

*tutti* orquestal es una cúpula, un punto alfa como inspirado en Teilhard de Chardin.

Así planteado el libro, pareciera que solo pueden acceder al mismo personas de alta cultura. Así va a ser, desde luego, habida cuenta del fomento actual de la incultura por parte de los poderes públicos que padecemos. Pero la poesía todo lo rebasa, y en nada queda, si no es en la consecución de la belleza: la belleza, que todo sobrepasa, y en nada se detiene, es la búsqueda de lo inefable. ¿Se da aquí, se concita en este libro? Presumo, por mi parte, en lo que de lector me atañe, que no para otro objeto fue escrito. Lo inefable es inseparable de la fe. Fe en la condición humana, fe en el ser superior que interiormente nos habita. Desde esta perspectiva, *Ahanasius*, lejos de lo que parece, la exhibición vanidosa de unos saberes que rayan el portento, el sueño nostálgico que culmina el proceso interdisciplinar de nuestra época, a semejanza medieval y mucho después enciclopedista, es eso, y nada más ni menos que eso: el testimonio vivo de quien al ser humano lo considera inmortal, aun en su contingencia de arrojado, y aherrojado, a un mundo limitado y por esencia perverso. – ANTONIO ENRIQUE

GONZÁLEZ SUÁREZ, L., *¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido? Una fenomenología hermenéutica del Cántico Espiritual B de san Juan de la Cruz*, Universidad Iberoamericana. México 2017, 309 págs.

Dentro de la escena filosófica contemporánea de México es inusual encontrar publicaciones y filósofos, mucho menos filósofas, que se ocupen tan seriamente del fenómeno religioso como lo hace Lucero González. El escenario de la filosofía mexicana, y casi podría decir que de toda filosofía en el mundo contemporáneo está en su mayoría preocupado por asuntos de quinta importancia, no solo por sus métodos, dedicados y consagrados a la manufactura del *paper*, sino también por sus temas, concentrados en asuntos triviales, banales e incomprensibles. Es raro, en ese sentido, ver el trabajo de una filósofa que decide valientemente afrontar uno de los temas más cruciales para la vida de un ser

humano como el sentido religioso, y hacerlo no desde la óptica del estudio museístico o filológico de lo que quiso o no quiso decir un filósofo particular; sino desde la óptica del examen filosófico de una experiencia en concreto, la experiencia del que vive su vida cara a Dios, o del que vive en al menos una tensión respecto de lo que pueda ser «Dios».

El libro de Lucero González, *¿Adónde te escondiste amado, y me dejaste con gemido?* tiene la rara virtud de la valentía, en la medida en que decide dejarse interpelar por un fenómeno difícil de tematizar, de verbalizar, de comunicar, pero al mismo tiempo urgido de una tematización y de una comprensión que permitan decirlo en categorías contemporáneas. Existencialmente, no hay tema más importante que el tema de Dios: ¿cuál es el Bien perfecto, hacia dónde debo dirigir mi vida? Si la vida es mis amores, ¿cuál es el amor más grande, el único deseo que ha de guiarme en la persecución de la alegría?

Es cierto que la reflexión sobre la noción de Dios ha tenido en la historia derroteros muy variados, muchos de ellos seriamente afectados por una visión naturalista, mecánica, objetivista de Él. No menor daño ha hecho la lectura tan reduccionista que se ha hecho de la teología de Aristóteles, la construcción de ese Dios como un ser ambigüamente perfecto, inmóvil, estático. Ha costado siglos poder recobrar el buen camino de la filosofía respecto de los problemas de la religión, aún a pesar de que hayan existido grandes como Agustín, Bernardo, Tomás, Erasmo, Pascal o Kierkegaard. La escena filosófica ha sido dominada por la perspectiva naturalista que hace de Dios el ente más perfectamente inmóvil de todos y, en tanto tal, el más descartable y el menos importante para la vida de un ser humano.

Hoy, el pensamiento sobre Dios estaría completamente anquilosado si no fuera por las perforaciones que la filosofía judía ha podido hacer en el residuo de «razón» que nos quedó después de la Ilustración. Ha sido la virtud de Rosenzweig, de Buber, de Lévinas, de Fackenheim, la de rehabilitar el discurso sobre aquello que queremos decir cuando nombramos a Dios, una palabra que se ha pronunciado y jurado tantas veces demasiado vanamente. La filosofía judía

del siglo XX logró comprender uno de los grandes problemas de la filosofía clásica, que había y ontologizado al Amor y lo había convertido en algo estático.

