitas manifestaciones. Luces y sombras en este giro nancyano hacia lo divino y como renovado proyecto hacia las posibles respuestas ante la pregunta de ¿qué es Dios?

¿*Qué es Dios?* ¿Por qué esta pregunta? ¿Acaso es Dios una cosa? Puesto que está muerto, ¿no le debemos al menos el respeto por la persona que fue?

«¿*Qué es Dios?*» no deja de ser una cuestión clásica, admisible y admitida por la más estricta de las teologías. *Quid sit Deus?* Ni los Padres ni los Concilios desapruban la pregunta. Se trata, por el contrario, de la cuestión teológica por excelencia, es decir, la cuestión onto-teológica, pues presupone *quod Deus est* —que Dios es—. Si se asume, por el teólogo, *que él es*, podemos preguntar *lo que es*, qué género de cosa o de ser, corriendo el riesgo de que no pueda responderse a esa cuestión, lo que es propio de la más estricta tradición, no sólo del cristianismo, sino sin duda de todo monoteísmo: debe decirse que Dios es, o de Dios debe decirse que es, pero es posible que no pueda decirse de qué ser está hecho su ser único y eminente.²⁵⁸

Se trata de repensar y acoger vías diversas de escucha filosófica que puedan conducirnos hacia lo divino. Porque a través de lo que se escucha se ven las cosas, sin embargo, no siempre a través de lo que se ve se puede escuchar u oír. Nancy, igualmente, se detiene en el cuerpo, y en esto coincide con Spinoza y nos señala otra hermenéutica a través de sus estudios. Rompe con términos definitivos y lee el cuerpo con otros ojos, nos invita a volver a pensarlo, con nuevos modos que alejen palabras agotadas, conceptos que demandan una escucha, para poner al día la filosofía, una filosofía por venir. Se refiere a no interpretar el mundo, sino transformarlo, criticando «el esquema del retorno».

²⁵⁸ J.-L. Nancy, *Lugares divinos seguido de Cálculo del poeta*, Arena libros, 2014, Madrid, p. 29.

También alude a la oscuridad en referencia al sueño. El sueño lleva a una igualación entre durmientes a través del silencio y la oscuridad. Habla de «los contrastes entre las luces encendidas y los fuegos apagados», y no por ello desaparecen los contrastes «como una luz difiere de otra y una sombra de otra». El sueño es divino, infinidad intuida, sin bordes de la realidad. El sueño es la oscuridad, la noche. Propone una seductora lectura del sueño. La noche que da lugar a las sombras es para Nancy el lugar natural de los miedos.

El pensamiento de Jean-Luc Nancy se despliega por diferentes ámbitos. La estética, la política, su ontología referida al cuerpo que, como en la filosofía de Spinoza, aparece como atalaya para pensar. El sueño y su oído filosófico ocupan también gran parte de las páginas de sus trabajos. Si nos adentramos en las escuchas que Nancy realiza a lo largo de su obra, hay que dejar en la percha las etiquetas que lo han encorsetado al situarlo dentro de una corriente derridiana. A medida que se avanza, se profundiza y reflexiona sobre los trabajos del autor de *Corpus*, más claro se nos hace el panorama tan singular que representa. Nancy se esmera en escuchar desde el perímetro de las cosas, desde los contornos que amenazan con el abismo de lo no pensado, y en esa línea nos situamos para renovar nuestra mirada filosófica.

Su filosofía está puesta en el hoy de tal manera que por ello puede darnos la impresión de ser una filosofía impregnada de un seductor carácter inactual, como síntoma claro del vigor que la recorre con voz propia. Nancy hace tambalear los cimientos de pensamientos asentados por la inercia de la tradición, nos abre los ojos, se despoja de las vestiduras y va por libre, libre de otras voces y libre de sí mismo. Se descarna de sellos que han dejado marcas en la cultura de Occidente para ser solo pensamiento que penetra en lo aprendido y des-aprende para, al mismo tiempo, ir solo con el equipaje necesario donde cabe la banalidad, el encuentro con los otros. Se posiciona fuera del ensimismamiento del pensar condicionado. En estas escuchas pongo oído a diversos temas nancyanos, sin pretender abarcarlos en toda su amplitud, como es lógico. Me asomo al tema del cuerpo al ser uno de los blancos a los que apunta el pensamiento de Nancy, el cuerpo que no es un cadáver diseccionado en una fría clase de anatomía ni es leído en tercera persona, el cuerpo que no es posible diseccionar en vida, ni trocearlo con el bisturí de un lenguaje que no termina de atrapar todos los «indicios» que lo conforman. *Tumba de sueño* es una reflexión sobre el sueño, sobre los procesos no medibles de ciertos

registros que se dan en el extraño mundo del durmiente, no palpables a través de una tecnología que avanza pero que no se hace con verdades sino con móviles espejismos que Nancy señala:

De ahí que la mayor parte de las veces la filosofía se acabe presentando como un saber elitista que identifica sin más comunidad y pensamiento, como la puesta en obra continua de un ser-sentido común, donde se cortocircuita toda comunicación, donde la comunidad no se reconoce, y que solo es tolerada de forma irónica o despectiva por esa comunidad. De ahí, la desdicha de la filosofía, que comenta Nancy (en «El sentido significado»), incapaz de hacer que su mensaje alcance a sus destinatarios, es decir, a la comunidad de la que parece hablar.²⁵⁹

La actitud filosófica, podríamos decir, generosa, de Nancy, atrae hasta los contrarios porque su actitud no obliga, solo invita a pensar fuera de corsés académicos temas como lo divino. Cuando piensa la piel del cuerpo lo hace como si hablara de un lienzo que envuelve y extiende la actitud de un artista, que desea eternizarse en un cuadro, sin que por ello tuviera que estar presente esa intención en la primera pincelada. Asomarse a algunas de sus obras como *A la escucha, 58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, es ir en busca de una voz limpia, purificada, sin prejuicios, es abrirse a otra filosofía. Por otro lado, Nancy dedica tiempo a lo que sería la banda sonora de nuestro pensar occidental, de nuestra forma de estar en el mundo, el cristianismo. Esta trastienda en la que late el cristianismo, Nancy la señala y denuncia abiertamente, para señalarnos el límite que solo es posible vislumbrar pero no tocar en su totalidad. Porque Occidente es el heredero y el resultado final de un largo proceso que aún no termina, de un mundo latente que decae y se levanta, que alimenta pensamientos caducos, que se globaliza y deja dudas sembradas sobre esa entera y fragmentada globalidad.

²⁵⁹ P. Perera Velamazán, *El tacto del pensamiento*, ensayo que se incluye en *El olvido de la filosofía*, J-L Nancy, Arena Libros, Madrid, 2003, pp. 97-98.

9.2. La falta de escucha

Estar a la escucha constituye hoy una expresión cautiva de un registro de sensiblería filantrópica en que la condescendencia hace eco a las buenas intenciones, a menudo, también, en una tonalidad piadosa... ¿qué es un ser entregado a la escucha, formado por ella o en ella, que escucha con todo su ser? ²⁶⁰

Nancy desde los primeros compases lleva al lector al territorio exacto de la escucha referida. Se zafa de anteriores significados vinculados a la escucha como un lugar ubicado a la sombra, al acecho, en una escucha agazapada entre el follaje, como quien está a la espera, sigiloso, y desea hacerse con una información que luego puede ser usada con fines determinados. En esta escucha importa más lo sonoro que lo puedan significar los sonidos codificados por la razón que todo lo da por sentado. Nos conduce a escuchar a pecho descubierto, sin filtrar por códigos la sonoridad de la voz humana o los matices más sutiles de un violín, de un piano, la vibración sin nombre de un violoncelo que se desborda para instalarse en lo que está por pensar, y así dudar hasta de la sonoridad de la propia escucha. Para Nancy posee un gran valor el sentido del oído y hace parejas con términos como «ver y mirar, oler y husmear u olfatear, gustar y paladear, tocar y tantear o palpar, oír y escuchar», como si estos emparejamientos dejaran entre sí un vacío libre de carga semántica, liberado de la codificación que todo lo sella. Este modo de escucha de Nancy es una de las pistas, a mi juicio, de su pensamiento porque lleva lo sabido a los bordes, su filosofía «es siempre estar a orillas del sentido o en un sentido de borde y extremidad» para afrontar los problemas y la estética actuales, y pone bajo sospecha lo representado. «Una escritora —nos dice Nancy en su obra *A la escucha*— señala: ‘Puedo oír lo que veo: un piano o el follaje movido por el viento. Pero nunca puedo ver lo que oigo. Entre la vista y el oído no hay reciprocidad’». Esta vuelta de tuerca es un esfuerzo por oír lo que está debajo, oculto en la representación visible o en los sonidos, es una escucha que cumple con la función despertadora de la filosofía que se implica con el presente y baja a las plazas para estar a la escucha a pie de obra:

²⁶⁰ J.-L. Nancy, *A la escucha*, Ed. Amorrortu, Madrid, 2007, p. 15.

La escritura también es, de manera muy literal y hasta en el valor de una «archiescritura», una voz que resuena. (Aquí sin duda, escritura literaria y escritura musical se tocan de algún modo: de espaldas si se quiere. Se plantea entonces, para una y otra, la cuestión de la escucha de esa voz como tal, en cuanto no remite sino así: es decir, la escucha de lo que no está ya codificado en un sistema de remisiones significantes, y no *entendamos* sino lo ya codificado que decodificamos).²⁶¹

Nancy no solo busca instalarse en el desborde, sino que al emprender esta arriesgada incursión por los límites se encamina también a los orígenes, donde tal vez se halle lo divino, a un espacio virgen en el que ha crecido la maleza sin control, y donde los significantes y los significados no existen como tales por no rendir pleitesía a lo codificado. Es una continua vigilancia que invita a no bajar la guardia en el pensar. Y esta filosofía también la aplica Nancy no solo a la estética de lo sonoro —sea la voz humana, el ruido del viento o una melodía— sino que también está presente como estrategia cuando extiende la mirada, o más bien el oído filosófico, a asuntos como la deconstrucción del cristianismo y la aniquilación de los textos evangélicos por estar vacíos de verdad, tema del que me ocuparé con más detalle más adelante. Nancy se ocupa también con buen tino de problemas que están latentes, en peligroso periodo de incubación, como son los brotes neonazis de nuestro tiempo que recuerdan el horror «del exterminio programado de judíos»,

Con la convicción de que el presente no se ha liberado de sus vínculos con el pasado nacionalsocialista, *El mito nazi*, escrito junto a Lacoue-Labarthe (inicialmente en 1980, luego republicado en 1991), señalaba el comienzo de una preocupación filosófica por las formas posibles de la repetición y de la identificación mítica que asedia la escritura nancyana y que la empuja hasta los límites mismos de sus (in)fidelidades teóricas con el pensamiento de Heidegger.²⁶²

Nancy se para en la reflexión de «las búsquedas estéticas más controvertidas, como la novela de Tournier (*El rey de los alisios*) o la película de Syberberg (de la que *El mito nazi* se declara explícitamente deudor)», según apunta Paula Fleisner en su ensayo *La*

²⁶¹ Ibid., p. 74.

²⁶² J.-L. Nancy (et al.), *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012, p. 67.

posibilidad del poema o 'los poetas no olvidan'. Nancy y el problema de la representación. Nancy cuando habla de representación el prefijo «re» no está asociado a una repetición a plena luz del día que insiste en lo que ya se dijo con anterioridad, sino, que «la representación no es la repetición de una presentación, sino una presencia presentada, expuesta o exhibida, sacada de su inmediatez», en la representación está lo que no está presente:

Sigamos a Granel: de la melodía al silencio que la declara callando la unidad de su unidad y su diferencia, tal es el ascenso ultrafenomenológico, es decir, ontológico, siempre en el sentido de que el ser difiere allí continuamente de todo ser aquí y ahora... se trata de remontarse o abrirse a la resonancia del ser o al ser como resonancia. El «silencio», en efecto, debe *entenderse* aquí no solo como una privación, sino como una disposición de resonancia: un poco —y hasta exactamente— como cuando, en una condición de silencio perfecto, uno oye resonar su propio cuerpo, su aliento, su corazón y toda su caverna retumbante.²⁶³

Nos recuerda la caverna platónica como el lugar de las sombras, de los reflejos, pero también el sonido de las voces, aunque la primacía se ha apoderado de lo visual en detrimento de este aspecto sonoro que Nancy destaca, donde el sujeto observa el fenómeno como algo que le es ajeno. Sin embargo, aquí resuena también el sujeto desde el vientre materno como una entidad implicada en la resonancia, no como un espectador que mira y siente en tercera persona:

La escucha musical aparece entonces como la muestra, la elaboración y la intensificación de la disposición más tensa del «sentido auditivo». (La escucha musical quiere decir, a fin de cuentas, la música misma, la música que, ante todo, *se escucha*, sea escrita o no y, cuando lo es, desde su composición hasta su ejecución. *Se escucha* de acuerdo con las diferentes flexiones posibles de la expresión: está hecha para ser escuchada, pero es ante todo, en sí, escucha de sí).²⁶⁴

²⁶³ J.-L., Nancy, *A la escucha*, Amorrortu, Madrid, 2007, p. 45.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 55.

Nancy rompe con términos familiares en el ámbito filosófico como ser, comunidad, cuerpo, etc., para volverlos a pensar:

De este modo, de repente y a partir de ahí, nos encontrábamos con Nancy tratando de pensar todas esas «palabras increíbles», los grandes conceptos de nuestra tradición que él vuelve a poner en circulación con miras a una nueva invención, porque Nancy no «retoma» esos conceptos, sino que los crea *ex nihilo*...²⁶⁵

Es un borrón y cuenta nueva lo que plantea Nancy, es una renovación de palabras agotadas, de conceptos, que demandan una escucha y una lectura que ponga al día otros modos filosóficos:

Cómo lo invisible se deja ver en lo visible, el modo en que un inconmensurable se transforma en nuestro nuevo valor de medida y la manera en que la finitud no acota la infinitud, sino que le da su expansión. Por lo demás, con el hiperbólico anuncio de una filosofía por venir...²⁶⁶

Apunta Cristina R. Marciel en su *Nancytropías* como uno de los rasgos más destacados del estallido de Nancy, que es posible pensar «una filosofía después de la filosofía». Si nos ponemos a la escucha de Jean- Luc Nancy

es más plural en su singularidad que cualquier otro. A poco que nos acerquemos a sus textos podemos darnos enseguida cuenta de lo poco que tienen sus «obras» en sentido clásico y lo mucho que hay en su trabajo de colaboraciones, intercambios, reenvíos, remisiones y puestas en común.²⁶⁷

Porque el despliegue que desarrolla en sus variadas publicaciones remite a una unidad que vertebra su pensamiento y da un sentido que nos remite a un espacio desde donde otra vía de acceso hacia un nuevo sentido pide paso porque, como apunta Rodríguez Marciel, «ya no se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo». Es, por tanto, una filosofía de la acción que no se conforma con quedarse en el graderío

²⁶⁵ C. Rodríguez Marciel, *Nancytropías*, Editorial Dykinson, Madrid, 2011, p. 25.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁶⁷ p. 28.

viendo cómo pasan los acontecimientos, si bien esta transformación no va asociada a un papel «operativo» de la filosofía en el mundo, sino que se trata de «cambiar el sentido del sentido» en palabras de Nancy. Esto no se resuelve con una filosofía del retorno que vaya al momento exacto donde las encrucijadas digan hacia dónde fue cada uno por si fuera posible reconducir el presente con los ojos del pasado. Nancy critica «el esquema del retorno» como linterna amparada en un regreso que pudiera iluminar a Occidente en busca de su único sentido, el sentido que siempre aparece como marca de los próximos pasos.

9.3. La noche de los párpados

La noche de los párpados es prelude del sueño, es la caída en la negrura del sueño, en el oscurecimiento de las formas y los colores. La noche, a la que Nancy atribuye una igualdad constante, pone la alfombra al sueño para que camine sin dar cuenta de lo que reclama la vigilia que distingue los días, la vigilia que es la condición que antecede a la caída en el sueño. Nancy en su libro *Tumba de sueño* nos recuerda que el centinela lucha por no caer vencido por el sueño, que llega, «se impone, extiende su influjo y su sombra con la discreción y la constancia característica del anochecer, el polvo, la edad».²⁶⁸ En el sueño el durmiente se alimenta de sí mismo, le basta con sus propias reservas alimenticias, «hambre con reposo es alimento», dice el dicho popular.

«Quien duerme, come», dice Nancy. Caer en el sueño es caer derrotado por lo que se ha hecho en un trabajo físico o intelectual, por el agotamiento apasionado de los amantes, por el cansancio de la angustia. La simultaneidad temporal que Nancy atribuye al sueño hace posible una especie de eterno presente, una «copresencia» donde lo compatible convive con lo incompatible, donde las rupturas oníricas no parecen alterar la lógica de quien duerme, de un yo que aparece estampado en un film poblado de pesadillas o de sueños posibles. Un yo que se ve así mismo mientras tiene los ojos cerrados. Un yo que se diluye porque «me caigo de sueño, es decir que ‘yo’ caigo, que ‘yo’ ya no soy o bien que ‘yo’ ya no ‘es’ más que en esa borradura de su propia distinción».¹¹ La identidad en el sueño carece de referencias que afiancen el yo, porque el yo se introduce donde no parece clara la distinción del durmiente con la escenografía de la que también forma parte, porque la mirada de la vigilia ha sido sustituida por unos ojos que miran hacia dentro:

Si sueño con acciones y palabras en las que soy el sujeto, lo hago siempre de tal modo que esa subjetividad no se distingue o se distingue mal, *al mismo tiempo*, de lo que se ve, oye y percibe en general.²⁶⁹

²⁶⁸ J.-L. Nancy, *Tumba de sueño*, Ed. Amorrortu, Madrid, 2007, pp. 12-14.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 20.

La caída en el sueño para Nancy no es un desplome de la conciencia sino la entrada en una inconsciencia consentida que se escapa a toda comprensión definitiva, el «sí mismo durmiente» no se presta a ser atrapado en una fenomenología del sueño que deje distinguir entre «el ser y el aparecer»; porque el sueño «al fenomenólogo despierto que se acerca a su cama ya no le deja percibir más que la apariencia de su desaparición, el testimonio de su retirada»,²⁷⁰ los últimos instantes de la vigilia. El durmiente se iguala a otros durmientes y el sueño también supone un océano donde la igualación aparece dominada por el silencio y la oscuridad:

Las noches bien pueden diferir entre sí hasta llegar a la oposición de la noche de insomnio y la noche sellada bajo un sueño de plomo. Pueden exhibir los contrastes de las lámparas encendidas y los fuegos apagados, de las fiestas nocturnas y las casas dormidas: no por ello dejan de ser la noche, la noche siempre recomenzada. Los días, por su parte, bien pueden agruparse en la monotonía más repetitiva, en lo *cotidiano*, cuyo nombre significa «tantas veces el día y tantas veces lo mismo»: no por ello cada día deja de contrastar con los demás, como una luz difiere de otra y una sombra de otra.²⁷¹

El sueño es divino, dice Nancy, porque en él queda suspendida «la palabra creadora», en una noche que sorprende a quien duerme por una infinitud intuida, sin paredes fijas, sin bordes que marquen los contornos de una realidad que sí parece más marcada en el trascurso de los días que se repiten en un escenario con diversos actores, con otras músicas y pasiones. Nancy asegura que lo que el durmiente es capaz de captar es «esa cosa eclipsada...no la corona de llamas que lo bordea», el borde de otro borde, tal vez una frontera que no se percibe ni en la vigilia ni en el sueño con toda su redondez:

No hay parte de lo visible y tampoco, por consiguiente, de lo invisible. Ya no hay división ni partición. Nada de lo que podría venir de afuera o escapársele, ninguno de los supuestos ‘mensajes’ o de los pensamientos, sean del ojo o del oído, de la nariz, de la boca o de la piel, de los nervios, de las vísceras...²⁷²

²⁷⁰ Ibid., p. 25.

