

PAREDES MARTÍN, M^a del Carmen & BONETE PERALES Enrique (eds.): *Filosofía, arte y mística*. XXV y XXVI Encuentros Internacionales (7-9 mayo 2014 y 21-23 octubre 2015). Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. Salamanca: Aquilafuente n° 230. Ed. Universidad de Salamanca, 395 pp.

VÍCTOR MANUEL TIRADO

Catedrático de Filosofía Sistemática III: el Mundo
Facultad de Filosofía
Universidad San Dámaso
Madrid/España
Profesor Asociado
Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca/España
vmtiradosa@upsa.es

Recibida: 12/09/2018
Aceptada: 24/09/2018

Como reza el título de este abigarrado libro, se trata de la edición retocada de las aportaciones de un no pequeño número de participantes en los Encuentros Internacionales de la Sociedad Castellano-leonesa de Filosofía en los años 2014 y 2015. Es una edición cuidada (como suelen serlo las ediciones de esta colección de la Universidad de Salamanca), que se estructura en dos partes. Una primera parte recoge los estudios de los participantes más consagrados (seguramente los conferenciantes principales de los Encuentros); y una segunda parte recoge un total de 20 ponencias, que abordan una gran riqueza de temas referentes a la filosofía, el arte y la mística, abordando cuestiones que van desde los místicos españoles (San Juan de la Cruz, Santa Teresa), pasando por otros místicos como santa Hildegarda, o pensadores de diversas épocas. Por ejemplo, se trata el problema también en relación a algunas cuestiones del pensamiento griego, tal es el caso de un trabajo sobre Sófocles, y de otro que lleva por título: “Distancia y proximidad de Dios en la experiencia griega”. Son objeto de estudio igualmente, Edith Stein, Wittgenstein, Spinoza, Tolstói o Unamuno (a través de la presencia en sus escritos de Miguel de Molinos). Hay otra sección de trabajos que abordan la problemática en perspectiva fenomenológica, ya sea a través de Michel Henry, de Heidegger o bien abordando temas de alguna manera sistemática. Algún trabajo

se ocupa de la cuestión de la música (el que cierra el libro o la tercera contribución de la primera parte, de Antonio Notario de la USAL).

Voy a referirme brevemente a algunos de los trabajos de la primera parte del libro. En primer lugar, la aportación de Juan Arana sobre Borges y las paradojas de Zenón. El autor utiliza la obra de Borges como un ejemplo de la interrelación entre literatura y filosofía. Lo hace sobre el fondo de los problemas en torno al infinito que las paradojas de Zenón plantean y deja translucir un cierto pesimismo sobre la inteligibilidad de la realidad, pesimismo que Borges, en todo caso, habría tratado de soslayar con un idealismo radical de fondo en su obra literaria. Este trabajo pertenece a una inspiración común a alguna otra aportación del libro próxima al ambiente postmoderno de cierta fatiga de la razón.

Entre los trabajos de la primera parte del libro el lector encontrará el de Luciano Espinosa; *“elogio del diletante, o la alegría de las cosas finitas”*, también muy en el espíritu de nuestra época postmoderna, aunque haciendo un esfuerzo evidente por recoger lo más positivo de ella. Hace un elogio del ‘diletante’, como “el que disfruta con criterio y discernimiento de cuanto le rodea (... como) aficionado o amateur, es decir, quien ama sin imponer la voluntad de poder ni la utilidad de lo que hace”. El fundamento de lo acertado de esta actitud estaría en la debilidad de la razón humana, aunque, como decía antes, el autor no se sitúa en el escepticismo; se trataría de que el hombre sólo puede conocer lo superficial y es incapaz de acceder a lo esencial de la realidad. Es la actitud contraria a la del filósofo dogmático que rehúye las pasiones y, en definitiva, la vida. La actitud diletante sería la más apropiada para nuestra época: la postmodernidad, en la que la debilidad de la razón dilata la importancia de la *ficción* y el *simulacro* para sondear la verdad, es decir, del arte. Todo discurso sería provisional. El amateur – afirma el autor– “no necesita imponerse, sólo amar”. La actitud estética es propia del diletante, y, en el fondo, es una actitud que supera a la racionalidad ‘científica’ y a la moralidad. El diletante se mueve entre el artista y el científico (según la caracterización de Weber): actitud mestiza, está, pues, siempre entre dos aguas, dos aguas que el autor ve también en dos concepciones antagónicas del arte: la concepción “metafísica o natural” representada por Steiner y la concepción “artificialista”, representada por O. Wilde: “El amateur está a medio camino de esos dos arquetipos y toma elementos de cada uno”. En última instancia la figura del diletante que propone el autor pretende superar tanto el relativismo postmoderno como el universalismo de la modernidad.