Hay que decir, sin embargo, que la filosofía judía es sólo una expresión posible de esas formulaciones tan atinadas sobre el Amor, y que ha de concebirse de la mano de la filosofía cristiana, la otra vía de la filosofía del Amor. San Juan de la Cruz puede considerarse, en esta línea, uno de los más importantes epítomes de la filosofía del amor, que no solamente hablan de Dios, sino que hablan a Dios.

El libro de Lucero González, en ese sentido, es una importante contribución a la filosofía del Amor, entendida como filosofía de la mística, pues rehabilita o, más bien, traduce o, quizá, simplemente, presenta en un lenguaje contemporáneo, específicamente, en un lenguaje post-heideggeriano, las intuiciones y las experiencias que hicieron de san Juan de la Cruz uno de los más grandes exponentes de la filosofía del Amor. Por supuesto que san Juan de la Cruz fue mucho más que un filósofo: fue también poeta —quizá el más grande de la lengua española—, pero ante todo fue un místico.

El libro de Lucero tiene como objetivo describir el modo de ser-en-el-mundo de ese místico que fue Juan de la Cruz, un modo de vivir que dejó descrito en sus poemas y en las explicaciones que él mismo dio a sus poemas. Esa forma de vida es precisamente la mística, y la lógica y racionalidad que subyacen a ese modo de ser-en-el-mundo puede ser comprendido y descrito con ayuda de la fenomenología y de la hermenéutica.

El primer Heidegger se dio a la tarea, principalmente en *Ser y tiempo*, de describir el modo de ser-en-el-mundo del *Dasein*, un ser atravesado por el tiempo que tiene un mundo de significaciones en el cual él se las ve con su propio ser. El ser-ahí, como José Gaos ha traducido la expresión heideggeriana «*Dasein*», existe bajo la forma del ciudadano, o la cura, según la cual ha de resolver su propia existencia bajo el horizonte del tiempo cuyo destino último es la muerte. El libro de Lucero tiene el mérito de apelar a las categorías heideggerianas, es decir, de aceptar a Heidegger y, al mismo tiempo,

de refutarlo. El punto de quiebre está precisamente en la noción de «autenticidad», pues, si Heidegger sostiene que el ser-ahí sólo existe auténticamente cuando afronta su propia muerte y se hace cargo de los temes anímicos que este límite provoca, asumiendo su mortalidad, el texto de Lucero acepta las coordenadas principales sobre las cuales el ser-ahí existe en el mundo, pero niega que la única forma de autenticidad sea precisamente la de la aceptación de la muerte, tal como lo muestra la mística de san Juan de la Cruz.

Podría objetarse, en este contexto, que lo que alumbra el examen de la mística de san Juan sólo es aceptable para quien comparte sus presupuestos. Sin embargo, hay que decir que la fenomenología hermenéutica que emprende Lucero González da por sentado que la cuestión definitiva no tiene que ver con el asentimiento que se dé a la proposición sobre la existencia de Dios, sino con la descripción de un cierto modo de ser-en-el-mundo, cuya legalidad puede explicitarse sin necesidad de demostrar previamente la existencia de Dios. El místico muestra al mundo que se puede vivir como él, que hay otros modos de ser distintos al ateísmo y que este modo de ser puede traerse a comprensión y a inteligibilidad.

Este ejercicio de exploración del modo de ser del religioso encuentra ecos en el pensamiento de algunos filósofos que han querido partir de Heidegger para dar cuenta de otros modos de existencia. Pienso en Lévinas, en Henry, en Lacoste, en Chrétien, en Falque: filosofías que se han elaborado a partir de Heidegger para mostrar desde sus propios presupuestos la insuficiencia de sus planteamientos.