²⁷¹ p. 34.

²⁷² p. 39.

Es un hermético territorio que solo se abre y se cierra con la entrada o a la salida al mundo de los sueños, cuya puerta parece estar cerrada a cal y canto y vigilada por un Cancerbero de innumerables cabezas. Quien deja la vigilia para dejarse inundar por el sueño cierra una puerta tras de sí, y quien despierta también deja a sus espaldas un portón. Nancy ve en el despertar el aroma del sueño todavía, las brasas aún tibias de lo soñado, rastros de la nada dormida, secuencias soñadas y pintadas con colores saturados,

pero cuya consistencia espesa se enturbia y se desintegra de manera precipitada en la acidez del día e incluso en la fantasía o en los fantasmas de la interpretación que, para terminar, se pierde con mucha regularidad y necesidad en el subsuelo de ese *ombigo del sueño* del que Freud habla para destacar que todo ocurre aquí antes del nacimiento, con anterioridad a cualquier distinción y cualquier separación, cualquier discernimiento de persona y de sentido.²⁷³

Una vez más, Nancy piensa lo que parece estar ya pensado en la mitología antigua, en la ciencia, en la neurología, en las ondas cerebrales que leen los ritmos del sueño y, sin embargo, abre otros interrogantes en busca del sentido. Ve señales en el sueño, destellos que responden con intermitencias que no terminan de ser respuestas. Cuando un cuerpo duerme, otros cuerpos pueden ver que duerme, que respira al compás de la inconsciencia, que abandona la realidad que se ve en los objetos para introducirse en un viaje sin itinerario marcado y del que no parece posible dar una crónica detallada, tras el regreso a la vigilia. Una vigilia que duerme y vela el sueño del durmiente y vigila la vigilia del despierto. Sin embargo, el alma es la reina de la vigilia porque está despierta mientras el cuerpo permanece despierto y cuando las brumas del sueño la llevan a otros reinos:

Jamás, sin embargo, jamás duerme el alma. Ese ausentarse de sí en sí le es desconocido. Perteneciente al cuerpo y el espíritu, es ajeno al alma. En el dormir, el espíritu se abandona al cuerpo y dispersa en él su puntualidad, disuelve su concentración en esa extensión blanda y casi desarticulada.²⁷⁴

Incluso el cuerpo pasa a ocupar «un no lugar» alejado del mundo porque el hombre que permanece dormido es «un cuerpo espiritual» o «un espíritu corporal», con un alma

²⁷³ Ibid., p. 41.

²⁷⁴ p. 51.

que no es un «piloto» que conduce una nave, sino que se manifiesta en el cuerpo en su totalidad. La noche es el momento del sueño por muy iluminada que esté, la noche es el reino de la oscuridad, porque iluminar no es disfrazar la oscuridad, matar tramos lumínicos, taparla para que sea delatada por las sombras. La sombra que tantas veces es puesta en lo más alto de su valor estético por el escritor japonés Tanizaki, que desprecia la luz cenital de las bombillas occidentales en su *Elogio de las sombras* porque deforman la belleza de los cuerpos, de los objetos, del espacio que habita en las estancias iluminadas por la luz que se filtra a través del papel de arroz. La luz cenital occidental es despreciada por Tanizaki porque el exceso de luz recalienta las cabezas y mata las luces rasantes que embellecen la vida. La noche que da lugar a las sombras es para Nancy el lugar natural de los miedos. «Las ambulancias desgarran la noche, y los cañones, y los disparos de misiles, el llanto de los niños...»²⁷⁵, la noche alienta las obsesiones en un mundo que Nancy piensa que está dormido y de pie, un mundo que vive sin posar la cabeza en la almohada del descanso y la reflexión, «sin sueño ni vigilia»:

El dormir y el sueño apenas han interesado a la filosofía que ha interpretado casi siempre el sueño como el descanso de los héroes y guerreros, transformándolo en un reservorio en el que acotar y mantener controlado el germen de la fatiga y del cansancio para una vez vencidos éstos comenzar un día siguiente rebosante de fuerza y frescura.²⁷⁶

El sueño ha quedado a merced de otros lenguajes. Se ha acomodado como en casa tanto en la poesía como en la psicología. En la psicología se ha pretendido leer los desajustes de la vigilia desde el sueño, resolver lo que surge en la nebulosa de las pesadillas a la luz del sol de los días:

Un cuerpo dormido, un cuerpo muerto: evanescencia y presencia donde no hay afuera ni adentro, en todo lo largo del plano, en la extensión de su postración. Por eso no hay fenomenología del dormir, dice Nancy. El durmiente sólo muestra la superficie de su desaparición, el escaparate de su abandono al sueño.²⁷⁷

²⁷⁵ Ibid., p. 55.

²⁷⁶ C. Rodríguez Marciel, *Nancytropías*, Editorial Dykinson, Madrid, 2011, p. 346.

²⁷⁷ Ibid., p. 349.

El sueño y el durmiente en esos momentos constituyen, si se quiere, un enigma; porque quien duerme se ve despojado de la visión dual de la realidad con la que tiene que habérselas en la vida cotidiana. En el sueño ya no hay un observador que mira y hay algo que es mirado, el yo se disloca en un espacio que no es traducible. La dualidad observador-observado palidece en el sueño para traducirse en otro lenguaje, en otro mundo que tal vez sea el mismo mundo o la antesala de otro. En esto Nancy se ha tirado a la piscina, a la *Tumba de sueño*, para deshacer tareas anteriores que han pensado con otras claves lo que nos queda delante de nuestras narices:

Por ello, nada dice, porque nada tiene que decir, el pensamiento de Nancy, salvo su acaecer, como pensamiento sin más, desnudo, hurtado a sí mismo, despojado de los ropajes del conocimiento y el saber, que no es Concepto, que no es Idea, que no es Filosofía, pero tampoco Meditación o Pensamiento sin más, ni reflexionante, ni especulativo ni reductor, ni hermenéutico, despojados de las vestiduras de la identificación y el destino.²⁷⁸

Nancy se atreve con el sueño y se abre a nuevas incertidumbres donde el sueño deja de ser individual para ser esa fiesta en la que coinciden durmientes y sueños, sueños de paredes flexibles que lindan con otros sueños situados en el borde de otro mundo que está a la espera de sentido.

²⁷⁸ P. Perera Velamazán, op. cit., p.86.

9.4.El arte y el mundo

El título del artículo de Nancy, *El arte de hacer un mundo*, denota en español hacer de algo insignificante algo extremadamente desmesurado, que salta las vallas de lo que la norma dicta, un mundo que proclama su atomización. Desmembrado en su naturaleza, se nos da una imagen del mundo unitaria, que no da cuenta de la fragmentación de la que habla Nancy. «Sufrimos por un mundo donde una de cuyas partes puede explotar a otra, o cuyos valores monetarios y técnicos son todos convertibles mientras que los valores morales y jurídicos pueden entrar en grave conflicto».²⁷⁹ Con lo que se ve que moral y valores monetarios van por diferentes carriles, la vida humana tiene un valor concreto en una zona del planeta y en otra no es más que una cifra, en el mejor de los casos, o un cuerpo que es abatido por un mísero modelo de justicia. Esto que denuncia Nancy se enfoca hacia la valoración de las personas sin esos saltos que dejan lagunas en el reconocimiento efectivo de la dignidad humana. «Es del valor único e inconmensurable de cada existencia que un mundo está hecho, no de la sumisión a alguna medida supuestamente dada desde otro lugar que de ese singular de los existentes»,²⁸⁰ donde se respeten los derechos de cada persona, sin estar condicionados por la nacionalidad, procedencia, situación moral, sus creencias en el plano religioso o el sexo en este panorama en el que la mundialización se sitúa, también, ante la mirada de Nancy. El mundo y el arte. Dos elementos que se relacionan en su totalidad. El arte, según Nancy, no tiene vínculo con la historia ni con eso que llamamos verdad, ni le atribuye una trascendencia metafísica que puede confundirse con lo religioso, el arte como portavoz de un mundo trascendente admitido como consuelo. Elementos que no hay que desordenar en la mesa de trabajo porque nos servirán para entender otras parcelas del pensar nancyano, como la invitación a deconstruir el cristianismo, por ejemplo, desde sus propias raíces. El arte se relaciona directamente con el mundo, a él dirige sus mensajes y de él recoge la resonancia de la sonoridad enviada desde una composición musical, una instalación artística o una tela impregnada de emociones. Es en la unidad aparente e

²⁷⁹ J.-L. Nancy (et al.), *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012, p. 13.

²⁸⁰ Ibid.

«impresentable» del mundo en la que Nancy detecta su fragmentación. «Porque la unidad del mundo nunca había sido más que la unidad proyectada sobre él por tal o cual pensamiento, tal o cual cultura, y en primer lugar la cultura de Europa».²⁸¹ El mundo que podemos representar ya no sería mundo, sería un fragmento de nuestra creación, aislada del resto y que de ninguna manera puede englobar al mundo. El mundo es «el medio donde uno se encuentra», no es el paso de la «universalidad» a otro concepto, «la pluriversalidad», que habla de una realidad múltiple. Nancy asegura que un sentido como representación última del pensamiento haría aguas, porque siempre habría otras posibilidades de pensamiento, «el mundo es acósmico» y no necesita un poder ordenador de carácter teleológico. No se necesita un Dios religioso que acoja las peticiones y que no es un «principio ontológico», según Nancy. «Un mundo es ahí donde todo está *apud* todo: todo está cerca de todo, todo tiene lugar, pero Nada hace un Todo. Y este ‘no hacer un Todo’ es justamente lo que hace ser o deja ser... ¡todo!»²⁸² Una mundialización que es capaz de parir un arte nivelado en diversos puntos del planeta, y que tiene como una de sus causas la simultaneidad informativa, que genera ahora más que nunca pensamientos, productos e inspiraciones artísticas similares en diversas partes de nuestro mundo. La cultura succiona el arte como un elemento dispuesto a dejarse administrar y se manifiesta también en una individualización institucionalizada de la que es muy difícil escapar. Lejos de lo que Nancy apunta cuando afirma:

El arte en la época de la mundialización tiene por tanto la carga de testimoniar del mundo en cuanto mundialidad que lleva, desvía o esconde la unidad de un cosmos o de un mundo-objeto (de una «naturaleza») tanto como de un mundo-sujeto (de una «historia»). Es esta verdad la que queda por pensar y por trazar, en su retiro y a partir de su retrazo.

Una verdad que Nancy relaciona con el pensamiento y la obra. Y a su vez, «el pensamiento se relaciona con el retiro (o el retrazo, *retrait*) de la verdad, la obra se relaciona con el trazado (*tracé*) de la verdad», en este arte que siempre debe reservarse

²⁸¹ Ibid., p. 14

²⁸² p. 19.

significaciones ocultas, información retenida que dará siempre lugar a significados abiertos a una interpretación múltiple. Según Nancy:

La mundialización espera su gran arte: el arte de hacer un mundo global abierto sobre lo inadecuado, sustraído a la dominación de un principio o de un fin (como el dominio técnico y económico). La mundialización debe ser ella misma un arte, y un pensamiento...²⁸³

Que estaría por llegar, parece indicar, al tiempo que convoca un arte unido a lo «inadecuado» como garantía de estar cercano a lo «verdadero». Lo inadecuado, lo rebelde, lo que se enfrenta por definición a la corriente establecida, «lo inadecuado por excelencia»:

Pensamiento y obra giran hacia lo inadecuado, abren la relación con lo inadecuado en cuanto tal, y en consecuencia, se encuentran de entrada en una situación distinta a la de brindar una idea o una imagen adecuada... Tampoco se trata de aproximación ni figuración. Se trata de poner en juego la imposibilidad de la adecuación (del sentido y al sentido).²⁸⁴

Por tanto, el mundo sería el reflejo claro de la verdad por llevar consigo y ser portador de lo inadecuado en su más alta expresión, al escapar a cualquier molde de adecuación.

²⁸³ Ibid., p. 21.

²⁸⁴ p. 20.

9.5. El cuerpo habla y nos posee

El cuerpo ocupa un lugar primordial en el pensamiento de Nancy, sus reflexiones van más allá de una visión inmanente del mismo como aparece en la ontología spinozista; rompe con el discurso cartesiano de la *res extensa* y la *res cogitans* que sigue instalado en nuestra realidad. Critica el clásico planteamiento que enfrenta las dos sustancias como dos mundos separados en su constitución, la matérica concreción de lo material y la inmaterialidad supuesta de un alma que a veces es suavizada con el término mente. Nancy cuando habla de cuerpo no habla como una parte exterior que sirve de estuche a otra materia no medible ni visible, que es el alma. En «58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma», Nancy desarrolla gran parte de su ontología modal sobre la corporeidad. Recoge improntas, estampas inspiradas y fugaces —a veces inconexas— de lo que es el cuerpo en relación directa con un ego al que le da soporte.

«Por esta razón, Nancy nos sugiere pensar el cuerpo como *corpus*: una unidad imposible de establecer más allá de las diferencias y contratos que involucra, y formalmente no es más que el interrogante acerca de sí misma».²⁸⁵ Una unidad que se nos hace legible a través de «vestigios» que siempre nos darán una aproximación imprecisa y no definitiva, dispersa, sin una imagen global que pueda calmarnos la curiosidad, porque el cuerpo «nos posee, nos molesta, nos cansa, nos fastidia y nos rechaza».²⁸⁶ Somos el cuerpo. El cuerpo ha sido pensado en la historia de la filosofía bajo diversos supuestos, también ha sido odiado, ignorado y puesto en cuarentena y sin acceso filosófico. Ha sido el envoltorio del alma, su tumba; el cuerpo es el castigo del alma que aún no ha volado a la morada de los elegidos. Al espíritu como contrario de lo físico, se le ha atribuido una cualidad que le pone en sintonía con un mundo trascendente donde el cuerpo tiene negada la entrada. La corporeidad es la inmanencia que niega toda trascendencia a la condición humana, aunque a través de cuerpo algunos pensadores creen tener resuelta la misteriosa creación de los mitos, de las creencias religiosas; por entender

²⁸⁵ Ibid., p. 93.

²⁸⁶ p. 94.

que toda esta constelación creadora es el resultado del cerebro y de sus conexiones neurológicas sin más, que tarde o temprano cristalizan en el arte o las diversas manifestaciones culturales. También representa el cuerpo una nueva manera de estar en el mundo sin frenos morales que atenúen los impulsos que suman potencia a nuestras acciones.

Lo que hace Nancy es que atomiza el cuerpo sin parcelarlo, sus flases dedicados al cuerpo en *58 indicios...* son instantáneas que no solo captan una imagen corporal para analizarla como un trozo aislado. Nancy nos da a entender que en esa aparente desconexión de las partes se halla la conexión interna de lo que llamamos cuerpo. Levanta la voz y reclama para el cuerpo una filosofía que no se agota. Según Nancy el cuerpo no conoce, solo siente; parece ironizar sobre lo ya sabido sobre nuestra corporeidad o con lo ya dicho por la neurociencia para ir al borde de lo que se sabe y plantar nuevos interrogantes, nuevos hitos que se desdibujan a lo lejos. No deja espacio a quienes atribuyen al hombre una trascendencia que se zafa de lo físico para instalarse en el territorio donde se fabrican los mitos, las esperanzas de una vida no material y, al mismo tiempo, hace palidecer el suelo que sostiene las creencias religiosas que miran con optimismo hacia el otro mundo. El alma también es material, según Nancy, y parece hacer esta afirmación con cierto matiz orientalizante cuando dice que el alma está hecha de un material más sutil, como si fueran los átomos ligeros de Demócrito; el alma, por tanto, está compuesta por una materia que es menos burda que la materia que forma el cuerpo que nos trae ecos neoplatónicos que hablan de la materia como el último eslabón de la degradación.

Igualmente, Nancy acaba con la dualidad cristiana que nos dibuja un cuerpo y un alma; un cuerpo que se corrompe en este mundo acosado por los males amenazadores del pecado, por las leyes naturales, y un alma que pasa a un plano donde es consciente de su propia individualidad; al contrario de otras creencias que aceptan y persiguen que el yo se diluya después de la muerte y en ese no-ser encuentran la justificación de la vida y el fin de las penosas reencarnaciones. Nancy pone en entredicho la tradición dualista que ha viajado a lo largo de la historia de la filosofía, desde Platón al propio cristianismo. Nancy hace trizas la exclusividad de aquellas disciplinas como la sociología y la psicología, que se han apropiado del lenguaje para explicar asuntos que piden con

insistencia nuevos horizontes interpretativos. Merece especial mención el trato que da nuestro pensador a la piel, desde una arista interpretativa muy singular. Nancy da una visión de la piel de extrema importancia:

El cuerpo, la piel: todo el resto es literatura anatómica, fisiológica y médica. Músculos, tendones, nervios y huesos, humores, glándulas y órganos son ficciones cognitivas. Son formalismos funcionalistas. Más la verdad, es la piel. Está en la piel, hace piel: auténtica extensión expuesta, completamente orientada al afuera al mismo tiempo que envoltorio del adentro, del saco lleno de borborismos y de olor a humedad.²⁸⁷

Porque la piel es el órgano más extenso del cuerpo, la piel nos pone en contacto con el frío y el calor ambiental, es la más extrema y externa expresión de nuestro yo, el envoltorio que nos distingue de otros cuerpos que vemos o tocamos. Nuestra piel puede desarrollar patologías si no sintonizamos con otros cuerpos, con entornos que percibimos hostiles en el afuera, es nuestra toma de tierra, con la piel tocamos el mundo y nos afirmamos en él. La piel «toma el sol, el frío y el calor, el viento, la lluvia, inscribe marcas del adentro»,²⁸⁸ dice Nancy, porque la piel da pistas del «adentro» donde habita «alguien» que puede que esté «ahí», muy cerca; o puede que el «cuerpo indicial» esté dando señales de un alguien que está «bastante lejos», más lejos de lo que creemos. La ontología modal del cuerpo nancyano es todo menos una fría descripción del cuerpo, es una filosofía que viene de vuelta, de saber lo que se sabe, que entona un canción que acaricia el «Cuerpo tocado, tocante, frágil, vulnerable, siempre cambiante, huidizo, inasible, evanescente ante la caricia o el golpe, cuerpo sin corteza, pobre piel tendida en una caverna donde flota nuestra sombra...»²⁸⁹ Un cuerpo lo es en la medida en que se refleja y reafirma en otros cuerpos, que comparte con otros la estancia en el mundo, sujeto a leyes comunes que no pueden eludir, escurridizo para los lenguajes que pretender apropiarse de las múltiples caras de la verdad:

²⁸⁷ J.-L. Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2007, p.32.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ p. 33.

Agotar el discurso *en* y *por* la escritura se presenta aquí como un recurso contradictorio del pensamiento para tocar el cuerpo. No para mostrarlo y menos aún para demostrarlo ya que el cuerpo es evidente, sino para exponerlo, para inscribirlo fuera del discurso. En principio esto supone escribir el cuerpo hasta volverlo, según la palabra creada por Nancy, completamente «excrito», es decir, ajeno a toda significación, inscripción, marca o escritura.²⁹⁰

Una vez más, Nancy sitúa el cuerpo, que es nuestra forma visible de estar en el mundo, en el filo de los lenguajes, en una declaración de impotencia, al no poder llegar con los dedos del tacto a lo inaccesible. Porque, como apunta Daniel Álvaro, «Nada parece menos sustraído a la posibilidad del tacto, a la posibilidad de tocar y de ser tocado, que un cuerpo»,²⁹¹ que comparte lugar, espacio, finitud y un afuera siempre arriesgado, porque se expone a otros cuerpos con los que se relaciona navegando en una extrañeza en la que convive en comunidad con otros cuerpos. Con otros modos que llevan a repensar la comunidad compuesta por otros cuerpos, algo de lo que no se puede huir.

