



Pensamiento y Cultura

ISSN: 0123-0999

pensamiento.cultura@unisabana.edu.co

Universidad de La Sabana

Colombia

Díez, Ricardo Óscar

Volver al "suelo de creencias"

Pensamiento y Cultura, vol. 13, núm. 2, diciembre, 2010, pp. 141-155

Universidad de La Sabana

Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70116975003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Volver al “suelo de creencias”

Ricardo Óscar Díez*

Resumen: La expresión “el giro teológico de la fenomenología” acuñada por Dominique Janicaud en 1991 es verdadera en la medida que por ella se entienda el cambio obrado en el discurso de los últimos fenomenólogos franceses que han recurrido a conceptos de la teología. Sin embargo, la expresión deja en pie la pregunta: ¿a qué responde ese cambio de escritura? Una posible respuesta sería que sosteniendo esa modificación discursiva se encuentra una conversión radical. Podría pensarse que en la inmediatez de la escritura habita una raíz más profunda que exige el uso de términos teológicos. Exigencia de un giro que debería fundarse en un vacío, en un silencio previo a la palabra, en algo que afecta la vida del hombre, y, en consecuencia, su filosofía. La tarea sería encontrar, en lo dicho por los pensadores acusados, aquello que justifica el uso de términos teológicos. A fin de dar forma a estas cuestiones seguiré a dos de ellos: Jean Louis Chrétien y Michel Henry. El primero, para mostrar el uso que hace de los términos teológicos, el segundo, para tocar la Vida que exige una manifestación diferente a la del mundo.

Palabras clave: Fenomenología, giro, creencia, inmortalidad, vida.

Abstract: The expression “the theological turn of phenomenology” coined by Dominique Janicaud in 1991 is true insofar as it refers to the change in the discourse of the more recent French phenomenologists who have resorted to theological concepts. However, it begs the question: What is the reason for this change in discourse? A possible answer could be that radical conversion can be found in that change. One could assume a more profound root that demands the use of theological terms inhabits the immediacy of writing. It is the need for a turn or twist that should be grounded in emptiness, in a silence prior to the word, in something that touches man's life, and, consequently, his philosophy. The task is to find something in the words of these thinkers that justifies the use of theological terms. To clarify these questions, the author discusses two of them: Jean Louis Chrétien and Michel Henry; the first, to show his use of theological terms and the second, to touch on Life that demands a different manifestation from that of the world.

Key words: Phenomenology, turn, belief, immortality, life

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina. (diezfischer2007@gmail.com).

Recibido: 2010 - 10 - 01
Aprobado: 2010 - 11 - 16

Résumé: L'expression «tournant théologique de la phénoménologie» employée pour la première fois par Dominique Janicaud en 1991 est vraie dans la mesure où l'on comprend le changement survenu dans le discours des dernières phénoménologies françaises qui ont eu recours aux concepts de la théologie. Cependant, l'expression ne répond pas à la question : à quoi est dû ce changement d'écriture ? Une possible réponse pourrait être que soutenant cette modification discursive, on trouve alors une conversion radicale. On pourrait penser que dans l'immédiateté de l'écriture réside une racine plus profonde qui exige l'utilisation de termes théologiques. Exigence d'un tournant qui devrait se fonder dans un vide, dans un silence préalable au mot, dans quelque chose qui affecte la vie de l'homme et par conséquent, sa philosophie. Il s'agirait alors de trouver dans ce qu'ont dit les penseurs mentionnés ce qui justifierait l'utilisation de termes théologiques. Dans le but de mettre en forme ces questions, je suivrai deux d'entre eux : Jean Louis Chrétien et Michel Henry. Le premier, afin de montrer son utilisation des termes théologiques et, le second, pour toucher la Vie qu'exige une manifestation différente à celle du monde.

Mots-clés: Phénoménologie, tournant, croyance, immortalité, vie.