Como había referido al comienzo, el lector encontrará un trabajo de Antonio Notario (de la USAL) sobre la música; en realidad, sobre el sonido, como se verá. Hace una defensa de la validez de todas las músicas, por consiguiente, de la perspectiva postmoderna en relación al valor estético. En realidad, más todavía, pues propone la validez de todos los sonidos, incluso si no son artísticos o estéticos.

Lo que vale del sonido es su particularidad y así su contribución a la identidad particular de una comunidad y un yo: ¡cada cual que escuche lo que quiera!

Juan J. Padial escribe un interesante estudio sobre la estética de Hegel. Comienza presentándola como una estética fundada en una psicología metafísica, que se contrapone a ensayos contemporáneos (como, por ejemplo, el de Gombrich) de desarrollar una estética sobre la base de la psicología del arte, pero una psicología de corte empírico. Esta misma línea argumentativa le sirve para poner en relación a Hegel con Dilthey; pero Dilthey no es capaz de salir de la facticidad histórica del espíritu, y así, de la ‘historia interminable’ de fragmentos, que no escapan al escepticismo. Este trabajo tiene el interés de salirse de la tónica general del ‘fragmentarismo’ postmoderno y de la fatiga de la razón que rehúye la especulación y la metafísica –y que muchas veces es presa, lo reconozca o no, del escepticismo–.

El mérito de Hegel estaría en situar el arte en el meollo de la vida del espíritu, pero del espíritu absoluto, con lo cual el arte –la historia del arte– sería un lugar privilegiado en el que el espíritu se re-conoce a sí mismo en su despliegue libre. Es interesante el énfasis que el autor pone en recalcar la importancia de lo sensible en Hegel, y con ello de la intersubjetividad. Pone de manifiesto el déficit de la estética hegeliana en relación a la novedad que debe introducir la creatividad del artista. Juan J. Padial resalta como uno de los grandes logros de la estética hegeliana haber sentado el estatuto de la pieza clásica inmortal, pues, justamente por ser rendimiento de la vida del espíritu absoluto, la obra de arte clásica alcanza “una positividad y un valor infinito eterno”. Pero este, a mi juicio, es, precisamente, uno de los problemas que rodean al idealismo alemán. Si cierta postmodernidad no ha sabido ver lo infinito que late en la finitud humana, el idealismo alemán no ha acertado tampoco, a mi juicio, a conceptuar en el sentido inverso cómo está lo absoluto en el hombre. Un síntoma de ello es la separación –que recuerda la concepción del alma universal de los filósofos árabes– entre el intelecto y la persona humana individual: “La infinitud del intelecto –escribe el autor citando a J. Choza– no es la finitud de la vida humana. Y por ello el intelecto y la fantasía pueden tener simultáneamente la experiencia colectiva y el espíritu que la anima, que también es mayor que la vida de los individuos”. Esta es la vía peligrosa del holismo, pues, el enigma humano consiste precisamente en su finita apertura al infinito, pero como realidad individual encarnada.