Según Nancy, la pregunta por el cuerpo está ligada desde su génesis a la clásica dualidad entre el cuerpo y el alma de cuño platónico-cristiano; dualidad hasta tal punto decisiva en la configuración de los discursos occidentales que aún hoy parece difícil pensar el «cuerpo» sin oponerle del modo más natural al «alma» o al «espíritu».²⁹²

El cuerpo como objetivo filosófico y excusa de multitud de discursos en diversos planos de la existencia humana, porque se quiera o no se quiera, pensar el cuerpo ha tenido y tiene consecuencias en los hilos que trenzan la urdiembre de los discursos, los discursos de índole político, religioso o ético:

²⁹⁰ D. Álvaro, *Un cuerpo, cuerpos*, ensayo incluido en J.-L. Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 55.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 57.

²⁹² p. 63.

Por el contrario, para Deleuze, el lugar donde se juega el sentido de un cuerpo no es el *ego*, en el sentido particular de este término que sugiere Nancy, sino el campo de la etología, redefinida en términos del estudio de los afectos.²⁹³

Porque el cuerpo humano no es diferente como materia a otros cuerpos que pertenecen a otro tipo de seres, de animales irracionales o a otras formas de vida, que están igualmente bajo el mando de las leyes de la naturaleza; y el hombre como ser inserto en ella se ve preso también de las pasiones, de afectar y ser afectado por otros cuerpos. El cuerpo humano puede verse afectado por la tristeza y el odio que restan potencia o puede sentir alegría, que siempre sumará potencia como resultado ideas adecuadas, como refleja el pensamiento de Spinoza, uno de los inspiradores de los trabajos nancyanos sobre el cuerpo. Otro de los conceptos que tienen que ver con la filosofía del cuerpo de Nancy es la exposición:

Un ejemplo de esta dinámica de la exposición se halla, según Nancy, en la escucha. Escuchar significa entrar en una espacialidad desde la cual al mismo tiempo se es penetrado. En el acto de la escucha, la espacialidad se abre en uno tanto como alrededor de uno, y a partir de uno como fuera de uno.²⁹⁴

Y en esta escucha está implicada la piel como receptora de lo que es el mundo, de su sonoridad. Como señalan Cecilia Cozzarin y Alejandro Simón Lopez, en su ensayo *El cuerpo entre Nancy y Deleuze*, «la música como resonancia entra y dilata el cuerpo», que no le queda más remedio que ponerse a la escucha al ser la música la manifestación de una excedencia. «Esta excedencia es la dimensión ontológica de la desnudez del cuerpo e indica un ‘desvestirse del pensamiento’», que ya no busca obsesivamente significados sino «aquello que se menciona como el abandono de los dioses o la caída del fundamento».²⁹⁵

²⁹³ J.-L. Nancy (et al.), *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012, p. 94.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 97.

²⁹⁵ p. 98.

9.6. La desconstrucción del cristianismo

Desde las primeras líneas de su obra, *La desconstrucción del cristianismo*, Nancy deja claro que el cristianismo se empieza a «desconstruir» desde sus propios orígenes. Tal vez en este deshacerse a sí mismo en tiras se halle una de las claves más destacadas de la supervivencia de este acaparador cultural, moral, teológico y de poder que es el cristianismo y todo el hermético edificio de creencias que lo acompaña. Porque justo en ese saber del movimiento de las sociedades, de los momentos que sonrío la suerte, y del mudar constante de la estancia de los hombres en la mundaneidad, encuentra quien ejerce el poder una de sus mejores armas para eternizarse en posiciones de privilegio. Pero lo que habría que preguntarse es cómo este telón de fondo que ha visto y ve pasar la historia que es el cristianismo ha durado tanto en escena, con diversos actores en la boca del escenario, con guiones diferentes a lo largo de la historia. Después de tantos siglos, resulta impensable que el cristianismo encierre en las entrañas de su comienzo la intuición del futuro tan largo que le esperaba, y que sea la herencia interesada de un grupo de hombres que se reunió en torno a un maestro.

Sin embargo, justo es esto lo que no produce extrañeza en el creyente, que este grupo tan corto de seguidores, solo eran doce apóstoles, haya prendido una llama de tal intensidad que su fuerza permanece viva hasta nuestra epocalidad. El resto son rescoldos esparcidos por el planeta que se avivan o atenúan en su resplandor según sea la intensidad de los vientos del momento, y cuya presencia llega no solo a Occidente sino hasta el último rincón de la tierra. La crítica al cristianismo desde la razón que plantea Nancy nos llevaría sin remedio hasta los límites del pensar, hasta la trastienda de lo pensado hasta ahora, hasta territorios fronterizos donde la filosofía como reflexión humana podría perder el nombre. Nancy, amparado e influido como es lógico por su ontología del cuerpo, quiere saber qué hay más allá de esta realidad occidental que se sustenta sobre los pilares del cristianismo, qué cimientos han soportado el peso de tantos siglos de veneración de hombres y mujeres que se han visto en la ineludible circunstancia de vivir en el cristianismo, fueran creyentes o

ateos. Nancy mete el dedo en la llaga y no se queda en la periferia, en una mirada superficial, diseña un plan que se traduce en una hermenéutica que toma carácter según avanza en búsqueda de respuestas. No es una crítica desde la superficie lo que plantea Nancy, desde la orilla, sino que ataca el problema y se pregunta sobre una ontología cristiana que ha sido aceptada mansamente por creyentes, y cuyos supuestos que no parece sostenerse bajo la mirada de la filosofía. Pero lo cierto es que se sostiene y se ha sostenido desde hace mucho tiempo, más de dos mil años. Nancy quiere llegar a los entre bastidores del tiempo transcurrido. Quiere saber qué había antes de que la linealidad temporal cristiana se instalara en Occidente con los ojos puestos en la escatología cristiana, sustentada por un Dios único, y a la espera de una vida donde los cuerpos quedarían revestidos de luminosa espiritualidad. Nancy se pregunta sobre «*cuál* es el ser propio de este Dios»:

Quid sit Deus? presupone *quod Deus est*, por lo cual se pregunta *cuál* es el ser propio de este Dios que es —*Deus est, ergo unus est*—. Su cualidad puede permanecer incognoscible, pero al menos su cantidad es segura y en cierta medida constituye la cualidad primera *de* toda cualidad divina: Dios será bondadoso, vengador, poderoso, misericordioso, en cuanto que es uno, y no a la inversa. De esta manera, Dios es dios en la medida en que es, o que existe en grado excelso, siendo uno. La idea de la excelencia de la existencia en el ser-uno proporciona la esencia del monoteísmo —lo que no significa simplemente que se confundan siempre Dios y Ser, sino que para el monoteísmo Dios es al menos la excelencia del ser—. (Por esa razón el judaísmo no-griego no es monoteísta: la fe en el dios de un único pueblo no es la fe en un único dios: es incluso lo contrario).²⁹⁶

No es tarea fácil tratar de agarrar el cristianismo desde la razón sin que se te diluya entre los dedos como si fueran los peces crísticos que adornan las catacumbas de los orígenes cristianos. El cristianismo ha sabido leer los momentos y acomodarse al pensar de cada uno de esos momentos, característica que pensadores como Maquiavelo destacan al considerar que estas dos vertientes de la acción humana, la fortuna y la virtud combinadas en el momento adecuado, constituyen una poderosa aleación capaz vencer

²⁹⁶ J.-L. Nancy, *Lugares divinos seguido de Cálculo del poeta*, Arena libros, 2014, Madrid, p. 31.

todos los obstáculos y que cuando se saben congeniar llevan al éxito en asuntos de poder. Por otro lado, y mientras se piensa en la desconstrucción del cristianismo, desde el epicentro del catolicismo, hoy se fomenta una nueva evangelización ante el descenso de fieles en los templos que se une al desencanto de una fe perdida y al ascenso de otros ídolos entre los que destaca el dinero como un dios que nunca será compatible con la esencia evangélica. Esta nueva evangelización es una clara manifestación de que hoy estamos asistiendo a una nueva forma de desconstrucción del cristianismo: se ponen en entredicho contradicciones internas de índole moral, se apuntan cambios en la liturgia en los modos de vida del sacerdocio y se suma, además, el reconocimiento de errores históricos cometido por la Iglesia católica. Esto que puede verse como un claro y paulatino decaimiento del cristianismo, quizá sea un signo que, desde la escucha filosófica, sea conveniente no perder de vista ni un instante. Una escucha que se me antoja conveniente porque:

De suponer que aún tiene sentido plantear interrogantes sobre los límites o sobre unos límites de la filosofía (de suponer, por tanto, que un ritmo fundamental de ilimitación y limitación no constituye la andadura permanente de dicha filosofía, con una cadencia variable, quizás hoy acelerada), preguntaremos esto: ¿la escucha es un asunto del que la filosofía sea capaz? ¿O bien – insistamos un poco, pese a todo a riesgo de apelar al trazo grueso – la filosofía no está adelantada y forzosamente ha superpuesto a la escucha o la ha sustituido por algo que es, más bien, del orden del *entendimiento*?²⁹⁷

Una escucha que no es solo necesaria para hacerse con los ruidos del presente, sino para percibir qué melodías han cruzado Occidente sin que se haya visto alterada la velocidad de crucero del cristianismo, y más en concreto el cristianismo católico; es por eso que Nancy se da herramientas a sí mismo cuando dice que:

Queremos aquí *aguzar el oído* filosófico: dar al filósofo un tirón de orejas para tenderlas hacia lo que siempre interpeló o representó menos al saber filosófico que lo que se presenta a la vista —forma, idea, cuadro, representación, aspecto,

²⁹⁷ J.-L. Nancy, *A la escucha*, Amorrortu, Madrid, 2007, p. 11.

fenómeno, composición—, y que se eleva más bien en el acento, el tono, el timbre, la resonancia y el ruido.²⁹⁸

La escucha nancyana reclama la presencia de un oído filosófico que ha permanecido hasta ahora atrofiado por haber dado prioridad a otros objetivos más externos, más visuales; propone otro enfoque, una lectura más rica que aclare las lentes con las que hemos mirado a Occidente hasta ahora: «El cristianismo es inseparable del Occidente: no es ni algo accidental que le sobreviniese a Occidente (para bien o para mal) ni trascendente a él. Es coextensivo al Occidente en cuanto a Occidente». Nancy echa por tierra, por tanto, el cristianismo en su valor trascendente, el Dios que pregona la fe cristiana no es necesario para explicar el mundo, su existencia no se plantea ni justifica la estancia del hombre en el mundo. Es como si Nancy saltara del patio de butacas y no se conformara con pisar el escenario donde transcurren las preguntas; su sed como filósofo no se sacia viendo proyectadas en la pantalla del mundo las imágenes chinescas. Nancy mira al cristianismo y ve en su deconstrucción su objetivo, que pasa por ver qué hay detrás de esa pantalla de proyección, qué hay detrás de las oscuras sombras que no ven los espectadores, dónde está el proyector que ha mantenido durante tanto tiempo esta película en cartel:

La descristianización del Occidente no es una palabra vana, sin embargo mientras más intensamente sobreviene se hace más patente, a través de la suerte que han corrido las iglesias petrificadas y las teologías exangües, que aquello que nos ata aún, en muchos aspectos, al Occidente, son las nervaduras mismas del cristianismo. Nietzsche había sostenido acertadamente que la sombra de Buda permanecería mil años ante la caverna en que Buda había muerto; *nos encontramos en esta sombra*, y es justamente esta sombra la que debemos sacar a la luz. Nos encontramos en las nervaduras del cristianismo; éstas nos mantienen, pero ¿cómo? Este segundo axioma plantea así que la *totalidad* de nuestro pensamiento es de parte a parte cristiano.²⁹⁹

Nietzsche hablaría a toro pasado en todo caso, casi a 2500 años de distancia, en los que se ha extendido el budismo como un canto a la retracción de un yo que es la fuente

²⁹⁸ Ibid., pp. 13-14.

²⁹⁹ J.-L. Nancy, *La deconstrucción del cristianismo*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2006, pp. 33-35.

de todos nuestros sufrimientos, un canto al *no-ser* como meta a alcanzar para no caer en la incesante rueda de las reencarnaciones en este *samsara* que es el mundo en el que vivimos. Esta sombra sigue extendiéndose como también se extiende la sombra del cristianismo, por usar el símil de Nancy, de tal forma que somos cristianos, queramos o no, en la totalidad. Esta sombra en la que estamos, según Nancy, no es fácil de ver al primer golpe de vista si la extendemos sobre lo primero que vemos con nuestros propios ojos. Es necesario distanciarse del objetivo de nuestra mirada para captar todos y cada uno de los detalles con mayor nitidez:

...no se trata de despojarse de una tradición, de desprenderse de una vieja piel, sino que precisamente se trata de enfrentar aquello que llega al Occidente y al cristianismo desde más lejos que éstos mismos, aquello que desde el fondo de nuestra tradición llega a nosotros como algo más arcaico (por supuesto, en el sentido de un *arkhè*, y no de un comienzo histórico) que el cristianismo mismo. Para decirlo de otro modo, la cuestión es saber si podemos, volviéndonos sobre nuestra procedencia cristiana designar desde el seno del cristianismo una procedencia del cristianismo más profunda que el cristianismo mismo.³⁰⁰

Nancy declara la intención de volver sobre nuestros pasos ya pensados, instalarse en una atalaya desde la que no se puede ver ofendido el creyente ni el ateo, porque esta búsqueda va más allá de cualquier credo.

Nancy parece hablar aquí como un presocrático que mira a su alrededor con ojos de asombro, para captar la sonoridad del mundo desde una mirada pre-filosófica, y no se da por satisfecho con una explicación que manifieste que todo está lleno de dioses en un territorio en el que la razón se rinde ante una irracionalidad que linda con lo sagrado:

No hay que olvidar, en efecto, que la frase del prefacio de la *Crítica*, «He tenido que suprimir el saber para dar lugar a la creencia», abre hacia una creencia en los límites de la razón. Se olvida a menudo que ese es el objetivo de Kant, y que de lo que se trata, en realidad, con la modernidad, es de otra cosa que de una desviación o de un abandono. La verdad es de otro orden —sin ser, sin embargo, de un orden inverso—,

³⁰⁰ Ibid., p. 37.

si es que lo inverso consiste en decir que la descomposición interna del cristianismo ha entregado a la sociedad occidental a su errancia moderna.³⁰¹

Esta responsabilidad que Nancy carga sobre los hombros de un cristianismo que hoy acoge —no desde planteamientos teóricos sino desde de la acción social y real— a los hombres y mujeres que se han quedado desorientados en las calles, es otro de los rasgos de la continua deconstrucción cristiana. Porque atiende a creyentes y a personas sin credencial de credo, hombres rendidos ante una crisis que ha saltado del ámbito económico para continuar errante por otras parcelas de la vida:

La identidad cristiana se constituye así, desde la partida, a través de la autosuperación: la Ley antigua por la Ley nueva, el *logos* por el Verbo, la *civitas* por la *civitas Dei*, etc...el esquema propio al cristianismo es diferente justamente porque corresponde a una ortodoxia que se concibe a sí misma como el movimiento, virtualmente infinito, a través del cual una fe se descubre al referirse a aquello que la precede, y a lo cual renueva y esclarece... Se trata de algo único: *la fe cristiana es ella misma experiencia de su historia*, experiencia del plan perseguido por Dios para la ejecución de su salvación.³⁰²

La ciudad de Dios de San Agustín, escrita entre el 410 y el 423 d. de C., «ha sido frecuentemente considerada la afirmación más autorizada de la superioridad del poder eclesiástico sobre el secular», al considerar la presencia de Dios como justificación de los procesos históricos y explicación de un modelo de temporalidad lineal hacia la salvación, que rompe con la helénica visión circular del tiempo, creando así un nuevo clima en el que se debaten el *homo politicus* y el *homo credens*. El cristianismo supo interpretar las claves de su época inicial y sostuvo, como hoy los sostiene abiertos a la crítica, valores y aspiraciones que sintonizan con los intereses humanos, y de esta manera manifestarse como la voz universal que hoy se pone bajo sospecha. Esta supervivencia cristiana interesa al pensamiento de Nancy desde los más profundos cimientos, desde los primeros textos cristianos en que ya se establecía una moral de paso, para estar en esta vida, porque el cristianismo siempre ha tenido claro que su reino no es de este mundo sin sentido.

³⁰¹ Ibid., pp. 39-41.

³⁰² p. 47.

Todo se juega entonces en este punto: pensar la infinidad del sentido, pensar la verdad como infinito del sentido. O aún más, pensar el sentido como una apertura absoluta del sentido y al sentido, pero a un sentido de alguna manera vacío, vacío de todo contenido, de toda figura, de toda determinación. Digamos, sin jugar y jugando con las palabras, que esta es «la cruz del cristianismo», ya que es exactamente en este punto que éste último de constituye y, simultáneamente, se deshace. Es en consecuencia apuntando a este punto que convengo en tratar de deconstruir el cristianismo.³⁰³

A este sin sentido es a lo que se enfrenta también el cristianismo al dar cuenta de la irracionalidad de nuestras acciones si tiene como única meta nuestra corta estancia en el mundo. Quizá porque el viejo debate entre razón y fe no tiene consistencia hoy si se plantea como un debate entre verdades absolutas, herméticas, clausuradas a la ventilación, sino como un debate entre verdades dialogantes, no excluyentes entre sí:

La tesis de Nancy, ya lo hemos adelantado, consiste en afirmar que el cristianismo es, por sí mismo y en sí mismo, deconstrucción. Mejor aún: una auto-deconstrucción. Es el cristianismo el que indica de forma más radical cómo el monoteísmo...aloja en su seno, de la manera más íntima, el corazón vacío del vacío mismo, esto es, más dentro de sí que su misma intimidad, el principio de un mundo sin Dios.³⁰⁴

Dice Nancy, por otro lado, que «hace tiempo que no somos cristianos» al creer el cristianismo como un «bloque autónomo», en la distancia, y se afana en sacar a la luz lo no revelado por el cristianismo. Esa nada que duerme detrás, en un antes, del Antiguo y Nuevo Testamento, si hablamos del cristianismo católico, como si hubiera una solapada intencionalidad que alienta una esperanza sin sentido, que no solo se despliega en la realidad mundana sino que se reafirma en la creencia de otro mundo eterno. Nancy trata de desmontar el cristianismo negando que exista tal conciencia cristiana en quienes son su propia base, la masa de creyentes, para preguntarse sin rodeos:

¿Qué es el cristianismo? Es el Evangelio. ¿Qué es el Evangelio? Es aquello que se anuncia, no los textos. ¿Qué es lo que se anuncia? Nada. Marcel Gauchet ha llamado

³⁰³ Ibid., p. 55.

³⁰⁴ C. Rodríguez Marciel, *Nancypropías*, Ed. Dykinson, Madrid, 2011, p. 311.

la atención, como lo hiciera Nietzsche anteriormente, sobre el escaso espesor de los cuatro Evangelios: son casi nada.³⁰⁵

Aquí Nancy se enfrenta al núcleo de la palabra como texto escrito y como verdad venerada, y da más garantía a lo que se anuncia y que no está dicho en la palabra, que se escucha, que a lo que se lee, al declarar los Evangelios como un frío desierto poblado de un silencio que nada dice. Aunque ni siquiera en lo anunciado encuentra nada que echarse a la boca. Desacredita toda hermenéutica que se detenga a mirar con lupa los textos evangélicos por juzgar que están lejos de la verdad, sin garantía para ser proclamados como manifiesto de la nueva alianza que se inaugura con la llegada de Cristo. El texto evangélico deja a Nancy como está, y nos invita más bien a escuchar lo que se «anuncia» en Los Evangelios y que no aparece escrito, lo que se dice sin escuchar la sonora presencia de la palabra, esté escrita o no, porque será ahí, en lo ausente, donde se halla el principio de la deconstrucción que él anuncia.