Introducción

La expresión "el giro teológico de la fenomenología" acuñada por Dominique Janicaud en 1991 es verdadera en la medida que por ella se entienda el cambio obrado en el discurso de los últimos fenomenólogos franceses que han recurrido a conceptos de la teología. Tal giro puede constatar en muchos de sus textos. Sin embargo, lo expresado deja en pie la pregunta ¿a qué responde ese cambio en la escritura? Una posible respuesta sería que esa modificación depende de una conversión más radical que la provoca. Dicho de otro modo, podría pensarse que en la inmediatez de la escritura habita una raíz más profunda que exige el uso de términos teológicos. Exigencia que permitiría, mediante esos conceptos, una exposición más adecuada de la experiencia vivida. El mismo Heidegger hace uso de un lenguaje que proviene de la teología, sin embargo nadie lo ha acusado de girar hacia ella.¹ La acusación afecta a algunos representantes de la fenomenología francesa en los que, a juicio de D. Janicaud, debemos encontrar sólo un cambio discursivo pero donde es posible que haya algo más allá de la palabra, una necesidad anterior exigida por una conversión de vida y pensamiento que haga necesaria la modificación del discurso. Si existe una transformación más profunda al cambio de lenguaje, la expresión "giro teológico"² debería fundarse en otro lado, en algo previo a lo expresado en el discurso, en un silencio anterior a la palabra, en

una conversión que afecta la vida del hombre, y, en consecuencia, su filosofía. La tarea sería encontrar, en lo dicho por los pensadores acusados, aquello que justifica el uso de términos teológicos.

A fin de dar forma a estas cuestiones seguiré a dos de los imputados: Jean Louis Chrétien y Michel Henry. El primero, para mostrar el uso que hace de los términos teológicos, el segundo, para tocar la Vida que exige una manifestación diferente a la del mundo.

J.-L. Chrétien

Este trabajo se limitará al artículo titulado "Poder morir y deber morir según la teología cristiana" que se encuentra en su libro *La mirada del amor*. Como su título indica, se recurre explícitamente al lenguaje teológico³.

El texto comienza aludiendo a la inmortalidad personal como aquello que hace sospechar un desconocimiento, es decir, un ocultamiento del hecho de tener que morir y una ceguera que se apoya en la creencia donde parece reflejarse una incredulidad pueril en la propia muerte.

Desde el inicio, el autor muestra la relación que existe entre creer y morir puesto que toda creencia modifica la palabra y los actos. La persona obra según el sistema credencial que la sostiene. Que el hombre muere es obvio, pero surge la pregunta: ¿alcanza con esa obviedad para dar la cuestión por terminada? Esta problemática, como todas las experiencias que se padecen, exige ser pensada con mayor radicalidad, y postergar las ansias de resolución.

1 Heidegger se ha interesado por cuestiones teológicas desde el comienzo mismo de sus estudios y ha estado durante un largo tiempo transformando las ideas y el lenguaje de la tradición religiosa occidental. John D. Caputo, "Meister Eckhart y el último Heidegger: el elemento místico en el pensamiento de Heidegger", en *Heidegger y la mística*, traducción de S. Sánchez, Córdoba, Paideia, 1995, p. 157. Título original del texto: "Meister Eckhart and the Later Heidegger: The mystical element in the Heidegger's Thought", publicado en *Journal of the History of Philosophy*, (1975), XIII, n° 1.

2 Entendiendo que la teología es un discurso sobre Dios que puede, en ciertos casos, expresar y ocultar creencias, pensamientos y Vida que se dona en quien escribe.

3 Seguiré la versión española del texto: J.-L. Chrétien, *La mirada del amor*, traducción de P. Jimeno Barrera del original francés *Le regard de l'amour*, Salamanca, Sígueme, 2005.

Si la clásica expresión de que “el hombre es un ser para la muerte” puede sugerir algo diferente, entonces el término inmortalidad exige ser pensado en todo su potencial significativo. Por ella puede entenderse:

- 1º) la imposibilidad absoluta de morir;
- 2º) el paso de una vida mortal a otra inmortal.