¿Cuáles son, en ese sentido, los aportes que la profesora Lucero González hace en este libro? De la mano de la filosofía de la mística que han elaborado los filósofos españoles Juan Martín Velasco, José Gómez Caffarena y Miguel García-Baró, el libro que presentamos aporta, a mis ojos, las siguientes tesis sobre la mística:

1ª. La mística no es solamente un momento especial de 'éxtasis' afectivo y espiritual, privado, como suele entenderse. La mística es un camino de crecimiento

espiritual con muchas —y a veces muy largas— etapas que van del gozo al sufrimiento, pasando por la más llana normalidad. El místico es el que existe en tensión respecto del Absoluto y dirige explícita e intencionalmente su vida de cara a Él, aunque no necesariamente haya tenido raptos de gozo o desolaciones abismáticas.

2ª. La mística, por razón de la primera tesis, no es un asunto exclusivo de personas extrañas, sino que es una vocación universal. Es verdad que ella admite grados, pues el camino andado por algún místico le transforma de manera tal que le otorga una mayor hondura en la experiencia de lo místico, pero en rigor, todo ser humano está llamado a y es capaz de la deificación propia de la mística.

3ª. El centro de la vida mística es lo que Juan Martín Velasco ha llamado «misteriofanía», que acoge la noción de «hierofanía» de Eliade así como otras experiencias de la totalidad, del infinito y del absoluto, que pueden o no tener un correlato afectivo de alegría o de dolor, pero que en todo caso se caracterizan mucho más por la ausencia de su objeto que por la presencia explícita de él.

4ª. El misterio escapa a cualquier tipo de control y de objetualización. Como lo ha señalado Gregorio de Niza, cualquier concepto de Dios tiende un cerco sobre él y oscurece su experiencia y el sentido que de Él podamos atisbar. A Dios no se le busca para encontrar una satisfacción gozosa. Quien eso hace concibe a Dios como un objeto al que puede controlar. A Dios se le busca por una profunda necesidad de sentido, que permanecerá siempre truncado mientras el «espiritual» exista en este mundo. Solemos tener demasiado saber sobre Dios, demasiadas certezas, pero Dios es *Deus semper absconditus*, y es esta característica suya lo que hace al místico permanecer persiguiéndolo. Las muchas certezas y los muchos saberes ofrecen placebos a la noche oscura, el verdadero *iter* de la mística y del amor.

5ª. En la lógica sanjuanista, la amada, el alma, se enamora de su amado, que es Dios, y se enamora por lo que de él conoce. Pero también se enamora en la medida en que hay siempre algo del amado que escapa a toda comprensión. La mística, pues, nos enseña

algo sobre el amor mismo y sobre el verdadero amante: que el centro de la experiencia amorosa reside en el reconocimiento de la dimensión de misterio de aquello que se ama. Todo aquél que ama, dejará siempre abierto el concepto de su amado, pues cerrarlo significará tender un cerco y tenerlo por ya del todo conocido y agotado. Es amante quien tiene conciencia de que siempre puede haber más, *semper magis*, en su amado.

6ª. La condición de misterio arroja al amante a un desasosiego permanente, pues nunca goza de la presencia completa de su amado. Si desde unas ciertas coordenadas mundanas esto implica una invitación a abandonar la vida amorosa, la mística sanjuanista nos ofrece otro horizonte de comprensión de ese desasosiego: la ausencia y la noche oscura tienen el cometido de avivar la llamada del amor, el apetito y la noticia. No otra cosa puede hacer el amante en este mundo que ensanchar su deseo.

7ª. La mística no es un asunto de experiencias privadas, íntimas e indescifrables. La mística es comunicable, aunque el amante se sienta solo en su experiencia. Es normal que en los primeros estadios el espiritual confunda el camino místico con las experiencias personales fundamentadas en temple de ánimo y/o estados afectivos. Pero en realidad, el místico sabe que esas vivencias, afectivas o psicológicas, son apenas un primer paso en el camino de la deificación. Para continuar, es necesario el ejercicio de las virtudes, especialmente las teologales: la fe, la esperanza y la caridad, de manera que la vida del místico tiene efectos visibles, públicos y no privados sobre la comunidad en la que está inserto. La mística no es una realidad que no pueda decirse, mirarse o hablarse de ella. Muy al contrario, la mística implica una transformación radical de la vida hasta el punto de llevar a la acción actos inauditos e inexplicables a los ojos del mundo.