³⁰⁵ J.-L. Nancy, *La deconstrucción del cristianismo*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2006. p. 63.

10. El itinerario de la luz natural de Spinoza

10.1. La luz zambrana y los dioses griegos

En este itinerario que nos hemos propuesto y que conduce a la luz natural spinozista, nos dejamos llevar por lo que nos dice María Zambrano sobre el nacimiento de los dioses griegos en *El hombre y lo divino*; y en esta travesía resultan de primordial importancia las imágenes poéticas, las evocadoras estampas que dibuja la pensadora española para acompañarse en su argumentación y del uso que, de una manera especial, hace de la luz. La luz como mascarón de proa, como aliada de lo divino, la luz como camino para explicar la sabiduría de los dioses, para enseñarnos el rastro de su presencia y también de su ausencia. Porque cuando la luz no es generada por lo divino, el hombre ante el temor de la oscuridad, la inventa y la lleva a los templos para recordar la ausencia de los destellos divinos. A la luz le dedica Zambrano mucho tiempo porque le sirve de rueda, si se me permite, para ir tejiendo y justificando su retórica.

Y, así, la aparición de los dioses griegos tiene la ligereza de la luz del alba que domina con solo mostrarse. Y son, como ella, una declaración que equivale a un mandato; revelación de un nuevo orden, donde todo lo que gemía apresado en la oscuridad se presenta. La luz declara, más que a ella misma, a las cosas que baña.³⁰⁶

Zambrano sigue aferrada a la metáfora de la luz para justificar la vida, la luz como generadora del ser. La luz como origen, como reflejo del Uno plotiniano que influirá en el Dios de Spinoza; la luz como heredera de los resplandores del *De amore* de Marsilio Ficino, y es justificación constante de una argumentación que no olvida nada. Porque une lo luminoso de los dioses griegos y la parte humana en la que se hace tangible lo divino ante la mirada de los hombres; la luz es imparable porque anula las tinieblas de la ignorancia en las que se presiente lo distante de lo bueno. María Zambrano ve en Apolo «la divinización suprema de la luz». Y, en los momentos en los que la luz de la filosofía decae, María Zambrano acude a Spinoza para tomar aire y propulsión; cuando su interés por la filosofía se tambalea en la duda, nos dice: «Ya no leería más aquellos libros, [...] no volvería a estudiar filosofía; si acaso la *Ética* de Spinoza, ese diamante de pura luz

³⁰⁶ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2007, p. 57.

[...] lo amaba, amaba, sí, esa claridad destructora»³⁰⁷. Zambrano salva de la quema la *Ética*, la amaba porque es un «diamante» que irradia luz, la luz que desvela y se enfoca hacia el ser; y por eso se llevó esta obra al exilio, porque era su intención hacer la tesis doctoral sobre la *Ética*, obra clave del pensamiento de Spinoza. Nos recuerda Laura Llevadot, al respecto, que «La salvación del individuo en Spinoza», un breve escrito que pone de relieve el interés de Zambrano por Spinoza, se nos presenta como una anomalía en la historia del pensamiento, como un pensador a la contra. Que eleva el tono de la voz filosófica de su tiempo ante lo cartesiano en un «viaje circular a través de las zonas del ser». Porque «el salvarse, en Spinoza, es salvarse de la separación y de la aparente falta de necesidad del individuo, dejar la singularidad como modo de ser para retraerse a la unidad absoluta; salvarse del transcurrir que es un padecer, para llegar al reposo en el ser absoluto», dice Zambrano en el mencionado artículo *La salvación del individuo en Spinoza*, una salvación que será siempre una salvación iluminada por la libertad y dispuesta en un ahora, en un presente continuo que no hace pensar en una trascendencia en la que nos esperaríamos el castigo o la gloria.

Más, hay otra luz: la sombría luz de los misterios, la luz que alumbra no a las imágenes visibles, visiones del alma y de la inteligencia, sino al mundo sagrado no revelado todavía, al mundo del padecer humano en todo su misterio y su enigma.³⁰⁸

Porque si el itinerario que nos presenta la autora de la luz como metáfora se origina antes del pensamiento filosófico, antes de la razón filosófica, también se pasea por escenarios paganos, en una simbología lumínica que aparece en la estética del Pseudo Dionisio y que termina por cristianizarse. Puede el lector quedarse con los giros poéticos o con las metáforas como vehículos en este tránsito discursivo hacia la luz natural spinozista, y ello sería quedarse en el cascarón de las cosas; puede darse, también, el caso de ver en estos fragmentos zambranianos solo una intención que apenas bordea el tema, pero con el rigor de quien desea llamar a razones. Sin embargo, el pensamiento es el que lleva la voz cantante. «De aquí la comunidad del *pensar* entre Zambrano y Spinoza, de un pensar que se quiere ausente de “método” y “dialéctica”, pensar afirmativo que se sabe

³⁰⁷ L. Llevadot, *Zambrano- Spinoza: elementos y tránsitos en el pensar en Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998, p. 140.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 73.

tránsito y transmutación». ³⁰⁹ Esta travesía intuitiva que inunda el discurso de María Zambrano, apunta sutilmente hacia los orígenes y hacia la presencia cotidiana de lo divino en la vida de los hombres, sin perder de vista a la filosofía como candil interpretativo, como portadora de la luz natural que todo hombre posee, la luz natural que se deja entrever, como la luz intermitente de un faro marino en la noche, en el misticismo racional que María Zambrano ve en Spinoza. Porque podemos decir que el discurso de Zambrano no nos deja como estábamos cuando hilvana las palabras unidas a la luz como pretexto.

Es también la luz de la tragedia que nos imaginamos siempre bajo la indecisa luz de una mariposa de aceite, en el espacio angosto de los sueños. La luz que se insinúa en el alma, que no se repliega ante ella y permite que los conflictos trágicos, las pesadillas que pueblan el semisueño de la vida humana, el interior de esa sombra de sueño que es el hombre, se manifiesten. ³¹⁰

La luz como fondo del discurso, como nexos argumental. Esta luz zambraniana cambia de forma, toma otros rostros, sirve de argumento y de herramienta recurrente, como cada uno de los bloques que conforman *El hombre y lo divino*. Esto de echar mano de la metáfora no es más que un rasgo más de las infinitas formas y posibilidades que nos ofrece el pensar en español, la metáfora no es un recurso para salir del paso, la pereza ante el pensar. Como recoge Luis Vega Reñón en su ensayo *La vena literaria del pensamiento español: fragmentos de una discusión*, esta queja ya fue puesta en claro por Ortega:

Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar en silencio... que muchos pseudo-intelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque «no escribía más que metáforas» —decían ellos—. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía, [...] Parece mentira que ante mis escritos... nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y

³⁰⁹ L. Llevadot, *op. cit.*, pp. 142-143.

³¹⁰ M. Zambrano, *op. cit.*, p.73.

resulta ser filosofía. (§30. En la edición: Madrid, Rev. De Occidente/Alianza, pp. 295-6 nota; en la edic. *OC*, t.8 (1983), p. 296).

Las palabras de Ortega nos hacen respirar tranquilos y reafirman a su vez lo que dice María Zambrano sobre la poesía, que fue ella, la poesía, la que dio la cara, todavía en territorio sagrado, e iluminó el atajo hacia la filosofía, en esa extraña coincidencia entre el hombre, armado de metáforas, y lo divino.

El poeta tomará en Grecia el mando que en otras culturas han tomado los profetas, y esta hegemonía tras el poder «hablar en nombre de los dioses» la ganaron los filósofos «a causa de su retroceso a la ignorancia». Con Aristóteles —a quien se atribuye, en el siglo IV a.n.e., el mérito de iniciar el estudio del razonamiento y la argumentación— la filosofía alcanzó una sistemática presencia. Y es en el *De Anima* y en el Motor inmóvil aristotélico donde se encuentran, si no el arranque, sí algunos de los puntos de apoyo de la luz natural de Spinoza, y de ese Dios inmanente. Solo los pitagóricos se escaparon de la quema, porque se esfumaron entre los dedos de la razón. La música, la irracionalidad de los sueños y lo no pensable le habían hecho un roto al racional modo de someter la realidad que se ve y a la que se intuye. «El poema para José Á. Valente y el fragmento filosófico poetizante para María Zambrano son espacios ontológicos de apertura que manifiestan y presentan el ser y la palabra en estado naciente, en un instante efímero de aprehensión primordial pre-lógico». ³¹¹

³¹¹ A. Bungärd, *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 460.

10.2.El bosque zambraniano

El bosque está en el punto de mira del pensamiento zambraniano, el bosque como lugar de encuentro, como apertura fugaz, el espacio donde se hallan señales de lo divino, centellas momentáneas que huyen de la razón o que se sitúan al borde de ésta. La espesura del bosque de Zambrano se resquebraja por la luz que emite lo divino, en una inaccesible senda que desaparece al instante. Es una espesura habitada por un guardián que deja «huellas» para quien quiera acercarse, y cuyo rastro también es posible oír en la voz de las aves, que habitan esta metáfora encriptada y luminosa.

El claro del bosque es un centro en el que no siempre es posible entrar; desde la linde se le mira y el aparecer de algunas huellas de animales no ayuda a dar ese paso. Es otro reino que un alma habita y guarda. Algún pájaro avisa y llama a ir hasta donde vaya marcando su voz. Y se la obedece; luego no se encuentra nada, nada que no sea un lugar intacto que parece haberse abierto en ese sólo instante y que nunca más se dará así. No hay que buscarlo. No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros del bosque: no hay que ir a buscarlos, ni tampoco a buscar nada en ellos. Nada determinado, prefigurado, consabido. Y la analogía del claro con el templo puede desviar la atención.³¹²

La luz donde habita lo divino, según Zambrano, no hay que buscarla, es una presencia esquiva, sin rostro. Lo divino es fruto de un encuentro repentino, fuera de la medida racional, es un viaje que no se inicia desde la razón. Se nos presenta este encuentro como un encuentro que no depende de la voluntad humana: «Y queda la nada y el vacío que el claro del bosque da como respuesta a lo que se busca. Mas si nada se busca, la ofrenda será imprevisible, ilimitada.»³¹³

Nos invita al silencio, a dejar la puerta abierta a lo divino sin clausurar con nuestra mente analítica un inesperado encuentro que, si se produce, puede que se dé en «el temor del éxtasis», porque «oscuramente también» es posible hacerse con algunas estrías

³¹² M. Zambrano, *Claros del bosque*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2019, p. 121.

³¹³ *Ibid.*, p. 122.

luminosas de lo divino, en un silencio descrito como el *silentio misticum*, que no es comparable con el silencio del mundo y que provoca la huida bajo el temor que produce el destello de la verdad.

La maléfica pregunta al guía, a la presencia que se desvanece si se la acosa, a la propia alma asfixiada por el preguntar de la conciencia insurgente, a la propia mente a la que no se le deja tregua para concebir silenciosamente, oscuramente también, sin que la interruptora pregunta la suma en la madurez de la esclava. Y el temor del éxtasis que ante la claridad viviente acomete hace huir del claro del bosque a su visitante, que se torna así intruso. Y si entra como intruso, escucha la voz del pájaro como reproche y como burla: «me buscabas y ahora, cuando te soy al fin propicio, te vuelves a ese lugar donde respirar no puedes, ...»³¹⁴

Y no desecha que en la penumbra hasta «los colores sombríos» porten la luz de lo inefable, sin que podamos hacernos con la totalidad del misterio de la huidiza divinidad, que muestra la luminosidad como rasgo mínimo y momentáneo de la respuesta definitiva del ser.

Y los colores sombríos aparecen como privilegiados lugares de la luz que en ellos se recoge, adentrándose para luego mostrarse junto con el fuego en la rama dorada que se tiende a la divinidad que ha huido o que no ha llegado todavía. Y así son breves los detenimientos del amigo del bosque.³¹⁵

Y en esa doble cara de lo sagrado, entre lo fascinante y lo temido, la espera o el encuentro se mueven en un tiempo breve, y quien ose buscar puede verse sorprendido por una claridad cegadora bajo el temor de lo desconocido.

Y al mantenerse como ella misma, la verdad con su asistencia comienza a hacerse sentir invulnerable. Y al que tan inerme despierta que algo se le presente invulnerable le despierta temor.³¹⁶

³¹⁴ Ibid., p.122.

³¹⁵ p. 123.

³¹⁶ p. 138.

Temor y confusión se enlazan ante la inminencia de lo divino, incertidumbre ante una «luz que no se ve» y a la que no hemos dejado de apelar como demostración de lo divino:

Desde siempre el ser ha estado escondido y por ello, se ha preguntado el hombre a sí mismo acerca de él y ha preguntado. ¿Habría sido así acaso si él, el ser humano, no hubiera sentido en sí, dentro de sí, un ser, el suyo, escondido? Y aun si no se hubiese visto —un tanto ya desde afuera— como un ser escondido. Y así, el conocimiento que busca nace del anhelo de darse a conocer, que acompañará siempre a las formas más objetivamente logradas del conocimiento.

Y en cada despertar el ser recibido sin duda desde antes, el ser preexistente, emerge, por no decir que está a punto de revelarse como llamado por una luz que no se ve, por una luz que lo toca y se derrama hasta una cierta profundidad en ese lugar, nido quizá, donde alienta. Y que le anuncia el padecer y la gracia de la luz. Pues que la luz, tanto o más aún que el espacio y el tiempo, es un «a priori» del ser humano o del ser de todas las criaturas seguramente.³¹⁷

Para Zambrano el tiempo y el espacio no terminan de colmar lo que constituye lo cercano al ser, sino que nos presenta la luz como un «a priori de todas las criaturas» que es posible verificar en un «inadvertido instante».

Y así los movimientos más recónditos y esenciales del ser humano —del humano, al menos— si consumen tiempo y proponen un espacio cualitativo cuando de movimientos del ser se trata, se dan en función de la luz, una luz que le llega y que le despierta y que tiene que ser a su vez anhelada, una luz de la que tiene que ir al encuentro. Y por un leve, fácilmente inadvertido instante, el encuentro se verifica; sería cosa de llamarlo revelación, por mínimamente que sea, chispa encendida de la revelación que todo ser escondido apetece. Pues que es más que fundamental «orexis» apetito del ser, la de darse en la luz que lo revele, que lo sostenga y, más todavía, que lo sustente, como si fuera su alimento.³¹⁸

³¹⁷ M. Zambrano, *Claros del bosque*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2019, p. 140.

³¹⁸ *Ibid.*

Parece hablarnos María Zambrano del hombre como un ser sostenido, como si hablara una mística que ha pisado territorio sagrado, o tal vez sea una licencia de una razón poética que proclama una hermenéutica, donde la metáfora busca penetrar en las inmediaciones del ser.

No se detiene la influencia de la luna en el reino de las aguas, se enseñorea en los bosques y tiene un cielo suyo.

Crea la luna un mar propio con su solo aparición y más todavía, si no se analiza sobre la urbe. Sobre su reino —el bosque— se derrama en libertad, es Ella, ella sola, la perdida, escapada de la casa del Padre o sometida por él mismo a andar así errante y dominadora a la par. Delegada y rebelde, revolucionaria, cumple sus fases exactamente, es todo lo que obtuvo del sol, al querer una órbita propia y diversa, la obediencia rendida se muestra a las claras en ser su espejo. Generosa, excesiva, se deshace, se diría, reflejando la luz y dándole, ávida de dar y de ser acogida, ávida de amar y todavía más, parece, de ser amada. [...] Y ella, la Luna diosa, Artemisa hermana divergente de Apolo, espeja también este suceso de la avidez de ser amado hasta la enajenación, hasta el embebimiento, hasta el éxtasis, tal como sucede con el amor a lo absoluto adorable. El absoluto adorable que no es precisamente el dios Apolo, relativo, como todos los dioses que sirvieron a la luz antes de que la luz misma naciese aquí, en la tierra. Servidores y asimilados sin duda todos los dioses y figuras de la luz, a la luz entera y a su verbo.³¹⁹

Después de este bello pasaje de *Claros del bosque* donde la luz constituye el hilo argumentativo tras las estelas de lo divino junto al verbo, María Zambrano nos habla a continuación de esa luz «nunca vista», y la sitúa por encima de las luminarias del firmamento.

El que mira es por lo pronto un ciego que no puede verse a sí mismo. Y así busca siempre verse cuando mira, y al par se siente visto: visto y mirado por seres como la noche, por los mil ojos de la noche que tanto le dicen de un ser corporal, visible, que se hace ciego a medida que se reviste de luminarias centelleantes. Y le dicen también de una oscuridad, velo que encubre la luz nunca vista. La luz en su propia fuente que mira todo atravesando en desiguales puntos, luminosos ojos de su faz, que descubierta abrasaría todos los seres y su vida. La luz misma que ha de pasar por las

³¹⁹ pp. 223-224.

tinieblas para darse a los que bajo las tinieblas vivos y a ciegas se mueven y buscan la visión que los incluya.³²⁰

Es una luz que no puede ser vista sin ser tocado por su fuerza destructora, la luz cegadora que es anhelada, a pesar de que la noche se despliegue en tinieblas para oscurecer una mirada que emite señales desde el velado territorio de lo divino.

³²⁰ Ibid., p. 233.

10.3. Pensamiento y poesía

En *El hombre y lo divino*, la pensadora española María Zambrano desgrana los contenidos de su argumento en una nítida y original visión sobre el origen de lo sagrado. El aroma poético de los orígenes del pensar, el eclipse de la divinidad y los ecos de lo divino que nos llegan de la nada, pueden considerarse como los tres pilares narrativos sobre los que María Zambrano redondea su recorrido argumental. En el hilo discursivo que podemos detectar en los capítulos aludidos se halla una argumentación «válida», con su forma poética de argumentar, una validez que viene dada si el autor ve coronada con el éxito su intención:

... dirigiéndose a un auditorio *universal*, formado por un tipo de gente que se supone inteligente, competente y razonable, y obrando conforme a lo normal en este marco idealizado, normalidad que, en virtud de las características del auditorio, se elevaría a la categoría de *norma* general de razonabilidad.³²¹

La ruta hacia el origen de los dioses, en una linealidad temporal salpicada de contrapuntos, navega entre el lenguaje poético y las demandas de la razón, que no se conforma con bellas imágenes. Manuel Olasagasti, en su *Introducción a Heidegger*, nos recuerda bellamente la diferencia entre pensar y poetizar; dice que «La oposición esencial entre pensar y poetizar consiste en que el pensador “dice el ser”, mientras que el poeta “ nombra lo sagrado”». Sin embargo, a mi entender, estos dos territorios fronterizos, la poesía y el pensar, se funden en Zambrano de tal manera que si la poesía se deja ver es cuando el pensar desaparece, y si es el pensamiento racional el que se hace visible y toma el mando del discurso, será el lenguaje poético el que palidezca. Una alternancia que no termina de serlo por completo porque, poesía y pensamiento, no llegan a desaparecer a un tiempo. Porque en esta presencia de lo poético zambraniano se trasparenta, a la vez, el pensamiento filosófico y ese querer ir más allá que es la poesía.

³²¹ L. Vega Reñón, *Si de argumentar se trata*, Montesinos, Barcelona, 2003, p. 149.