En el primer significado la mortalidad se opone absolutamente a inmortalidad. En el segundo no son contrarios porque un mismo vivir los unifica. El hombre que cumple el pasaje es ambas cosas a la vez y el debate descansaría en la inmortalidad de lo que muere, donde lo inmortal sería una condición de lo mortal y adquiriría sentido desde la mortalidad. Por tales implicaciones el autor puede afirmar: “La comprensión de la mortalidad y la comprensión de la inmortalidad no pueden tratarse por separado”⁴.

Para abordar estas cuestiones Chrétien recurre a la teología cristiana y a la escolástica. Ambas han llevado a cabo sucesivas meditaciones entre estos términos. San Agustín es rescatado en las múltiples significaciones de ambos conceptos, a saber:

- 1º) Si morir es a lo que uno fue; ser inmortal sería ser inmutable.
- 2º) Si morir es perder nuestra vida más propia y, para el alma, perder su unión con la justicia y la verdad; ser inmortal sería no separarse nunca de Dios.
- 3º) Si morir es abandonar el propio cuerpo; ser inmortal sería estar unido a él por un nexo que nada puede romper.
- 4º) Si morir es volver a la nada; ser inmortal sería la ausencia absoluta de un poder que pudiera conducir al no ser.

En estos cuatro puntos quedan implicados: la mutación, la obra, el cuerpo y la nada. Aspectos humanos afectados por la condición de mortal a los que debe responder un pensa-

miento que, de algún modo, intenta pensar la inmortalidad.

El despliegue del texto desarrolla la herencia agustiniana bajo los títulos: 1. Inmortalidad e inmutabilidad; 2. Inmortalidad e impecabilidad; 3. La inmortalidad perdida; 4. La inmortalidad recobrada.

El escrito no tiene conclusión y se dedica principalmente a interpretar los contenidos de San Agustín y otros autores medievales que para Dominique Janicaud hablan en lenguaje teológico, aunque habitan un tiempo en que ambas disciplinas no se distinguían. Filosofía y teología constituyeron un mismo pensamiento desde la antigüedad griega hasta el siglo XIII. La distinción de ambas ciencias se da conforme a la autonomía que domina al pensar moderno.

El uso de términos filosóficos y teológicos en un único discurso supone, en los pensadores anteriores al siglo XIII, un interés mayor en la subjetividad de la vida, que en la objetividad de las ciencias. Por ser esa la principal ocupación del pensamiento, el saber constituía más una respuesta al vivir humano que un intento por ordenar, mediante ideas, los objetos que aparecen en el horizonte del mundo.

Para clarificar las diferencias entre estos modos del pensar y sus expresiones recurriremos más adelante a Michel Henry y su modo de comprender la “manifestación de la Vida”.

1º) Inmortalidad e inmutabilidad

El desarrollo de la mutación se inicia con la frase de Aristóteles: “Todo cambio es por naturaleza un salir fuera de sí”⁵. El autor la completa diciendo: “Porque dondequiera que hay cambio, escribe San Agustín, ‘ha habido muerte. Muerte es dejar de ser lo que se era’”⁶. En

5 Aristóteles, *Física* IV, 13, 222 B 16, introducción, traducción y notas de G. R. De Echandía, Madrid, Gredos, 1995, pp. 284-285. Citado por Chrétien, *La mirada...*, ob. cit., p. 144.

6 San Agustín, *Homilías sobre el evangelio de san Juan* 23, 9, en *Obras de San Agustín* XIII, edición preparada por T. Calvo Madrid, con la colaboración de N. Blázquez y M. Martínez Manzanedo, Madrid, 1955, p. 607. Cfr. también, *De Trinitate* II, 9, 15 (versión castellana: *De la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín* V, ob. cit., pp. 192-194). Citado por Chrétien, *La mirada...*, ob. cit., p. 144.

4 Ibidem, p.143

tales afirmaciones se unen mutación y muerte porque todo ser mutante muere para renacer y renace para morir. En tal unidad se abre el espacio donde es necesario pensar la inmortalidad como inmutabilidad.