El profesor Ricardo Piñero, en un erudito trabajo, explora la relación entre lo bello y lo sagrado. Hace un amplísimo recorrido por la historia de la dimensión estética del hombre, desde los primeros seres humanos hasta nuestra civilización cristiana. Va mostrando la radical y esencial inserción del arte y la belleza en el misterio de lo sagrado y de Dios mismo, se adentra en el problema de la esencia de la belleza con una valiente actitud, que desafía la actual tendencia de la

estética a minusvalorar la relevancia de la belleza. Así recupera y pone en valor tanto el arte como la estética medieval, la cual habría llevado a cabo una profunda reflexión sobre la belleza como teofanía de Dios mismo. Aquí lo sagrado y lo estético se dan la mano, porque lo sagrado se hace manifiesto en el mundo, en el arte y en la liturgia, por ello el esencial carácter simbólico del arte, conecta con la religión, pues hace presente el misterio. El ejemplo más palpable de la conexión entre lo sagrado y el arte es la liturgia, si bien ésta, particularmente en el cristianismo, desborda la dimensión teofánica del arte.

El libro continúa con el excelente trabajo de Mariano Álvarez sobre el maestro Eckhart. Explora el porqué de la enorme influencia que el místico alemán ha ejercido a lo largo del tiempo y sobre autores tan dispares en sus opciones vitales y en su pensamiento. Ahonda en la tesis de que Eckhart se atrevió a pensar con toda radicalidad el misterio cristiano. De aquí, la fuerza de su lenguaje, que desde la teología, la predicación y la mística, logra hacer presente la fuerza insoslayable del misterio del ser y de Dios.

El profesor Diego Sánchez Meca, con un trabajo que lleva por título: “arte, filosofía y formación humana” reflexiona sobre las relaciones entre el arte, la filosofía, en un sentido global, podría decirse, la cultura y el modo como el hombre se posiciona ante sí mismo y ante el mundo. Para ello hace una interpretación de la modernidad a este respecto, señalando la escisión que el pensamiento moderno produce en la persona humana (ente alma y cuerpo, entra razón y afectos...). Esto rompe la armonía que en el mundo griego existía entre hombre y naturaleza y no puede sino producir un cambio en el arte, que ya no se satisface con la imitación de la naturaleza. Esto es lo que intenta restablecer el clasicismo y es lo que el romanticismo critica, ya que aquel no sabía ver las nuevas posibilidades que la modernidad había abierto también para el hombre y para el arte en particular: “el romanticismo rechaza las formas estáticas de la belleza clasicista y rechaza también la idea ilustrada y hegeliana de una síntesis final definitiva”. El romanticismo se abriría a la pluralidad de posibilidades e interpretaciones, que determina el dinamismo y la fuerza creadora de la vida. Y esta habría sido la base del nuevo camino que emprendió la estética y el arte contemporáneos: rechazo de las formas estáticas y, por lo tanto, fin del predominio de las categorías de belleza y armonía frente a lo amorfo, disarmónico, insignificante... Puesta en valor de lo feo. Disolución de la identidad entre lo verdadero, lo bello y lo bueno. El autor piensa, no obstante, que este movimiento que parte del romanticismo y se prolonga en las vanguardias, ha fracasado, pues el arte de vanguardia ha acabado “integrándose en la dinámica del mercado”, que rehuía como modo de vida burguesa. Y en cuanto a las transgresiones, también acaban integrándose y ya no convulsionan como pretendían.

Hay un trabajo también del profesor portugués João María André de la Universidad de Coimbra sobre Nicolás de Cusa, en el que se indaga la cuestión mística en relación con su pensamiento sobre la base de la metáfora de la luz a partir del análisis de *De quarendo Deum* y *De dato patris luminum*. El estudio recorre cuestiones como la de la vía ascendente y la vía descendente de acceso a Dios; la relación entre la ontología de la identidad y la ontología de la diferencia y de la filosofía de la inmanencia y de la trascendencia y las consecuencias que de ello se derivan para la metafísica.