Algunos autores como Juan Fernando Ortega Muñoz (en *La superación del racionalismo en la filosofía de María Zambrano*) han establecido comparaciones entre Xavier Zubiri y María Zambrano. Comparaciones entre el *sentir iluminante* zambraniano y la *inteligencia sentiente* que caracteriza el pensamiento de Zubiri, dos modos de argumentar razones en el plano filosófico, y con el acercamiento que ello supone a quienes piensan y hablan en español. Ortega Muñoz realiza un cierto paralelismo entre *El hombre y lo divino* y *El hombre y Dios*, dos obras que por sus títulos parecen converger en los contenidos y que, sin embargo, presentan divergentes formas de decir. Sin embargo, Ortega Muñoz dice que son dos obras «complementarias» tanto en las formas como en el contenido a la hora de enfocar un idéntico tema, al situar el estudio de Dios no desde una perspectiva trascendente sino intramundana. Los modos de argumentar son diferentes según Ortega Muñoz: «Las diferencias se hallarían únicamente en las perspectivas adoptadas por los dos filósofos, sistemática y racionalizada la de Zubiri, más poética y fenomenológica la de Zambrano». ³²² Afirmación que nos puede llevar a una posición contraria donde Zubiri sería quien hilvanaría un discurso con un marcado método fenomenológico, y a Zambrano le correspondería un discurso escorado más hacia un poetizar pensante, la intuición poética de la que habla el investigador Alain Guy, en relación a Zambrano y su intención de «ampliar el horizonte de la razón». Mientras que para Ortega el hombre se «futuriza» hacia un horizonte alumbrado por el hacer y la razón, en una razón esperanzada.

En Zambrano esta esperanza se encuentra en una trascendencia que parte desde la individualidad como medio de superación de la crisis que le tocó vivir. El discurso de Zambrano se eleva sobre las claves históricas para rastrear en las creencias, en lo espiritual, en lo mítico, al tiempo que despliega una desconfianza que parece contradecir la esperanza como combustible de la vida humana. En consecuencia, la esperanza es definida como «hambre de nacer de todo»:

Se ha hablado en diversas ocasiones de la fenomenología de Zambrano en el tratamiento de los planteamientos religiosos (Maillard,1987,123-127); en mi opinión, y coincidimos en ello con la investigadora alemana Monique Dorang

³²², p. 52.

(1995,97-108), el tratamiento de los planteamientos divinos que hace Zambrano está basado en un saber de experiencia con connotaciones místicas. Difícilmente se podría hablar de fenomenología en el caso de Zambrano, más bien se trataría en este caso de una hermenéutica de esencias. La ontología por ella propuesta es resultado de un «descifrar» el *sentir* sobre el ser oculto.³²³

El estilo de Zambrano, por momentos, salta diferentes registros argumentativos que permanecen abiertos, a su vez, para quien desea atraparlos en una sola dirección, bajo una teoría sobre la argumentación:

... cabría considerar la *teoría de la argumentación* en un sentido más fuerte y específico. Entonces asignaría un cuerpo de conocimiento relativamente sistemático que trata de modo coherente y comprensivo las cuestiones relacionadas con esas tareas de identificación, análisis y evaluación de argumentos, y resuelve de modo satisfactorio las más importantes al menos. Pues bien, en este sentido y a pesar de la dilatada historia de los estudios sobre argumentación, tal *teoría de la argumentación* todavía no existe. Es, si acaso, «un saber que se busca».³²⁴

Esta saludable y abierta definición sobre la teoría de la argumentación, de búsqueda constante, parece estar dispuesta a acoger modos de argumentar como el zambraniano, que desecha los conceptos y las definiciones cerradas a cal y canto, sin dejar que vivan otros argumentos en las manos de quien recibe el discurso. Argumentos que tendríamos que plantearnos a qué grupo pertenecen, dónde habría que incluirlos, dentro de una tradición que arranca desde la obra aristotélica:

... se resumen en tres las perspectivas abiertas o vías practicadas desde antiguo en el estudio de la argumentación y por las que, desde los años 80 del pasado siglo, vuelven a discurrir las contribuciones más características a la teoría de la argumentación (cf. Wenzel, 1980; Habermas, 1981). Son las marcadas por las tradiciones lógica, dialéctica y retórica.³²⁵

³²³ Ibid., p. 387.

³²⁴ L. Vega Reñón y P. Olmos Gómez, Varios autores, *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Ed. Trotta, Madrid, 2012, p. 56.

³²⁵ Ibid., p. 59.

El discurso de *El hombre y lo divino* transcurre más en el terreno de la retórica por estar «más pendiente de los procesos de inducción de creencias, actitudes o acciones en el destinatario». Ello no supone descartar cierta suavidad combativa en el trabajo de Zambrano, ya que, pueden darse «imágenes combinadas o solapadas, como la complicidad lógico-dialéctica que haría de la argumentación un baluarte y del argumento un arma».³²⁶ La retórica, según Vega Reñón, todavía adolece de mala prensa desde el pasado, al interpretársele como un cúmulo de recursos sin ningún soporte, «perduran las secuelas de la tradición que ha venido (mal) tratando la Retórica como una mera forma de presentación ornamental y externa, como un repertorio de recursos literarios, sin mejor compañía teórica o analítica que las de unas preceptivas». No es el caso de María Zambrano. Su retórica se apuntala en cada tramo argumentado, en cada esquina del texto se percibe la fuerza de su intención; parece no faltar nada en la urdimbre de su relato sin perder una hermenéutica de la luz; pero la Retórica no ha sido un bloque inmóvil, que se ha quedado quieto con el paso del tiempo. Una «Nueva Retórica», asociada al nombre de Perelman y a la Escuela de Bruselas:

... se sitúa en el terreno de la elección razonable de una opción sobre la base de la deliberación y la prudencia. Dentro de este terreno, el tipo de discurso más relevante es la argumentación suasoria dirigida a mover el ánimo de un auditorio en la dirección pretendida por un orador —pueden ser *orador* un hablante o un autor cualquiera, y un *auditorio*, un interlocutor, un lector o un determinado público—. ³²⁷

Cuyo auditorio ha de tenerse en cuenta por parte del autor si desea que su intención argumental llegue a buen término, porque el orador, o el escritor como es nuestro caso, ha de tener en cuenta que el auditorio constituye «un marco de referencia de creencias y actitudes a las que ha de acomodarse su discurso con el fin de alcanzar el objetivo suasorio pretendido», como bien afirma Vega Reñón.

³²⁶ p. 60.

³²⁷ L. Vega Reñón, *Si de argumentar se trata*, Editorial Montesinos, Barcelona, 2003, p. 147.

10.4. Lo divino en el origen

María Zambrano es como si en *El hombre y lo divino* quisiera, desde el principio, deshacerse de lo aprendido, y conseguir con ello desprenderse del corsé de quien repite lo que otros ya han afirmado para siempre. Ante esta situación de hermenéutica definitiva, la autora se rebela desde un persuasivo pensar que, por tramos, nos puede resultar poético, y que en otros pasajes se nos dibuja como un discurso dotado de una gran carga filosófica. A pecho descubierto, se lanza a hablarnos del nacimiento de los dioses, en un tiempo en el que se vislumbra la nada, y desde donde otros autores ya otearon el rastro poético de lo sagrado como anticipo de lo divino.

La argumentación zambraniana parte desde la más absoluta y atrevida individualidad, aunque es verdad que toma respiro y apoyo en el decir de otros autores que le ayudan a reafirmarse, y despiertan al lector, para reclamar el origen de los dioses desde la locura. Desde la intuición de una realidad que convive con la misteriosa ausencia/presencia de lo sagrado: «Y es que la relación inicial, primaria, del hombre con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio. La razón encauzará el delirio en amor», afirma Zambrano. Y esta sinrazón que marca los inicios y la constante de este diálogo del hombre con los dioses, «vuelve a asolar el mundo» como señal clara de que esta persecución tras lo divino se percibe y continúa. Dice la autora que «El dominio de la psiquiatría coincide con el dominio de lo sagrado, lo divino no revelado aún». Advierte Zambrano que el laicismo, declarado o velado, que se detecta en el hombre de Occidente puede llevar a cuestionarnos el porqué de la siempre presencia de los dioses en la historia de los hombres. El hombre se ha sentido mirado y ese sentirse mirado le hace levantar los ojos para preguntarse ¿quién está ahí?, para ajustar lo que ve con lo que intuye desde un delirio que la autora asocia con la esperanza. Esperanza ante «la completa ocultación, ocultación radical», radical porque el propio hombre se siente oculto de sí mismo:

Y todo, los árboles y las piedras, le mira y, sobre todo, aquello que está sobre su cabeza y permanece fijo sobre sus pasos, como una bóveda de la que no puede

escapar: el firmamento y sus huéspedes resplandecientes. Y de aquello de que no puede escapar, espera.³²⁸

Estos orígenes en la no razón también los recuerda Giorgio Colli:

Un pasaje celeste y decisivo de Platón nos aclara eso. Se trata del discurso sobre la «manía», sobre la locura, que Sócrates desarrolla en el Fedro. Desde el comienzo mismo contrapone la locura al control de sí, y, con una inversión paradójica para nosotros los modernos, exalta a la primera como superior y divina. Dice el texto: Los bienes más grandes llegan a nosotros a través de la locura, concedida por un don divino...en efecto, la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodoma, en cuanto poseídas por la locura, han proporcionado a Grecia muchas y bellas cosas, tanto a los individuos como a la comunidad.³²⁹

Colli nos recuerda los cuatro tipos de locura de los que habla Platón: la profética, la histórica, la poética y la erótica. Y María Zambrano, embarcada en su locura poética, se dirige al hombre para que se atreva a sembrar la mirada desnuda hacia los orígenes, una mirada desesperada, angustiada, que dibuje el escenario propicio para la llamada del ser porque «la confrontación directa con la nada y la muerte son para la pensadora española vías que llevan a la conciencia y revelación del ser»,³³⁰ según Ana Bundgard:

Zambrano inscribe a Machado en una tradición poética filosófica que en su opinión ha hecho realidad la feliz unión originaria y perdida entre filosofía y poesía. Entre los representantes más destacados de dicha tradición estarían, dice Zambrano, Parménides, Pitágoras y Dante, y en España, Jorge Manrique, la poesía popular andaluza y finalmente Antonio Machado. Las raíces de esta unión entre sentir y pensar, entre ‘corazón y pensamiento’, que es tan frecuente en la cultura española, afirma nuestra ensayista, habría que buscarlas en el estoicismo senequista.³³¹

³²⁸ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2007, p. 47.

³²⁹ G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 2005, pp. 20-21.

³³⁰ A. Bundgard, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 119.

³³¹ *Ibid.*, p.123.

Zambrano da entender que la poesía es un salvoconducto que da acceso al ámbito de lo sagrado, de lo divino, con los riesgos y vías abiertas que conllevan definir con solvencia filosófica cada uno de estos conceptos:

... no considera que el misterio (de Dios) sea algo inexplicable. En su opinión, el misterio no se puede definir conceptualmente pero sí es abordable y comprensible mediante un conocimiento poético, que enlazando imaginación y sentimiento íntimo, se aleje de los derroteros seguidos por la razón discursiva y se aproxime a una «mística de la creación», cuya figura paradigmática es, según nuestra autora, san Juan de la Cruz.³³²

Zambrano da solidez a su discurso con giros poéticos que sirven de soporte a todo su andamiaje argumentativo. No teme bordear el sentido de las palabras en esta constelación interpretativa en que Zambrano mezcla la poesía, el pensamiento y la religión, en una «maravillosa unidad». Estos tres caminos o perspectivas en busca del conocimiento son los vehículos para traer a primer plano lo que la razón mira, en muchos casos, con arrogancia sin que por ello hablemos de algo menos real. «La realidad no revelada, por haber quedado fuera de una aproximación racional, es la que más resistencia ofrece al conocimiento», dice Ana Bundgard.

Zambrano en un gesto de valentía usa el pensar poético no como un escape sino como vehículo para desentrañar la verdad velada. No se mueve en el límite del discurso poético, no acude a la poesía, para decir lo que la filosofía no puede decir, como apunta Arturo Leyte en relación a Heidegger, sino que sabe que:

La esperanza se dirige hacia esta estancia superior que envuelve al hombre, no-humana. Estancia –realidad- que él no inventa: la ha encontrado con su vida. De ahí que siempre haya habido dioses en una u otra forma. Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo

³³² A. Bundgard, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 386.

último de la realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus*.³³³

Nos da a entender Zambrano con imágenes poéticas los resultados de una búsqueda que la pensadora presenta como argumento claro para presentarse con los pies firmes ante la razón, y nos remite a un antes no racional lindante con lo poético, un antes del que nadie da cuenta de la existencia de los dioses, y lo hace con un lenguaje poético que deja de serlo, por momentos, para que pueda ser asumido y asimilado por la exigencia de la razón, en un modo de decir que podemos relacionar con el matiz creativo de la Metafísica al que alude Francisco. J. Martínez cuando menciona a Zambrano, entre otros pensadores:

Este carácter creativo de la Metafísica la sitúa entre la ciencia y la poesía y más cerca de ésta que de aquélla, como nos han recordado tanto Unamuno como Heidegger y María Zambrano, entre otros muchos.³³⁴

No por tomar el camino poético se devalúa el argumento de María Zambrano cuando al hablar del origen de los dioses griegos, intuye que la época de la poesía homérica fueron los instantes que precedieron a la luz del día. Es el crepúsculo matutino que resulta todavía más claro que la propia luz del sol cuando ya reina sobre el mundo.

Porque cuando el sol ya está en todo su brillo «encuentra ya la atmósfera preparada, la oscuridad deshecha». De esta bella forma, con esta frase, nos da a entender Zambrano el paso de un tiempo dominado por la poesía, como primer diálogo con lo sagrado, a otra temporalidad que se despereza paulatinamente hacia los primeros claros de la filosofía:

Es la leve, ligera claridad del alba, tímida luz, aún vacilante, la que deshace las sombras de una batalla sin violencia alguna, donde la simple aparición de la luz en su más tenue vibración es suficiente para arrojar las tinieblas al

³³³ M. Zambrano, *op. cit.*, p.47.

³³⁴ F.J. Martínez Martínez, *Metafísica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2020, p. 32.

pasado, haciéndolas, no solo desaparecer, sino olvidar; su recuerdo vendrá más tarde, cuando la concentrada luz agonice.³³⁵

Lo que otros textos dicen sobre el nacimiento del pensar filosófico con un largo recorrido de argumentos estériles y vacíos, lo dice Zambrano con contundencia. Usa la luz, una vez más, para alumbrar su argumento, la luz como metáfora multiforme. Nos dice Zambrano que regresar a la poesía es volver a los orígenes del pensar, a la antesala de la filosofía como hermana de la razón. Retrata un amanecer hacia la paulatina transición a la razón desde la poesía; y nos pone en alerta para decirnos que cuando la razón se encandila con su propia luz, no tendrá otro remedio que regresar cuanto antes al territorio poético para lanzarse de nuevo, y propulsarse, después de haber bebido en las fuentes originales.

³³⁵ Ibid., p. 57.

10.5. Los dioses griegos y la metáfora de la luz

Más, al ser las imágenes de los dioses insuficientes para proporcionar la soledad que el hombre necesita para ser enteramente hombre, para vivir por su cuenta, la pregunta de Tales muestra una especie de retroceso, un regreso que surge en toda gran crisis histórica. Antes de lanzarse hacia delante en el camino de la historia, el hombre comienza por retroceder un instante al punto de partida.³³⁶

Una vez más, María Zambrano nos muestra la temporalidad de su discurso, que bascula desde un pasado fuera del tiempo histórico al comienzo de los primeros guiños divinos, enmascarados por la poesía, para pasearnos por un tercer estado temporal desde el que se piensa. Y desde el que la autora invita a viajar a esa «ignorancia primera», viajar de nuevo a la «oscuridad originaria» del ser sin estar condicionado por ideas o imágenes ni teologías, y en esto Zambrano parece estimular al lector, al destinatario de su argumento, a una especie de paso hacia lo místico, hacia la *Nube del no saber*, donde toda imagen preconcebida se desvanece, donde las palabras no sirven porque es imposible nombrar, y donde todo se desdibuja en la búsqueda del origen. De nuevo el texto recuerda por un lado la mutua fecundación entre la poesía y la filosofía; pero al mismo tiempo Zambrano pone a cada una en su sitio cuando afirma:

Y, así, quizá se insinúe el rencor permanente entre el que padece la actitud poética y el que asume la actitud filosófica: sentirse perseguido. Poeta será siempre aquel que no se pone a salvo de sufrir la inacabable persecución y es natural y hasta justo, de una cierta justicia, que mire con recelo a quien no solo parece haberse librado, sino que se lanza a perseguir de esa extraña manera que es inquirir las razones de las cosas.³³⁷

Quien toma el camino de la filosofía es esclavo de sus palabras, debe cimentar sus argumentos y justificar lo que dice. Zambrano se apoya en Ortega y Gasset —a quien se le acusaba de hablar con metáforas y de alejarse de la filosofía, según apunta Vega Reñón

³³⁶ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 77.

³³⁷ *Ibid.*, p. 79.

en su ensayo sobre *La vena literaria en el pensamiento español: fragmentos de una discusión*— para distinguir el decir del poeta y el decir del filósofo. Ortega atribuye al primero la falta de responsabilidad, ya que «la palabra de la poesía temblará siempre sobre el silencio y solo la órbita de un ritmo podrá sostenerla». El *logos* de la poesía parece levitar porque en él «no encontramos la unidad», dice Zambrano recordando a Ortega, tampoco la «coherencia» ni la «continuidad», que exigen otros modos de argumentar. Poesía y filosofía, dos vertientes discursivas que en determinados momentos se funden. Si en ciertos casos se acusa a los filósofos españoles de hablar con metáforas:

Los modernos estudios sobre las fértiles tierras que comunican la pragmática lingüística y las ciencias cognitivas han puesto de relieve el importante papel de las metáforas no solo como medios de expresión lingüística y literaria, sino como medios de conceptualización y vías de entendimiento.³³⁸

El poeta tomará en Grecia el mando que en otras culturas han tomado los profetas, y esta hegemonía tras el poder «hablar en nombre de los dioses» la ganaron los filósofos «a causa de su retroceso a la ignorancia». Con Aristóteles —a quien se atribuye, en el siglo IV a.n.e., el mérito de iniciar el estudio del razonamiento y la argumentación— la filosofía alcanzó una sistemática presencia. Solo los pitagóricos se escaparon de la quema, porque se esfumaron entre los dedos de la razón. La música, la irracionalidad de los sueños y lo no pensable le habían hecho un roto al racional modo de someter la realidad que se ve y a la que se intuye. «El poema para José Á. Valente y el fragmento filosófico poetizante para María Zambrano son espacios ontológicos de apertura que manifiestan y presentan el ser y la palabra en estado naciente, en un instante efímero de aprehensión primordial pre-lógico».³³⁹

Esto dice Zambrano mientras sigue aferrada a la metáfora de la luz para justificar la vida, la luz como generadora del ser. La luz como reflejo del Uno plotiniano, como heredera de los resplandores del *De amore* de Marsilio Ficino y es justificación constante de una argumentación que no olvida nada. Porque une lo luminoso de los dioses griegos y la parte humana en la que se hace tangible lo divino ante la mirada de los hombres; la

³³⁸ L. Vega Reñón, *Si de argumentar se trata*, Editorial Montesinos, Barcelona, 2003, p. 38.

³³⁹ A. Bungard, *op. cit.*, p. 460.

luz es imparable porque anula las tinieblas en las que se presiente lo distante de lo bueno. María Zambrano ve en Apolo «la divinización suprema de la luz».