Estas siete tesis me parecen centrales para comprender la mística a partir de san Juan de la Cruz desde el paradigma de la fenomenología hermenéutica contemporánea. En esa medida, el libro de la profesora González podría leerse también como un tratado de fenomenología de la analogía. Si hay un pensador analógico es precisamente

san Juan de la Cruz, que ahondó en la estructura del ser personal hasta describir muy detallada y minuciosamente cuáles son las dimensiones de la estructura de la persona, hasta descubrir que muy en el centro del ser humano habita un *lógos* que permite unificar la experiencia del mundo y la experiencia mística y hacerla comprensible y experimentable, al menos al modo como el místico lo pueda verbalizar y lo pueda hacer realidad con sus actos y con su vida. En esta medida, en tanto filosofía de la analogía, la mística ofrece al ser humano un horizonte distinto al del mundo sobre cual trazar sus proyectos y en el cual anclar sus esperanzas.

Además de Heidegger, subyacen al libro de la profesora González dos fuentes o antecedentes importantes que pueden ayudar a comprender tanto la antropología y la mística sanjoanista como la lectura que de ella se hace en el libro. La primera es la antropología trinitaria de san Agustín de Hipona, que había descrito al Misterio como *interior intimo meo et superior summo meo*, una fórmula que se ha convertido en clásica para la filosofía y la antropología de la religión, imprescindible si se quiere comprender el itinerario del alma que va del mundo a la trascendencia. La segunda es Edith Stein. La filósofa carmelita realizó, en clave fenomenológica, y en este caso explícitamente no-heideggeriana, un análisis de la mística sanjoanista en su celeberrima *Ciencia de la Cruz*. Con esta profesora González indica con agudeza cuáles son los lugares en los que hay que buscar dos fuentes por debajo, una prosa limpia y una ordenación muy clara del texto, esta obra de Lucero González ayuda a comprender adecuadamente la poesía y la prosa místicas de san Juan de la Cruz.

– DIEGO I. ROSALES MEANA

SABIGNANO, A., *Historia de la Filosofía española del siglo XX*, prefacio de Carlos Díaz, Editorial Sínderesis, Madrid, 2018, 463 págs.

Esta obra de filosofía española del siglo XX, creo que es una síntesis encomiable que difícilmente puede ser superada en esta temática. Resulta, en primer lugar, que el autor no es español y, a la vez que tiene

una empatía con el carácter y pensamiento españoles, añade una objetividad que da consistencia a la aportación española a la filosofía. Un foráneo describe nuestra cultura en sus aspectos más sugestivos y enriquecedores. Y, ante el inveterado problema de si España es capaz de tener una filosofía propia o no, llega un extranjero y, tomando parte en esta problemática, aporta con creces elementos no sólo para fundamentar y corroborar la identidad de la filosofía española, sino para ponerla en diálogo y a la altura del resto de las filosofías europeas.

El problema de la identidad y existencia de la filosofía española viene de lejos. En el siglo XIX, Manuel de la Revilla sostiene que, en España, en filosofía, salvo la escolástica, nada hay que merezca la pena. En el extremo contrario, Menéndez Pelayo sostenía que España tenía una filosofía autóctona representada por el lulismo, vivismo y suarismo. El prejuicio de que en España no ha habido filosofía propia y sí abundancia de mística y literatura ha sido un elemento admitido por foráneos y por los propios españoles. Hoy, ese prejuicio se va diluyendo como también la admiración española por lo extranjero. Y este libro ha contribuido a ello. Después de la edad de plata de la filosofía española, con la Generación del 98 en primer término y la Escuela de Madrid después, ha habido una auténtica elaboración filosófica que nada tiene que envidiar al resto de las filosofías europeas. Tanto en producción como en calidad, la filosofía española compite con los de su entorno incluso suscitado la admiración de éstas filosofías europeas. Prueba de ello es el interés de Europa por nuestras publicaciones filosóficas. El siglo XX es el momento de esa igualación filosófica de España y Europa. Y esta obra es una manifestación fehaciente de ello.

El profesor Savignano ha sabido captar el «pathos» del pensamiento español. Y aunque España, en ese siglo XX, fuese neutral en las guerras y acontecimientos de la primera mitad del siglo, ha sabido empatizar con el drama de Europa en ese momento: la angustia espiritual y el desorden de la razón que ha caracteriza la situación cultural europea de esa época. La filosofía española del siglo XX se caracteriza por una