También sobre Nicolás de Cusa escribe la profesora de la USAL (y editora del libro junto al profesor Enrique Bonete) María del Carmen Paredes, pero ahora en la perspectiva de la relación ente mística y sabiduría. Lo hace siguiendo la estela del pensamiento del cusano sobre la docta ignorancia, contraponiendo al 'sabio' orador con el humilde lego que, sin embargo, en su humildad alcanza una sabiduría que trasciende toda ciencia: la incognoscible sabiduría, que trasciende el discurso lingüístico y el razonamiento, tema recurrente de la mística: la inefabilidad del misterio. La sabiduría es una experiencia gustativa (sabor) de la divinidad accesible al humilde más que al erudito. La sabiduría se funda en una amor previo que la desea, en una "pre-gustación", que habita el corazón del hombre (mujer o varón) bueno. La sabiduría es vida y en ella late el deseo de ser, que habita en todos los entes.

El profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca Francisco-Javier Herrero indaga en un interesante trabajo la cuestión de la mística en la filosofía de Emmanuel Levinas. Comienza señalando la desconfianza de la filosofía moderna (especialmente en Kant, pero también en los hegelianos de izquierda, incluido, claro está, Marx) frente a la mística. Ello sería debido a la oscuridad del término 'experiencia', experiencia de Dios, con el que se suele caracterizar la mística. En todo caso, la filosofía ha mantenido posiciones ambivalentes frente a la mística (el autor se refiere a Cohen, Scheler, Jaspers, Popper...). Y la cosa es que, afirma el autor, las paradojas de la mística, que han alimentado las ambivalentes posiciones de los filósofos frente a ella, también "acucian a la propia filosofía". Justamente el pensamiento de Levinas hace esto plenamente evidente. Pero este pensamiento nace en y de la tradición religiosa judía, que tiene en su seno a su vez dos tradiciones: la mística, de la que el autor hace una interesante presentación, y el judaísmo rabínico, que se esfuerza por una comprensión intelectual de las Escrituras (es interesante la observación del autor de que, en realidad, esta complementariedad de lo mítico y lo intelectual profético es propia de toda religión). Un ejemplo muy interesante de esta 'co-habitación' de la tendencia mística y de la intelectual en el judaísmo –y que será fundamental en el pensamiento de Levinas, como luego mostrará el autor– es el de la *creatio ex nihilo*, que con la Nada mística, dará lugar a la idea judía de la creación como retirada de Dios, que deja sitio al mundo,

y así a la que sería idea propia del judaísmo, de un Dios retirado, ausente, impersonal, totalmente otro, al que la experiencia mística pretendería acceder. A partir de aquí el profesor Herrero hace una meritoria reconstrucción de la unidad del pensamiento de Levinas, que parte del presupuesto de que “el pensamiento filosófico reposa sobre unas experiencias pre-filosóficas”, que serían, justamente, las experiencias de lo santo, introducidas en nuestra cultura por la *Torah* y el *Talmud*. Aquí está la base de la primacía de la ética sobre la filosofía del ser, y de la prioridad de lo santo sobre todo lo demás. Por ello ninguna filosofía puede ser verdaderamente atea. En esta línea habría que comprender toda la evolución del pensamiento levinasiano: la subjetividad como estructura profética, como “sustitución del otro por uno”, la primacía de la responsabilidad, el Misterio de un Dios no subjetivo, a que se accede por nuestra religación an-árquica a Él y nuestra entrega confiada en la oración, porque Él siempre está retirado, más allá del origen...

En definitiva, el libro del que tratamos: *Filosofía, arte y mística*, presenta al público un rico entramado de aportaciones sobre las relaciones entre arte, filosofía y mística en una interesante tensión dentro de esta época posmoderna en la que vivimos.