El autor recurre a algunos teólogos que, siguiendo las escrituras, ven en la caída de Adán la condena del tener que morir. Citando un texto de L. Thomassin afirma: "Por el pecado, el hombre ha salido de la permanencia de la eternidad y se desliza por la corriente del tiempo"⁷. El lapsus temporal donde se inscribe la vida humana se siente como una caída, un deslizarse que se vivencia desde el nacimiento hasta la muerte. Para mostrarlo transcribe este extraño texto de San Gregorio Magno:

[...] el hombre, llevado de una edad a otra, desfallece una y otra vez siempre que cree avanzar en la carrera de su propia vida [...]. Para nosotros, vivir es alejarse de la vida cada día. No, el primer hombre no pudo conocer el paso del tiempo antes de pecar: el tiempo pasaba, él permanecía. Pero después de pecar, se situó en el terreno resbaladizo, por así decirlo, de la temporalidad (*in lubrico temporalitatis*). [...] Al abandonar a aquél que siempre permanece, el alma pierde la morada que habría podido tener⁸.

La temporalidad, a partir del pecado, se habita como un constante resbalar que se siente o como un castigo que lleva necesariamente a padecer y a morir, o como lugar de purificación y de rectificación del acto originario que conduce a un nuevo comienzo, a un estar otra vez en camino hacia el don de una inmortalidad diferente y definitiva.

Ciertamente en esta recurrencia a textos teológicos Chrétien parece abandonar el ámbito de la fenomenología o quizás, teniendo en cuenta lo que los pensadores medievales entendieron por mortalidad e inmortalidad, ampliar su espacio. Sin embargo, recurrir a conceptos de la teología se hace necesario cuando el pen-

samiento intenta extender el horizonte en el cual el hombre es solo un ser-para-la-muerte. De esta frase dice el autor en la nota 5: "Cuando Heidegger define el existencial del ser-para-la-muerte como un poder morir, retoma, dándole un sentido filosófico nuevo, el proyecto agustiniano de pensar la muerte a partir del *posse*"⁹.

De donde si es posible retomar ese contenido agustiniano a partir del *posse*, también se puede, con mayor fidelidad al texto originario, indagar por qué San Agustín dice lo que dice. Sus escritos manifiestan y ocultan la vida del pensador medieval que se despliega centrada en una fe que la sostiene. Esa creencia alimenta su pensamiento y se encuentra en sus escritos con mayor rigor de operatividad que el trabajo hermenéutico que puede hacerse a uno de sus términos. En esta perspectiva Heidegger no alcanza a comprender la vivencia que funda el pensar agustiniano. Tal afirmación puede constatar, por ejemplo, en el análisis estructural que hace del Libro X de *Confesiones*¹⁰. John D. Caputo muestra también esta limitación heideggeriana respecto de su modo de comprender la mística, donde inmolta la comprensión del sentido original a la cuestión que lo ocupa, la del ser¹¹.

La inmortalidad como inmutabilidad y la mortalidad como mutabilidad son para Chrétien posibilidades del amor. Cuando amamos participamos de lo que amamos, se puede amar lo que cesa o lo que no cesa y el amor se juega en lo que ama. Amando lo que termina se limita el deseo a las apetencias personales. Amar lo que no acaba hace que el amor sea más fuerte que la muerte. Pero sólo con textos teológicos el autor puede afirmar que nos inmortaliza el amor de lo inmortal y nos mata amar lo que tiene fin. La inmortalidad es ser con Dios y ese apego supone el olvido de sí. Ella libera de la mutación que sólo es posible por un don, una donación que se da en el abandono a lo divino. Tal es el éxtasis amoroso que supone la apertura a los "éxtasis" del tiempo.

7 L. Thomassin, *Dogmata theologica* I, Paris, Vivés, 1864, p. 490. Citado por Chrétien, *La mirada...*, ob. cit, p. 146.