Más, hay otra luz: la sombría luz de los misterios, la luz que alumbra no a las imágenes visibles, visiones del alma y de la inteligencia, sino al mundo sagrado no revelado todavía, al mundo del padecer humano en todo su misterio y su enigma.³⁴⁰

En Zambrano, argumento, argumentar y argumentación comparten una íntima vecindad que apenas puede sortearse y que es común a estos tres conceptos, «de modo que el sentido de uno cualquiera de ellos incide en los otros, pero no hay una versión única, universal y uniforme al respecto».³⁴¹ Entiendo que en *El hombre y lo divino*, argumentar supone poner oído para hacernos con la intención de un agente (Zambrano) que pretende dar razón sobre un tema que puede estar bajo el dominio de la metafísica o de la filosofía de la religión; y que, al mismo tiempo, resulta una tarea discursiva abierta a la interpretación, que huye de todo dogmatismo.

Porque si el itinerario que nos presenta la autora de la luz como metáfora se origina antes del pensamiento filosófico, también se pasea por escenarios paganos, en una simbología lumínica que aparece en la estética del Pseudo Dionisio y que termina por cristianizarse. Puede el lector quedarse con los giros poéticos o con las metáforas como vehículos en este tránsito discursivo, y ello sería quedarse en el cascarón de las cosas; puede darse, también, el caso de ver en estos fragmentos zambranianos solo una intención que apenas bordea el tema, pero con el rigor de quien desea llamar a razones. Sin embargo, el pensamiento es el que lleva la voz cantante. «Según esto, la argumentación es una interacción discursiva e intencional, viva en una conversación o congelada en un texto, que involucra no solo a un agente, sino a unos destinatarios reales, potenciales o imaginarios del discurso».³⁴² Esta travesía intuitiva que inunda el discurso de María Zambrano, apunta sutilmente hacia los orígenes y hacia la presencia cotidiana de lo divino en la vida de los hombres, sin perder de vista a la filosofía como candil interpretativo.

³⁴⁰ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 73.

³⁴¹ L. Vega Reñón y P. Olmos Gómez, Varios autores, *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Ed. Trotta, Madrid, 2012, p. 66.

³⁴² *Ibid.*, p. 67.

Podemos decir que el discurso de Zambrano no nos deja como estábamos cuando hilvana las palabras unidas a la luz como pretexto:

Es también la luz de la tragedia que nos imaginamos siempre bajo la indecisa luz de una mariposa de aceite, en el espacio angosto de los sueños. La luz que se insinúa en el alma, que no se repliega ante ella y permite que los conflictos trágicos, las pesadillas que pueblan el semisueño de la vida humana, el interior de esa sombra de sueño que es el hombre, se manifiesten.³⁴³

La luz como fondo del discurso, como nexos argumental:

Un argumento viene a ser, en fin, una unidad discursiva básica, bien en el marco de una argumentación vista desde la perspectiva de la actividad de argumentar, o bien en el contexto de una argumentación vista como el producto textual correspondiente.³⁴⁴

Esta luz zambranianiana cambia de forma, toma otros rostros, sirve de argumento y de herramienta recurrente: «Hay argumentos simples, y composiciones o series uni- (o multi) lineales de argumentos tomados en calidad de unidades discursivas»,³⁴⁵ como cada uno de los bloques que conforman *El hombre y lo divino*. Esto de echar mano de la metáfora no es más que un rasgo más de las infinitas formas y posibilidades que nos ofrece el pensar en español, la metáfora no es un recurso para salir del paso, la pereza ante el pensar. Como recoge Luis Vega Reñón en su ensayo «*La vena literaria del pensamiento español: fragmentos de una discusión*», esta queja ya fue puesta en claro por Ortega:

Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar en silencio que muchos pseudo-intelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque «no escribía más que metáforas» —decían ellos—. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía, (...)

³⁴³ M. Zambrano, *op. cit.*, p.73.

³⁴⁴ L. Vega Reñón y P. Olmos Gómez. Varios autores, *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Ed. Trotta, Madrid, 2012, p. 67.

³⁴⁵ *Ibid.*

Parece mentira que ante mis escritos nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta ser filosofía (§30. En la edición: Madrid, Rev. De Occidente/Alianza, pp. 295-6 nota; en la edic. *OC*, t.8 (1983), p. 296).

Las palabras de Ortega nos hacen respirar tranquilos y reafirman a su vez lo que dice María Zambrano sobre la poesía, que fue ella, la poesía, la que dio la cara, todavía en territorio sagrado, e iluminó el atajo hacia la filosofía, en esa extraña coincidencia entre el hombre, armado de metáforas, y lo divino.

10.6. La luz natural en Spinoza

Y llegamos a la luz natural de Spinoza. Esta luz no aparece en la *Ética*, Spinoza solo habla de ella en el *Tratado teológico-político*, por entender, tal vez, que el término está llamado a ser utilizado como instrumento para una lectura de la revelación divina liberada de los poderes. Ante ella, Pierre-François Moreau se pregunta:

¿Es el concepto de luz natural un concepto spinozista? En el *Tratado teológico-político* no cabe ninguna duda: desde la primera página del capítulo I, Spinoza habla de luz natural, y, de hecho, el juego que se establece entre este concepto y un cierto número de otros es lo que da la clave de todo el capítulo y, con ello, indirectamente de toda la teoría de los instrumentos de la Revelación que constituye los seis primeros capítulos del libro.

La sorpresa se produce cuando se lee la *Ética* y uno se da cuenta de que el término «luz natural» no aparece en ella ni una sola vez [...] Nos encontramos, pues, ante una situación extraña: hay una expresión conceptual — «luz de la naturaleza», «luz natural» — que es decisiva en una obra, pero que está totalmente ausente de otra.³⁴⁶

Pero, ¿cómo llega hasta Spinoza esta luz natural? ¿cuál ha sido su recorrido antes de que apareciera en su obra?, y más en concreto en el *TTP*. Sin pararnos de forma pormenorizada y detallada en los diversos autores que sostienen su ontología bajo la luz, nos acercamos ahora a lo que nos dice Moreau, que sugiere diversas procedencias a esta luz natural:

Se halla en el entrecruzamiento de dos tradiciones —y poco importa que Spinoza haya conocido a los autores de estas tradiciones directa o indirectamente—. La noción de «luz natural» se sitúa, por una parte, en la estela de una cierta tradición filosófica; forma parte del léxico de la escolástica tal como se encuentra condensado, por ejemplo, en Tomás de Aquino [...] En cuanto a la expresión misma «luz natural», es menos corriente, pero se utiliza en un cierto número de puntos clave de la *Summa*

³⁴⁶ P.F. Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, A. Machado Libro, Madrid, 2014, p. 191.

Theologica, sobre todo en la duodécima cuestión de la primera parte, que concierne a Dios.³⁴⁷

Como se ve, esta «luz natural» casa muy bien con una larga trayectoria lumínica que, después de atravesar un largo trecho por diversos pensadores, apuntala el discurso cristiano de algunas voces autorizadas, y llega a Spinoza en otras condiciones y dispuesta a tomar otra tonalidad, como se recoge en el *Tratado teológico-político*.

En ocasiones Dios, para estar más seguro de que llegamos a la intelección de lo supranatural, no se contenta con formar en nosotros las imágenes, sino que forma ante nosotros, de alguna manera, los objetos que nos darán las imágenes. Así, el conocimiento profético no tiene lugar solamente en los sueños, en las visiones o en los espejismos, sino que Dios también puede, por ejemplo, crear una voz o hacer aparecer un ser real para que nosotros le veamos y le escuchemos. De toda esta discusión se harán eco los primeros capítulos del *TTP*.³⁴⁸

Aristóteles en el capítulo V del libro III del *De Anima* recurre también a la metáfora de la luz para hablarnos del intelecto, que forma parte del sustrato de diversos autores que, como Roberto Grosseteste, no pierden de vista la luz en su pensamiento. Moreau citando a Tomás de Aquino, en su *Summa Theologica*, dice que «La luz natural de nuestra razón es una cierta participación de la luz divina»; relaciona abiertamente Moreau la luz natural con lo divino. Y este origen divino es lo que le da la categoría de «luz».

Si es necesario insistir sobre este último rasgo, que es secundario en el interior del sistema de Tomás de Aquino, ello se debe a que, finalmente, Spinoza no dirá otra cosa, sino que dará una importancia excepcional a este rasgo, llegando a modificar el equilibrio entre este y los demás en ese léxico común.³⁴⁹

Moreau se refiere, a continuación, a Paracelso desde otra perspectiva menos asociada a la ortodoxia de lo sagrado:

³⁴⁷ P. F. Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, A. Machado Libros, Madrid, 2014, pp. 193-194.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 195.

³⁴⁹ p. 197.

Veamos ahora qué sucede dentro de la corriente heterodoxa del siglo XVI, sobre todo en Paracelso. Sin entrar en la descripción del conjunto del sistema paracelsiano, examinemos simplemente una distinción de base: el hombre tal como le conocemos está formado, en el fondo, por dos dimensiones. Por una parte, es un ser llamado a la salvación, y, por otra, es un animal, es bestial. En tanto que bestial se caracteriza por el razonamiento, por el entendimiento del animal que produce fantasmas, fantasías. Estas fantasías no pueden sino engañarnos. En tanto que es un ser llamado a la salvación, posee otras dos fuentes de conocimiento [...] que no son reductibles a las fantasías. Ambas proceden de Dios; son, por un lado, las luces de Cristo, y, por otro, las luces de la naturaleza.³⁵⁰

Paracelso se desmarca de Tomás de Aquino y no asocia esta luz con el entendimiento, con la razón, sino que es una luz que procede de la naturaleza. La luz natural está a la escucha y deja hablar a la propia naturaleza.

¿En qué consiste para el hombre el hecho de seguir la luz natural? Probablemente, se trata menos de deducir o de razonar en el sentido en que lo entendía Tomás de Aquino (esto es, de abstraer), que de inducir, comparar o extraer del material natural lo que la naturaleza ha depositado ya en ese material y está listo para ser leído y descifrado.³⁵¹

Esta luz natural que nos ha hecho poner la mirada en diversos autores, llega a Spinoza sin desplegarse de forma clara en todos los matices que representa y en qué medida la mente participa de ella. A través de ella pueden iluminarse algunas cosas, pero otras quedarán veladas para seguir cuestionándonos su procedencia y si es posible atraerla por voluntad propia.

¿Qué dice Spinoza de la luz natural? Le atribuye cuatro caracteres. Primeramente, todo el mundo la posee. En segundo lugar, es tan divina como la otra. Por tanto, se la podría llamar también luz divina o luz sobrenatural, pues también ella nos viene de Dios. [...] En tercer lugar, ¿en qué se funda? En la estructura de nuestra alma (pero Spinoza no proporciona aquí explicación alguna sobre la producción en el alma

³⁵⁰ P.F. Moreau, *op. cit.* p. 197.

³⁵¹ *Ibid.*

de esta luz). Y en cuarto lugar, ¿sobre qué trata, cuáles son sus objetos? Tal vez todos los objetos posibles. Pero en este capítulo sus objetos no son enumerados. Simplemente se lee en él que hay objetos que escapan a esta luz natural.³⁵²

Esta luz natural aparece en el capítulo I del *TTP*, *De la profecía*, donde Spinoza hace una distinción entre profecía y lo que llama conocimiento *natural*, según Moreau. Esta distinción no parece clara en el mencionado capítulo. En las primeras líneas, después de pararse en lo que entiende por profecía, dice Spinoza:

De la definición que acabamos de dar, se sigue que el conocimiento natural se puede llamar profecía. En efecto, las cosas que conocemos por la luz natural dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos. Pero, como este conocimiento natural es común a todos los hombres, puesto que depende de fundamentos que son comunes a todos ellos, el vulgo no lo estima tanto como al otro, ya que ansía siempre cosas raras y ajenas a su naturaleza y desprecia los dones naturales; por eso, al hablar del conocimiento profético, excluye expresamente de él el natural.³⁵³

No requiere poseer unas condiciones especiales para hacerse con las verdades que se hallan en la Escritura, los diferentes niveles de comprensión harán que cada cual tenga una lectura diferente, o coincidente en lo esencial: que estamos ante un texto revelado por Dios. Nadie tendría la última palabra, sería el propio texto el que hablaría y no cabría espacio para quienes deseen hacerse con su contenido y realizar una imposición interpretativa.

Porque, como la autoridad máxima para interpretar la Escritura está en poder de cada uno, la norma de interpretación —asegura Spinoza— no debe ser nada más que la luz natural, común a todos, y no una luz superior a la naturaleza ni ninguna autoridad externa. Por lo demás, tampoco debe ser tan difícil este método, como para que no

³⁵² Ibid., p. 202.

³⁵³ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994, p.75.

lo puedan practicar más que agudísimos filósofos; sino que debe estar al alcance del talento y de la capacidad natural del común de los hombres.³⁵⁴

Spinoza rechaza así el dirigismo de quienes pretenden imponer desde posiciones de poder una interpretación sesgada, al tiempo que ironiza y quita de las manos de los sabios y de la vista de «agudísimos filósofos» una única y exclusiva lectura de las Escrituras. Algo en lo que se parará también Gadamer en *Verdad y método*. Es la luz de la palabra la que ilumina la presencia de las cosas, la que hace que las cosas sean. «La idea fundamental de Gadamer es que esa luz del lenguaje procede siempre de las cosas, tal y como nosotros las experimentamos». La luz de la que habla Gadamer no es la luz que ilumina los días, no es la luz del sol; es la luz del espíritu, no la luz que ilumina el exterior de las cosas. «La luz en la que se articula no sólo lo visible —afirma Gadamer— sino también el ámbito inteligible no es la luz del sol sino la del espíritu, el nous».³⁵⁵ Esta luz toca el ser y nos remite a una regresión de donde procede la fuente lumínica, y es la claridad que sintoniza con el entender, el pensar; trae recados del intelecto agente que cruzó el pensamiento cristiano medieval. Se trata de la luz natural antes de llamarse así en boca de Spinoza. «Se trata, pues, de la metafísica platónico-neoplatónica de la luz, con la que enlaza la doctrina cristiana de la palabra, del *verbum creans*»³⁵⁶ :

Claro que esa luz pertenece al ser que resplandece, pero incluye también a la inteligencia humana en su resplandor. Porque un resplandecer con luz es siempre un resplandecer para alguien o una iluminación en la que uno se halla. Así que el entender iluminado llega a estar iluminado ante todo por la luz de ser, pero de tal manera que la fuente de la luz, en la cual se hallan a la vez el ser y el entender, no pueden ya separarse por una intervención quirúrgica: el ser se entiende aquí y se encuentra «allí» (*da*) únicamente en ese entender y, por cierto de tal modo que el entender permanece siempre en el ser.³⁵⁷

³⁵⁴ Ibid., pp. 218-219.

³⁵⁵ H. G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 577.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder Editorial, S.L., 2003, p. 234.

Gadamer no pierde de vista a Agustín en su comentario sobre el Génesis, donde el ser se encarna en el lenguaje. «Agustín recalca en ese pasaje que la luz fue creada antes de que las cosas fueran diferenciadas». La luz y la palabra aparecen unidas en el primer chispazo de la existencia.

El lenguaje, que nos hace comprender el ser no es un instrumento que esté a nuestra disposición. La luz, en sí incomprensible, es aquello en lo cual el ser se da a sí mismo. Esa luz no debe confundirse con una comprensibilidad integral. La luz existe únicamente sobre el trasfondo de una oscuridad mucho más abarcante. Una luz demasiado intensa produce incluso ceguera, de tal manera que entonces no somos ya capaces de ver nada más. El favor de la luz sigue siendo, por su parte, un superesclarecimiento en favor de lo que permanece en tinieblas.³⁵⁸

El lenguaje siempre se nos presentará como un punto en el inestable horizonte, será solo un guiño que se mueve, a lo lejos, y que apunta hacia un vislumbre del ser que nunca será definitivo. De la misma manera, quien se acerque a la Escritura con ojos de hermeneuta en busca de esa verdad que vive en medio de cada renglón, ha de tener en cuenta que el texto hablará con diferentes acentos, en diversos tiempos; y —como señala Spinoza en el capítulo XIV del *TTP*— con la obediencia como marca, porque según su criterio es la obediencia la que justifica los dos Testamentos: «¿Quién no ve que uno y otro Testamento son únicamente una disciplina de obediencia, y que no atiende a otra cosa sino a que los hombres obedezcan con ánimo sincero?». Spinoza no acude a citas bíblicas para avalar sus argumentos relacionados con la obediencia porque le parece algo claro y manifiesto, aunque al mismo tiempo considera la Escritura como un texto abierto a todos los hombres y mujeres, a cualquier edad, y no solo como un reducto para doctos:

Naturalmente, el sentido literal de la Escritura no se entiende inequívocamente en todos sus pasajes ni en todo momento. Es el conjunto de la sagrada Escritura el que guía la comprensión de lo individual, igual que a la inversa este conjunto sólo puede aprehenderse cuando se ha realizado la comprensión de lo individual. Esta relación circular del todo y sus partes no es en sí misma nada nuevo. Era un hecho bien

³⁵⁸ J. Grondin, *op. cit.*, p. 235.

conocido para la retórica antigua, que comparaba el discurso perfecto con el cuerpo orgánico, con la relación entre la cabeza y los miembros.³⁵⁹

³⁵⁹ H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 227.

11. Conclusiones

Destacaremos en este tramo final algunos aspectos reseñables que hemos mostrado, en cada momento, con las posibles vías abiertas recogidas en los capítulos correspondientes, siempre en contraste con diversas ideas o autores. En una constante interpelación a la metafísica de la luz que convive en el origen con lo divino. La luz natural spinoziana como centro de nuestro inicio asociada a lo divino, desde donde hemos convocado a pensadores con marcadas diferencias a la hora de afrontar conceptos como Dios o lo divino. Y, en este contraste recurrente en nuestro trabajo, hemos hecho convivir enfoques y planteamientos claramente enfrentados, que parten del Dios de Spinoza. Como los planteamientos de Moreau, quien pone en entredicho el ateísmo de Spinoza desde dentro de su sistema de pensamiento, a partir de un Dios inmanente que, si bien se da por sentado que no admite otras lecturas lo dicho por diversos autores, entendemos que puede ser permeable a interpretaciones innovadoras y futuros trabajos de investigación.

Me parece de especial relevancia, para concluir, insistir en esta vía abierta que señala a esa especie de aprensión a hablar de un ateísmo poco tratado por sí mismo, en los análisis del sistema spinozista, al considerar a Spinoza como el ateo por antonomasia. De este debate sobre qué ateísmo es el que se le atribuye a Spinoza, en qué Dios no cree, se ocupan autores como Moreau y Bennett, entre otros. Estas discusiones sobre el ateísmo parecen bascular más en el entorno del pensamiento spinozista que en el núcleo de sus planteamientos filosóficos. Sin embargo, a Spinoza le queda claro que no hace falta que el hombre tenga los ojos puestos en lo alto, en los cielos, en espera de una salvación que mida los méritos y los deméritos, que imponga castigos o recompensas. Este Dios spinozista vive lejos de todo esto, no dicta preceptos, porque Spinoza nos brinda una felicidad que, por otro lado, no es fácil de conseguir en este mundo de hoy, donde la individualización institucionalizada se nos hace presente en unos modos de vida que hacen muy difícil ir en busca de la beatitud que proclama. Al llegar a Spinoza, también, se pone en entredicho la tradición dualista que ha viajado a lo largo de la historia de la filosofía, desde Platón al cristianismo y su Dios trascendente. El Dios de Spinoza no es el Dios de la sinagoga ni el Dios de los cristianos, o tal vez sea un Dios construido desde

una teología rebelde por alguien que todavía retiene los rescoldos de una antigua inclinación religiosa.