8 San Gregorio, *Morales. Sobre el Libro de Job*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993, citado por Chrétien, *La mirada...*, ob. cit, p. 147

9 Ibidem, p. 144

10 Cfr. M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, traducción de J. Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

11 Cfr. Caputo, *Heidegger y la mística...*, ob. cit.

Cambiar es morir a lo que se era y, en esa muerte, *una cosa es recibir alguna novedad y otra recibir el propio ser siempre nuevo*. La mutación puede afectar a la parte o al todo del ente. La novedad afecta a lo que objetivamente va del no ser al ser o del ser al no ser. Ganancia y pérdida son los nombres de esas afecciones cuando afectan algo. Se gana la adquisición de lo que no se poseía, se pierde lo que se tenía en propiedad. Bien y mal son las denominaciones que adquieren esos movimientos cuando el origen de lo actuado radica en la voluntad. Nacimiento y muerte son las mutaciones que responden a la totalidad entitativa. De otro modo, recibir el ser siempre nuevo afecta al viviente en el que se renueva constantemente la vida. Incluso los que no pueden envejecer no cesan de nacer. Recepción de una fuente que no deja de dar pues no agota nunca su manantial. Existencia que brota inagotable y que mantiene viviendo a quien vive. *Considerar mortal la inmortalidad es considerarla siempre naciente y siempre brotando*. Dar el ser para siempre no significa otra cosa que darlo siempre de nuevo. La inmortalidad solo puede ser poseída allí donde es dada. *Ser mortal, para lo inmortal, es vivir una vida gratuita y dada por gracia*. La alteridad es el origen de la vida y... “saberme mortal es saber que no existe nada que yo no haya recibido y que, por mí mismo, me hundiría en la nada”¹².

2º) Inmortalidad e impecabilidad

El segundo desarrollo de Chrétien conduce a la inmortalidad como impecabilidad. La existencia impone tener que obrar y en la acción decidimos vivir o morir. El pecado es lo que impide la vida, por él nos damos muerte a nosotros mismos antes de ser cadáver.

Morir es lo que podemos causarnos, y lo hacemos cuando obramos la injusticia, el mal, el no ser, es decir, todo aquello que puede llevar a una muerte inmortal. Cuando el alma se separa del cuerpo, éste muere, pero cuando se separa de Dios, ella misma muere. Anselmo de Canterbury dice en uno de sus libros: *Quomodo peccans sit*

*servus peccati; et quod maius miraculum sit cum Deus reddit rectitudinem illam deserenti, quam cum reddit mortuo vitam*¹³. San Bernardo añade: “¿Cómo puede morir aquél que con todo su amor escapa de sí mismo para ir hacia Dios, hacia la vida, hacia el ser, aquél que pasa más tiempo allá donde ama que allá donde mora?”¹⁴ El Maestro Eckhart confirma: “El pecado en sí mismo es la muerte en sentido propio, como caída o alejamiento de Dios, de la vida y del ser. En cambio, no caer, no alejarse, no pecar, es vivir, en la vida”¹⁵.

La dicha de existir es la de ser para el ser, por el ser y en el ser. El Ser de Dios y para Dios, es anonadarse en Él, a diferencia del pecado que, para Eckhart, es el *impulso de retirada del ser hacia la nada*¹⁶. El acto de pecar conduce a la muerte pero el amor es indestructible, no muere cuando es la respuesta de la criatura al Creador. No o sí a la vida son las únicas respuestas que dependen de la decisión personal. Ellas nos constituyen en lo que somos cuando continúan el ser a su plenitud o lo conducen a la nada, a la muerte, al no ser.

La inmortalidad es la libertad perfecta. Ella depende del anonadamiento frente a la Vida, de la voluntad que hace uso de su poder para ser libre, para no pecar. El vivir temporal puede ser dado o arrebatado pero la pecabilidad o mortalidad del alma nace de la obra. Si el hombre quiere obrar desde sí mismo solo puede oponerse al vivir y causarse la muerte. Filón de Alejandría amplía: “Doble es la muerte. Existe la muerte del hombre y la del alma. La primera supone la separación de alma y de cuerpo, la del alma supone la pérdida de la virtud y la adquisición de la maldad”¹⁷.

12 Cfr. Ibidem, p. 152. En este texto Chrétien parece tener presente la frase de San Pablo: “Nada hay que no hayas recibido”. 1 Cor 4, 7.