La manera en que se nos presenta el Dios de Spinoza toma mayor valor si tenemos en cuenta que no nace como herencia o residuo de un edificio de creencias aceptadas desde la voz de un dogma, sino como una respuesta racional que termina con un acontecimiento biográfico determinante como fue su expulsión de la sinagoga. La Naturaleza es reflejo de la Totalidad que encierra Dios en sí mismo y es el Uno como causa primera e inmanente. Este Dios goza de una libertad que solo él posee en completa plenitud; por tanto, el hombre no es libre, el mundo está impregnado de un cierto determinismo. Spinoza describe la sustancia en la definición III de la Parte I de la *Ética*: «Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa». Con Descartes, por otro lado, la herencia aristotélica de la multiplicidad de sustancias, es desplazada por otra manera de afrontar el mismo asunto, con dos sustancias solamente: la sustancia pensante y la sustancia extensa. Esta causa primera no se relaciona con el Dios creador del Génesis, porque admitir la creación es admitir la imperfección de Dios y la distinción entre lo creado y el creador, y poner al hombre en la cúspide de la creación y no como un ser inserto en la naturaleza. Ya no estamos hablando, en consecuencia, de un Dios medieval que mira al mundo desde arriba, desde lo alto de un salmo, en otro plano de existencia; ya estamos ante un Dios moderno que está próximo, que ha bajado de los cielos y que se extiende y cubre toda la realidad, que escapa a cualquier definición porque su infinitud es inefable. Para llegar a este Dios inmanente, Spinoza invita al hombre a recogerse en sí mismo, a replegarse en su interioridad, a indagar en el potencial de su mente y en la mecánica de nuestro mundo psíquico, que es donde podemos descubrir la semilla divina que inspira las ideas adecuadas.

Por otro lado, en el capítulo XIV del *Tratado teológico-político*, Spinoza deja bien claro los peligros que conllevan la intolerancia y el miedo al otro por profesar una fe distinta; al tiempo que destaca la importancia de la escucha, el diálogo constante en

materia religiosa como un camino hacia la ansiada paz entre los hombres.³⁶⁰ Spinoza critica, igualmente, a quienes se sienten elegidos por el dedo de la divinidad y anima a practicar las creencias cada cual a su manera, sin que ello suponga una agresión o un recorte de libertades, tanto en el plano privado como en la esfera de lo público. No se requiere, por tanto, poseer unas condiciones especiales para hacerse con las verdades que se hallan en la Escritura; los diferentes niveles de comprensión harán que cada cual tenga una lectura diferente o coincidente en lo esencial: que estamos ante un texto revelado por Dios. Nadie tendría la última palabra, sería el propio texto el que hablaría y no cabría espacio para quienes deseen hacerse con su contenido y realizar una imposición interpretativa.³⁶¹

Y desde este Dios spinoziano, hemos emprendido una búsqueda por determinados ámbitos donde apareciera la luz como reflejo de lo divino, y hemos abierto el diálogo con otros autores que contemplan la idea de Dios desde otras perspectivas, como es el Dios intramundano de Zubiri, la mística cristiana y la mística inmanente de Tughendat. La propuesta de Jean-Luc Nancy, por otro lado, pasa por la deconstrucción del cristianismo y toda su base de dogmas, hasta llegar a María Zambrano, con una razón poética que pretende atrapar *lo divino* con un lenguaje sin referencias con la realidad. Hemos visto, no obstante, en esta investigación temática que ha girado en torno a lo divino y a la luz, que *lo divino* es un concepto que permanece diluido en otros, y que enfocarlo como derivado o relativo a una divinidad, parece una tarea compleja en un mundo en el que las consecuencias del desalojo de Dios son cada vez más patentes, según ha sido apuntado

³⁶⁰ No queremos, sin embargo, acusar de impiedad a esos sectarios porque adapten las palabras de la Escritura a sus opiniones; pues, así como antaño fue adaptada a la capacidad del vulgo, también es lícito que cualquiera la adapte a sus opiniones, si ve que de ese modo puede obedecer a Dios con ánimo más sincero y pleno en lo que se refiere a la justicia y la caridad. Pero sí los acusamos, porque no quieren conceder a otros esa misma libertad, sino que a todos aquellos que no piensan como ellos, aunque sean honrados y practiquen la verdadera virtud, los persiguen como a enemigos de Dios. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1997, capítulo XIV, p. 309.

³⁶¹ Porque, como la autoridad máxima para interpretar la Escritura está en poder de cada uno, la norma de interpretación —asegura Spinoza— no debe ser nada más que la luz natural, común a todos, y no una luz superior a la naturaleza ni ninguna autoridad externa. Por lo demás, tampoco debe ser tan difícil este método, como para que no lo puedan practicar más que agudísimos filósofos; sino que debe estar al alcance del talento y de la capacidad natural del común de los hombres. *Ibid.*, pp. 218-219.

por algunos autores. Sin embargo, este Dios spinozista nos ha puesto ante un autor que se nos presenta con un extraordinario vigor filosófico, que ha ayudado a entender disciplinas ligadas a la neurociencia, que estudian los diversos procesos que experimenta el cuerpo en todas sus facetas, donde el cerebro aparece como el generador no solo de estos mencionados procesos físicos del cuerpo, sino como el lugar de donde parten y cristalizan la cultura o el complejo mundo de las creencias, atribuidos a una supuesta trascendencia en la mayoría de los casos.

Y es la poesía la que irrumpe y se señala a sí misma, después de detenernos brevemente en la luz natural, como medio para pensar y encaminarnos hacia una hermenéutica de la luz asociada a lo divino. Y cuando hacemos referencia a esta metafísica de la luz, lo hacemos para que la luz no aparezca como recurso poético, en los bordes de lo que no podemos decir con el lenguaje. María Zambrano se dirige al hombre para que se atreva a sembrar la mirada desnuda hacia los orígenes, que dibuje el escenario propicio para la llamada del ser porque «la confrontación directa con la nada y la muerte son para la pensadora española vías que llevan a la conciencia y revelación del ser».³⁶² Por otro lado, Zambrano habla de «los males sagrados» en *El hombre y lo divino*, y se ocupa de ellos sin olvidar la poesía en convivencia con la filosofía, sobre cuya vecindad poético-filosófica se pronuncia Gadamer, en *Arte y verdad de la palabra*, cuando dice que «solo cuando la filosofía y la metafísica entraron en crisis frente a la pretensión cognoscitiva de las ciencias experimentales, volvieron a descubrir su vecindad con la poesía, que había sido negada desde Platón»³⁶³, para volver a surgir en la filosofía actual un camino que parece iluminar el poetizar y el pensar como dos parientes cercanos. María Zambrano nos habla, igualmente, de esta convivencia extraña, al primer golpe de vista, entre filosofía y poesía, entre el invento de los dioses y la poesía como rastro de lo sagrado.³⁶⁴

³⁶² A. Bundgard, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 119.

³⁶³ H.G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, pp. 96-97.

³⁶⁴ La formación de los dioses, su revelación por la poesía, fue indispensable, porque fue ella, la poesía, quien primeramente se enfrentó con ese mundo oculto de lo sagrado. Y así, por una parte la insuficiencia

Porque para Zambrano estos dos caminos, el poético y el filosófico, en «privilegiados instantes» se han unido, y en Grecia el filósofo tomará el mando que en otros lugares de la historia tomaron los profetas o los líderes religiosos. Aunque, como afirma la autora de *El hombre y lo divino*, esta función de mando por momentos dudó dónde posarse; no sabía si hacerlo sobre la cabeza del poeta o sobre la cabeza del filósofo. Fue el filósofo el vencedor porque hizo borrón y cuenta nueva, ya no valían las narraciones teñidas de ficción, los juegos de niños que escapan de lo real; el escapismo de los mitos ya no eran las respuestas, había que romper con lo sabido. Y esta ruptura la ve Zambrano como un volver a la ignorancia, un volver a pensar, un punto donde ya queda proclamada la victoria de la filosofía sobre los poetas.

María Zambrano nos muestra una temporalidad que bascula entre un pasado fuera del tiempo histórico al comienzo de los primeros guiños divinos, enmascarados por la poesía, para pasearnos por un tercer estado temporal desde el que se piensa. Y desde el que nos invita a viajar a esa «ignorancia primera», viajar de nuevo a la «oscuridad originaria» del ser sin estar condicionados por ideas o imágenes ni teologías; y en esto Zambrano parece insinuarnos una especie de paso hacia lo místico, donde las palabras no sirven porque es imposible nombrar lo divino, y donde todo se desdibuja en la búsqueda del origen. Aunque según Georges Levesque, el místico habla más de demostración que de demostración al acercarse a lo divino, más de certeza que de probabilidad.³⁶⁵ Para Zambrano el tiempo y el espacio no terminan de colmar lo que constituye lo cercano al ser, sino que nos presenta la luz como un «a priori de todas las criaturas» que es posible verificar en un «inadvertido instante».³⁶⁶

de los dioses, resultado de la poética acción, dio lugar a la actitud filosófica. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2007, p.76.

³⁶⁵ Con los místicos, salimos ya de la probabilidad. Dios existe, Dios es un hecho. El místico tiene la experiencia directa de Dios. Dios no es para él objeto de demostración, ni siquiera objeto de creencia o de fe. G. Levesque, *Berson: vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona, 1975, p. 121 y ss.

³⁶⁶ Y así los movimientos más recónditos y esenciales del ser humano —del humano, al menos— si consumen tiempo y proponen un espacio cualitativo cuando de movimientos del ser se trata, se dan en función de la luz, una luz que le llega y que le despierta y que tiene que ser a su vez anhelada, una luz de la que tiene que ir al encuentro. Y por un leve, fácilmente inadvertido instante, el encuentro se verifica;

Por el contrario, si iluminar es aniquilar las sombras, poner barreras y borde a lo que no alumbramos, también es exponerse a ver las oscuridades que pone en claro la propia luz. Alumbrarse es arriesgarse a ver las partes que no están bañadas de luz. Es ver que la luz es luz porque la oscuridad acude para reafirmarla en su condición. De la misma forma, si vamos tras el rastro de lo divino asociado a la luz detrás nos espera el mal en su oscuridad. El mal como argumento enfrentado, como obstáculo para armar una argumentación filosófica que no deje al aire nuestra mostración de lo divino asociada a la luz. Porque la luz no podría percibirse sin las sombras y si hablamos de mostración de lo divino, habrá que dar cuenta de los males que nos salen al paso como contraste natural ante la luz vinculada al Bien, a la Belleza, al Amor, como manifestaciones de un Dios que está lejos del Dios de Spinoza, que a nadie ama ni odia.

Al mismo tiempo, este itinerario argumentativo, deja abierto un estudio paralelo del mal, del que solo hemos hecho un breve apunte en nuestra tesis, como zona oscura y contraria en diversos autores; lo que sirve de contrapunto a la problemática de la luz asociada a lo divino y su presencia luminosa en el mundo. El mal es uno de los obstáculos insalvables que nos ha perseguido en nuestro avance hacia una nueva hermenéutica y metafísica de la luz, el mal entendido como problema o misterio por algunos autores. Asimismo, el mal desde el pensamiento agustiniano aparece como carencia de ser, no como entidad propia, San Agustín habla del mal en diversos ámbitos, y encuentra la respuesta a su pregunta acerca del mal como privación del bien en el pensamiento plotiniano, y libra de cualquier responsabilidad a un Dios Creador y providente de todos los bienes, mientras el mal quedaría liberado, asimismo, de ser una entidad ontológica como origen de lo maléfico.

Al afirmar esta mostración de lo divino como justificación de una metafísica de la luz, el mal nos sale al paso en contraposición y asociado a las tinieblas, a lo más oscuro, como el rostro contrario de la luz. «*Si Deus est, unde malum? Si malum est, cur Deus?* Si

sería cosa de llamarlo revelación, por mínimamente que sea, chispa encendida de la revelación que todo ser escondido apetece. Pues que es más que fundamental «orexis» apetito del ser, la de darse en la luz que lo revele, que lo sostenga y, más todavía, que lo sustente, como si fuera su alimento. M. Zambrano, *Claros del bosque*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2019, p. 140.

Dios existe, ¿de dónde proviene el mal? Si hay mal, ¿por qué existe Dios?»³⁶⁷, se pregunta Antonio Negri en el prefacio de su obra *Job, la fuerza del esclavo*. La problemática a la que se enfrentan la filosofía y la teología si buscan responder al tema del mal es reconocida por Paul Ricoeur, que describe las dificultades que entraña su estudio, y se mantendría como una constante incógnita en cualquier estudio, que se emprenda en esta temática de la luz asociada a lo divino o a un Dios trascendente.³⁶⁸

Asimismo, «Hundirse en el sueño es el origen de música y poesía. Hundirse en el sueño es delirar. Hay una sabiduría del sueño, no reconocida por la razón del hombre despierto, adivinación»,³⁶⁹ según María Zambrano. Igualmente, el sueño es divino para Nancy, porque en él queda suspendida «la palabra creadora», en una noche que sorprende a quien duerme instalado en una infinitud intuita, sin paredes fijas, sin bordes que marquen los contornos. Es una realidad que sí parece más marcada en el transcurso de los días que se repiten, en un escenario con diversos actores, con otras músicas y pasiones.

Es también la luz de la tragedia que nos imaginamos siempre bajo la indecisa luz de una mariposa de aceite, en el espacio angosto de los sueños. La luz que se insinúa en el alma, que no se repliega ante ella y permite que los conflictos trágicos, las pesadillas que pueblan el semisueño de la vida humana, el interior de esa sombra de sueño que es el hombre, se manifiesten.³⁷⁰

Nancy también alude a la oscuridad en referencia al sueño. El sueño lleva a una igualación entre durmientes a través del silencio y la oscuridad. Habla de «los contrastes entre las luces encendidas y los fuegos apagados», y no por ello desaparecen los contrastes «como una luz difiere de otra y una sombra de otra». El sueño es divino, afirma Jean-Luc Nancy, como ya hemos comentado. El sueño es infinitud intuita, sin bordes de realidad. El sueño es la oscuridad, la noche. La noche que da lugar a las sombras es para

³⁶⁷ A. Negri, *Job, la fuerza del esclavo*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p.12.

³⁶⁸ Los más grandes pensadores de una u otra disciplina coinciden en reconocer, a veces con sonoros lamentos, que filosofía y teología ven en el mal un desafío sin parangón. P. Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2007, p. 21.

³⁶⁹ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2007, p. 115.

³⁷⁰ M. Zambrano, *op. cit.*, p.73.

Nancy el lugar natural de los miedos, al tiempo que deja abierto el tema de Dios para seguir preguntándose sobre su desubicación, sobre los lugares y *topos* divinos posibles.

Una vez más, Zambrano usa la luz, la luz como metáfora multiforme. Nos dice que regresar a la poesía es volver a los orígenes del pensar, a la antesala de la filosofía como hermana de la razón. Retrata un amanecer hacia la paulatina transición a la razón desde la poesía; y nos pone en alerta para decirnos que cuando la razón se encandila con su propia luz, no tendrá otro remedio que regresar cuanto antes al territorio poético, para lanzarse de nuevo y propulsarse después de haber bebido en las fuentes originales.

El bosque, de la misma manera, está en el punto de mira del pensamiento zambraniano, el bosque como lugar de encuentro, como apertura fugaz, el espacio donde se hallan señales de lo divino, centellas momentáneas que huyen de la razón o que se sitúan al borde de ésta. La espesura del bosque de Zambrano se resquebraja por la luz que emite lo divino, en una inaccesible senda que desaparece al instante.

El itinerario que nos presenta la autora de *Claros del bosque* de la luz como metáfora se origina antes del pensamiento filosófico, antes de la razón filosófica, también se pasea por escenarios paganos, en una simbología lumínica que aparece en la estética del Pseudo Dionisio y que termina por cristianizarse. Podemos quedarnos con los giros poéticos o con las metáforas como vehículos en este tránsito discursivo hacia la luz natural spinozista, y ello sería quedarse en el cascarón de las cosas. Puede darse, también, el caso de ver en la obra zambraniana sobre lo divino, solo una intención que apenas bordea el tema, pero con el rigor de quien desea llamar a razones. Sin embargo, el pensamiento es el que lleva la voz cantante. «De aquí la comunidad del *pensar* entre Zambrano y Spinoza, de un pensar que se quiere ausente de “método” y “dialéctica”, pensar afirmativo que se sabe tránsito y transmutación».³⁷¹ Esta travesía intuitiva que inunda el discurso de María Zambrano, apunta sutilmente hacia los orígenes y hacia la presencia cotidiana de lo divino en la vida de los hombres, sin perder de vista a la filosofía como candil interpretativo, como portadora de la luz natural que todo hombre posee, la luz natural que se deja entrever, como la luz intermitente de un faro marino en la noche,

³⁷¹ L. Llevadot, *Zambrano- Spinoza: elementos y tránsitos en el pensar en Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 142-143.

en el misticismo racional que María Zambrano ve en Spinoza. Podemos decir, por tanto, que el discurso de Zambrano no nos deja como estábamos cuando hilvana las palabras unidas a la luz como pretexto.

En consecuencia, existe un olvido de la metafísica de la luz como idea originaria, sobre la que se han ido instalando capas interpretativas que han dejado velado lo divino para hacernos con la luz solo como metáfora. Dos vías se nos abren en este camino hacia la luz como prolongación de lo divino. Nancy, por su parte, nos ofrece un modo filosófico que trata de romper antiguos planteamientos a la hora de afrontar lo divino como una extensión de un Dios, que demanda un volver a pensar, si eso fuera posible; y, por otro lado, la razón poética como cauce válido y método filosófico. Abiertos quedan, al mismo tiempo, diversos territorios que apuntan hacia lo divino como objeto de estudio, y vías por explorar en busca de otras consecuencias filosóficas.

Todo ello, en resumen, nos ha llevado a plantear este trabajo de investigación como aportación teórica a un posible intercambio de ideas entre diversas creencias, donde *lo divino* pudiera figurar como un concepto integrador, que sirva de marco pacífico de coincidencias, en un posible diálogo interreligioso y filosófico entre comunidades. Porque entendemos que esta comunicación entre individuos de procedencias diversas, y con diferentes acentos culturales en las sociedades actuales, se hace cada vez más necesaria. Y a partir de esta diversidad, bajo un concepto amplio como es *lo divino*, diseñar espacios abiertos a la escucha. *Lo divino* se entendería como una extensión en toda su magnitud de un Dios que, como el Dios de Zubiri, es un Dios supra-religión, o desde la inmanencia dialogante en la que se instala el Dios spinoziano. Este debate sería el núcleo, desde donde podemos vertebrar este itinerario trazado, con el fin de aportar una respuesta a la situación actual de los perfiles variados que conforman las sociedades, y dar cabida a una actualizada lectura multidisciplinar de *lo divino* como una categoría coincidente. *Lo divino* asociado a diversas manifestaciones como la estética de la luz, la poesía o el arte en sus más variadas manifestaciones como la música instrumental o vocal, además del mundo audiovisual.

Por tanto, nuestra intención durante este trabajo ha sido mostrar lo divino en diferentes autores. Mostrar lo divino en consonancia con la luz. Nuestra visión de lo

divino desde una perspectiva multidisciplinar nos hace abrir el diálogo hacia la ciencia como respuesta de un decaimiento de la metafísica en sus conceptos más clásicos y abrir otras interpretaciones. Una nueva hermenéutica que dé respuestas y amplíe el horizonte interpretativo de estos dos conceptos, *luz-lo divino*. Más que nombrar lo divino, lo que hemos hecho ha sido mostrar lo divino; más que imponer el concepto de *lo divino* de un modo globalizante como base teórica, nuestros esfuerzos se han dirigido a mostrar lo ámbitos donde se manifiesta. Girar el debate de Dios hacia *lo divino* como plataforma de entendimiento en un posible diálogo religioso o filosófico, ha sido uno de nuestros objetivos, además de configurar un espacio teórico en lo concerniente a los valores éticos y morales, con una propuesta de *lo divino* como lugar coincidente.

12. Bibliografía

Bibliografía

1.Fuentes

a.Libros

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, Gredos, Madrid, 1988.

ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 1995.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007.

AGUSTÍN, STO., *La ciudad de Dios*, Tecnos, Madrid, 2013.

AGUSTÍN, STO., *Confesiones*, Planeta, Barcelona, 1993.

AGUSTÍN, STO., OBISPO DE HIPONA, *Obras de San Agustín: texto bilingüe*, Editorial católica, Madrid, 1958.

AQUINO, STO. T. DE, *Suma de teología, I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.

AQUINO, STO. T. DE, *Suma contra los gentiles. 1, libros 1 y 2. Dios, su existencia, su naturaleza, la creación y las criaturas. 2, libros 3 y 4. Dios, fin último y gobernador supremo. Misterios divinos y postrimerías*. Editorial Católica, 1967, 1968.

BARTHES, R., *El placer del texto*, Siglo Veintiuno Editores Argentina, Buenos Aires, 2006.

CAYETANO, *Tratado sobre la analogía de los nombres, Tratado sobre el concepto de ente*, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 2005.

CHANGEUX, J.P., *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*, Katz Ed., Buenos Aires, 2010.

- COLLI, G., *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 2005.
- EPÍCTETO, *Pláticas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1973.
- JESÚS, T. de, *Las Moradas*, Ed. San Pablo, Madrid, 2007.
- FICINO, M., *De amore, Comentario a “El Banquete” de Platón*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989.
- FICINO, M., *Sobre el furor divino y otros textos*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- FICINO, M., *Tres libros sobre la vida*, Asoc. Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2006.
- FOUCAULT, M., *El cuerpo utópico; las heterotopías: textos inéditos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, M., *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2013.
- GADAMER, H.G., *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 2012.
- GADAMER, H-G, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- GADAMER, H.G., *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1984.
- GADAMER, H., G., *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 2003.
- GÓMEZ CAMBRES, G., *El camino de la razón poética*, Ágora, Málaga, 1992.
- GROSSETESTE, R., *La luz —o la incoación de las formas—*, trad. de J.J. Padial (Universidad de Málaga), en http://www.leonardopolo.net/docs/De_luce.pdf, 12 JUN 2018.
- HEBREO, L., *Diálogos de amor*, PPU, Barcelona, 1986.

- HEIDEGGER, M., *Introducción a la Metafísica*, Editorial Gedisa, Madrid, 1993.
- HEIDEGGER, M., *¿Qué es la filosofía?*, Herder Editorial, Barcelona, 2006.
- HEIDEGGER, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995.
- HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.
- HEIDEGGER, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983.
- HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2006.
- HÖLDERLIN, *Poesía completa*, Tomo I, Ediciones 29, Barcelona, 1979.
- HUTCHESON, F., *An essay on the nature and conduct of the passions and affections: Letters from the London Journal*, Georg Olms, Hildesheim etc, 1990.
- HUTCHESON, F., *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue; Alterations and additions made in the second edition of the "Inquiry into beauty and virtue"*, Georg Olms, Hildesheim, 1990.
- HUIZINGA, J., *Homo ludens*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, Gredos, Madrid, 1997.
- JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, Gredos, Madrid, 2008.
- JÁMBLICO, *Protréptico*, Gredos, Madrid, 2008.
- LEBNIZ, *Discurso de metafísica*, Alianza, Madrid, 1994.

- LUCRECIO CARO, T., *La naturaleza de las cosas*, Cátedra, Madrid, 2003.
- MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- MAIMONIDES, *Tratado de los artículos de la ley divina*, Riopiedras, Barcelona, 1991.
- MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970.
- NANCY, J. L., *La desconstrucción del cristianismo*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2006.
- NANCY, J. L., *A la escucha*, Ed. Amorrortu, Madrid, 2007.
- NANCY, J. L. (et al.), *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012.
- NANCY, J.-L., *El olvido de la filosofía*, Arena Libros, Madrid, 2003.
- NANCY, J. L., *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2007.
- NANCY, J.-L., *Lugares divinos seguido de Cálculo del poeta*, Arena libros, 2014, Madrid.
- NANCY, J.-L., *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006.
- NANCY, J. L., *Tumba de sueño*, Ed. Amorrortu, Madrid, 2007.
- NANCY, J.-L., *Un pensamiento finito*, Anthropos Editorial, Rubí (Barcelona), 2002.
- PARACELSO, *Obras completas (Opera Omnia)*, Renacimiento, Sevilla, 1992.
- PLATÓN, *Diálogos: Gorgias, o de la retórica; Fedón, o de la inmortalidad del alma; El banquete, o del amor*, Espasa Calpe, Madrid, 1997.
- PLATÓN, *Filebo*, Encuentro, Madrid, 2011.

PLATÓN, *Parménides*, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1971.

PLATÓN, *Timeo*, Abada, Madrid, 2010.

PLATÓN, *Obras completas V.3, 6, 7 y 8*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1981-1982.

PLOTINO, *Enéadas* (3 v.), Gredos, Madrid, 1982-1999.

PLOTINO, *Sobre la belleza*, Ediciones El Barquero, Barcelona, 2007.

PORFIRIO, *Vida de Plotino*, Gredos, Madrid, 1982.

PROCLO, *De l'existence du mal*, Belles Letres, París, 1982.

PROCLO, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, Trotta, Madrid, 2017.

PROCLO, *Elementos de teología*, Aguilar, Buenos Aires, 1965.

PROCLO, *Himnos y epigramas*, Iralka, Donostia, 2003.

PROCLO, *Lecturas del "Crátilo" de Platón*, Akal, Madrid, 1999.

PROCLO, *Oráculos caldeos: Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo, y M. Itálico. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, Gredos, Madrid, 1991.

PROCLO, *Théologie platonicienne*, V. 1, Belles Letres, París, 1968-1997.

PROCLO, *Sur le premiere Alcibiade de Platon*, V. 1, Belles Letres, París, 1985.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, Losada, Buenos Aires, 2007.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiástica; La teología mística; Epístolas*, Losada, Buenos Aires, 2008.

RICOER, P., *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2007.

SAFRANSKI, R., *El mal o el drama de la libertad*, TusQuets, Barcelona, 2000.

SAHAGÚN LUCAS, J. de, *Dios, horizonte del hombre*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.

SHAFTESBURY, C. DE, *Carta sobre el entusiasmo*, Crítica, Barcelona, 1997.

SHAFTESBURY, C. DE, *Investigación sobre la virtud o el mérito*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997.

SEARLE, J.R., *La construcción de la realidad social*, Ed. Paidós, Barcelona, 2012.

SPINOZA, B., *Correspondencia completa*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1988.

SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1997.

SPINOZA, B., *Tratado Político* (Traducción, introducción, índice y notas de Atilano Domínguez), Editorial Alianza, Madrid, 1986.

SPINOZA, B., *Ética*, Editorial Trotta, Madrid 2009. SPINOZA, B., *Correspondencia Completa*, Ediciones Hiperión (Traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop), Madrid, 1988.

SPINOZA, B., *Las cartas del mal*, (Presentación de Deleuze), Folios, Mexico, 1986.

STEIN, E., *Escritos esenciales*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2003.

STEIN, E., *Escritos espirituales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.

TERESA DE JESÚS, STA., *Las Moradas*, Editorial San Pablo, Madrid, 2007.

VATTIMO, G., ROVATTI, P. A. (EDS.), Varios autores, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2006.

VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1998.

VIDARTE, F., *¿Qué es leer? La invención del texto filosófico*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2006.

ZAMBRANO, M., *De la aurora*, Tabla Rasa Libros y Ediciones, Madrid, 2004.

ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2007.

ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 1989.

ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid, 2011.

ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012.

2. Criticismo

a. Libros

ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, Ed. Montaner y Simón, Barcelona, 1973.

ABBAGNANO, N. y FORNERO, G., *Historia de la filosofía*, Vol. IV, Ed. Hora, Barcelona, 1996.

ALAIN, *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2008.

ALSINA CLOTA, J., *El neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona, 1989.

ÁLVAREZ GARCÍA, A., *Las pruebas de la existencia de Dios en el Proslogio de San Anselmo*, Universidad de Almería, Almería, 2001.

BENNETT, J., *Un estudio de la Ética de Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

BORREGO PIMENTEL, E. M^a, *Cuestiones Plotinianas*, Universidad de Granada, Granada, 1994.

BUNDGÄRD, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

BRUYNE, E., *Estudios de Estética medieval. El siglo XIII*, Gredos, Madrid, 1959.

BRUYNE, E., *La estética de la Edad Media*, Visor, Madrid, 1994.

BRUYNE, E., *La estética de la Edad Media*, Visor Dis, S.A. – Ed. A. Machado, Madrid, 1988.

BUNDGARD, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

CARDONA, CARLOS, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987.

CHOZA, J., GARAY SUÁREZ-LLANOS, J. DE, PADIAL BENTICUADA, J.J., *Dios en las tres culturas*, Thémata, Sevilla, 2012.

COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 2011.

CORETH, E., *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2006.

COROMINAS, J. – VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.

COVARRUBIAS CORREA, A., *La existencia de Dios desde la filosofía: según Aristóteles, San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás de Aquino*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1993.

CRUZ, M., *Filosofía Contemporánea*, Taurus, Madrid, 2010.

DAMASIO, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2009.

DELEUZE, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2009.

DELEUZE, G., *Spinoza: las velocidades del pensamiento*, Depósito de Investigación de la Universidad de Purdue, doi: 10.4231 / R7X63K6Z, 2018.

DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008.

DELEUZE, G., *Pintura: el concepto de diagrama* (Anexo: Spinoza y la certidumbre de la creación), Cactus, Buenos Aires, 2007.

DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1999.

- DERRIDA, J., *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- DOMÍNGUEZ, A., *Spinoza*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- DOMÍNGUEZ, A., *Spinoza: vida, escritos y sistema de filosofía moral*, Guillermo Escolar, Madrid, 2019.
- DOMÍNGUEZ, A., *Baruch de Spinoza (1632-1677)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.
- ECO, U., *Historia de la belleza*, Editorial Lumen, Barcelona, 2005.
- ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, tomos I y II, RBA coleccionables S.A., 2009.
- EZQUERRA GÓMEZ, J., *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid, 1986.
- FERRER ARELLANO J., *Filosofía y fenomenología de la religión. Cristianismo y religiones*, Ediciones Palabra, Madrid, 2013.
- FESTUGIERE, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Belles Lettres, París, 1981. (Contiene *De Anima*, de Jámblico).
- FISCHL, J., *Manual de historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1994.
- FONTAN, P., *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2004.
- FORMENT, E., *Lecciones de metafísica*, E. Rialp, Madrid, 1992.
- FORMENT GIRALT, E., *Introducción a la metafísica*, Universitat, Barcelona, 1984.
- FORMENT GIRALT, E., *San Anselmo (1033/34-1109)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

FORMENT GIRALT, E., *Filosofía del ser: introducción, comentario, texto y traducción del "De ente et essentia" de Santo Tomás*, PPU, Barcelona, 1989.

FOSBERY, A. E., *La doctrina de la iluminación y el Medioevo*, Universidad Fasta, Mar del Plata, 2011.

FRAIJÓ, M., *A vueltas con la religión*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2007.

FRAIJÓ, M., *Dios, el mal y otros ensayos*, Ed. Trotta, Madrid, 2004.

FRAIJÓ, M., *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.

FRAILE, G., *Historia de la filosofía II (1.º)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975. (GF 2.1).

FRAILE, G., *Historia de la filosofía II (2.º)*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975. (GF 2.2).

FUNKENSTEIN, A., *Maimónides: naturaleza, historia y creencias mesiánicas*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013.

GARIN, E., & BATTÁN, A., *Marsilio Ficino y el platonismo*, Alción, Córdoba (Argentina), 1998.

GEBHARDT, C., *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 2007.

GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Pamplona, 1985.

GÓMEZ, J.M., en *Ser y poder. Spinoza y los fundamentos del laicismo moderno*, Universidad de Granada, 2009.

GÓMEZ TORÉ, J.L., *María Zambrano. El centro oscuro de la llama*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2020.

GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Editorial Labor, Barcelona, 1986 - 2007.

GRACIA, J. J. E., Editor, *Concepciones de la metafísica*, v. 7, Trotta, Madrid, 1998.

GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, Herder Ediciones, Barcelona, 2003.

GRONDIN, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder Ediciones, Barcelona, 2008.

HERNÁNDEZ PEDRERO, V., *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, Universidad de La Laguna, 2011.

HUIZINGA, J., *Homo ludens*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

JASPERS, K., *Los grandes filósofos (3). Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-Tse, Nagarjuna*, Tecnos, Madrid, 1998.

JASPERS, K., *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, Tecnos, Madrid, 1995.

JOHNSTON, W., *Teología Mística. La ciencia del amor*, Herder, Barcelona, 2003.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1987.

LEVESQUE, G., *Bergson: vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona, 1975.

LEYTE, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

LLEVADOT, L., *Zambrano - Spinoza: elementos y tránsitos en el pensar en claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998.

MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2006.

MARÍAS, J., ZUBIRI, X., & ORTEGA Y GASSET, J., *Historia de la filosofía*. Alianza, Madrid, 2008.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F.J., *Metafísica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2020.

MAS TORRES, S., *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*, UNED Ediciones. Madrid, 2003.

MOREAU, P.F., *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2014.

NEGRI, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1993.

OLASAGASTI, A., *Introducción a Heidegger*, Ediciones de la Revista de Occidente Madrid, 1967.

OÑATE Y ZUBÍA, T., *El segundo Heidegger: ecología, arte, teología. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III)*, Dykinson, Madrid, 2012.

ORIAN, M., *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1984.

OTTO, R., *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

PANOFSKY, E., *Estudios sobre iconología*, Alianza Universal, Madrid, 1982.

PERERA VELAMAZÁN, P., *El tacto del pensamiento*, en J.-L. Nancy, *El olvido de la filosofía*, Arena Libros, Madrid, 2003.

QUASTEN, J., *Patrología, I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.

RABADE ROMEO, S., *Espinosa: razón y felicidad*, Editorial Cincel, Madrid, 1987.

RABADE ROMEO, S., *Francisco Suárez (1548-1617)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.

RAMOS JURADO, E. A., *Jámblico, Sobre los misterios egipcios*, Gredos, Madrid, 1997.

RAMOS JURADO, E. A., *Porfirio de Tiro: contra los cristianos*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2006.

REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder Ed., Tomos I y II, Barcelona, 2004.

RODRÍGUEZ MARCIEL, C., *Nancytropías*, Ed. Dykinson, Madrid, 2011.

RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ed. Síntesis, Madrid, 2010.

RUSSELL, B., *Historia de la filosofía occidental*, I, Espasa Libros, Madrid, 2007.

SÁNCHEZ MECA, D., *Nietzsche, La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2009.

SÁNCHEZ MECA, D., *Teoría del conocimiento*, Ed. Dykinson, Madrid, 2001.

SEGURA, A. (dir.), *Ser y poder, Spinoza y los fundamentos del laicismo moderno*. Universidad de Granada, Granada, 2009.

SMITH B.S., *Spinoza y el libro de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

SOLÍS, C., & SELLÉS, M., *Historia de la Ciencia*, Espasa Calpe, Madrid, 2009.

STRAUSS, L., *El libro de Maimónides*, Pre-Textos, Valencia, 2012.

TATARKIEWICZ, W. *Historia de la estética*, Vol. III, Ediciones Akal, Madrid, 2004.

TOSCANO, M., & ANCOCHEA SOTO, G., *Dionisio Areopagita: La tiniebla es luz*, Herder, Barcelona, 2009.

TROUILLARD, J., *L'Un et l'Âme selon Proclus*, Belles Lettres, París, 1972.

TUGENDHAT, E., *Egocentricidad y mística*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2004.

VALIENTE SÁNCHEZ-VALDEPEÑAS, A.V., *Supraesencial: El encuentro de la filosofía Neoplatónica y el cristianismo en el Corpus Dionysiacum*, Asociación Bendita María, Pozuelo de Alarcón, Madrid, 2013.

VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, México, 1987.

VEGA REÑÓN, L. y OLMOS GÓMEZ, P. Varios autores, *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*, Editorial Trotta, Madrid, 2012.

VEGA REÑÓN, L., *Si de argumentar se trata*, Montesinos, Barcelona, 2003.

WALTER SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

WIENPAHL, P., *Por un Spinoza radical*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

b.Artículos

BAQUERO LARRIVA, A., Recientes avances en la clasificación de explosiones de rayos gamma cortas en astrofísica, *Maskana*, Vol. 7(2), pp. 139-146, 2016, <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/maskana/article/view/1064/933>, 4 DIC 2019.

CARDONA SUÁREZ, L. F., (1). El drama de la libertad o cómo hablar hoy del mal, *Universitas Philosophica*, Vol. 16, nº32, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia, 1999, pp. 119-138.
Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11448>.

CRISTANCHO SIERRA, S. R., *Plotino y Grosseteste: El neoplatonismo en la cosmología medieval*, *Areté, Revista de Filosofía*, Vol. XXIX, nº 2, 2017, pp. 259-290. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/19462/19566>, 12 JUN 2018.

ESPINOSA ANTÓN, F. J., La naturaleza y la potencia de la felicidad, *La Laguna. Revista de Filosofía*, nº 31, 2012, págs. 81-94.

ESPINOSA ANTÓN, F. J., La actualidad del pensamiento de Spinoza sobre la religión, *Paradigma: revista universitaria de cultura*, nº 17, 2014, págs. 20-22.

GIRGENTI, G., La Metafísica de Porfirio como mediación entre la «henología» platónica y la «ontología» aristotélica, *Anuario filosófico*, XXXIII/1-2000, p. 152.

HERNÁNDEZ PEDRERO, V. Naturaleza, potencia y derecho (Un modo eterno del pensar). *Revista de Filosofía*, nº 31, 2012, págs. 69-80.

LÉRTORA MENDOZA, C. A., Perfección numérica y perfección ontológica: Los días de la creación según Grosseteste, *Medievalia*, 9, 1991, p. 30.

LÉRTORA MENDOZA, C. A., Gnoseología y teoría de la ciencia en Roberto Grosseteste-Gnoseology and science theory, *Revista Española De Filosofía Medieval*, nº 16, 2009, pp. 11-21.

MARTÍNEZ, F. J., Amor humano y amor divino en la obra de Espinosa, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 20, nº39. Primer semestre de 2018. Pp. 271-296.

MENDOZA, C. L., La summa physicorum y la filosofía natural de Grosseteste, *Sapientia*, V. 26, nº 100, 1971, p. 199.

MESSEGUER, P. S., Roberto Grosseteste, *Ciencia Tomista*, nº8, 1913, p. 482.

RABADE ROMEO, S., Las Disputaciones Metafísicas de Suárez: innovación y proyección, *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 1998, Vol. 159 (625), pp. 45-60.

RIVERA DE ROSALES, J., Spinoza y los afectos, *Exit book: revista semestral de libros de arte y cultura visual*, nº 15, 2011.

VÁSQUEZ ROCCA, A. Sloterdijk, Heidegger y Jean-Luc Nancy: Esferas, arqueología de lo íntimo, morfología del espacio compartido e historia de la fascinación de proximidad. *Nómadas*, nº 4, V. 32, 2011.

VEGA REÑÓN, L., La vena literaria del pensamiento español: fragmentos de una discusión, *Revista Lindaraja*, nº 2, 2005.