13 San Anselmo, “De libertate arbitrii”, en *Obras completas de San Anselmo*, introducción general, versión castellana y notas teológicas sacadas de los comentarios del P. Olivares, OSB, por J. Alameda, OSB, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, pp. 205-256.

14 El *Cantar de los cantares*, sermón 81, 4, en San Bernardo, *Obras Completas de San Bernardo IV*, p. 162. Citado por Chrétien, *La mirada...*, ob. cit., p. 154.

15 Maestro Eckhart, *Die lateinischen Werke IV*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994, pp. 162-163. Citado por Chrétien, *La mirada...*, ob. cit., p. 154.

16 Ibidem, p. 154.

17 Filón de Alejandría, *Legum allegoria I*, 33, 105. Citado por Chrétien, *La mirada...*, ob. cit., p. 156.

El paso del ser al no ser en la totalidad del ente constituye la muerte que acontece en el hombre a partir de la caída. Permanece la nostalgia de una inmortalidad perdida en el temor que se tiene al tener que morir como condición del resbaladizo tiempo. Pero a esta forma extrínseca a la vida se añade una nueva muerte, aquella que depende de las propias acciones. El obrar intrínseco puede o separarse de la vida y conducir hacia la nada o anonadarse a ella y esperar el don de una nueva forma de inmortalidad prometida como definitiva. La muerte del pecado supone la separación del alma y Dios. El alma mala muere y la vida hay que buscarla en el ejercicio de la libertad, en el conocimiento de la verdad y la consecuencia de la justicia. Sólo así, dice san Agustín, el alma puede hallar la felicidad que desea y vivir eternamente: "salir de ti es morir, volver a ti es revivir, habitar en ti es vivir"¹⁸.

Hay entonces dos tipos de inmortalidad: una, la que tuvo el primer hombre que se expresa como *posse non peccare* que incluía el *posse peccare* como posibilidad finalmente concretada y que condujo a tener que morir. De donde se deduce en estos textos, teológicos y filosóficos, que la muerte está ligada a la libertad, aunque hoy aparezca en la vida humana como necesidad. La otra inmortalidad excluye toda posibilidad de pecado y se expresa como *non posse peccare*. De esa libertad plena participan los que por sus obras han llegado a ser por siempre inmortales entre los hombres y los ángeles. Criaturas que gozan de la misma libertad de Dios al no poder en absoluto pecar. De otro modo, quienes han obrado en dirección a la nada *non posse non peccare*, permaneciendo en una inmortalidad diferente, porque no es dada por la contemplación de Dios sino por la ausencia de forma del lugar en el que habitan. San Agustín en el Libro XII de *Confesiones* usa para indicar esos espacios la segunda frase del Génesis: *Y Dios hizo el cielo y la tierra*. Con ella alude al *Cielo de los cielos* habitado por los elegidos y a la *tierra informe y vacía* donde viven los condenados a una muerte inmortal¹⁹.

18 San Agustín, *Soliloquios* I, 1, 3. Citado por Chrétien, *La mirada...*, ob. cit. p. 154.

19 Cfr. San Agustín, *Confesiones*, L, XII, en *Obras completas de San Agustín*, edición preparada por T. Calvo Madrid, con la colaboración de N. Blázquez y M. Martínez Manzanedo, 41 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

3º) La inmortalidad perdida

La inmortalidad cristiana es la del hombre como unidad substancial, en cuerpo y alma. Morir es un mal obrado por la libertad de quien se da a sí mismo la muerte, de quien se ha entregado al poder de otro, a la esclavitud del tentador. El esclavo ha cedido a las fuerzas opuestas en el acontecimiento de la tentación.

Para Agustín los términos mortal e inmortal no son incompatibles. Adán era mortal e inmortal porque podía y no podía morir, lo cual se le daba por la cercanía con el árbol de la vida. Mortal significa que podemos darnos muerte y esa posibilidad se ha convertido, por el pecado originario, en una necesidad, en un tener que morir que pertenece a nuestro ser temporal²⁰.

La caída introdujo la muerte pero no la mortalidad que pertenece esencialmente al ser del hombre. Poder morir es constitutivo del ser humano y la muerte un mal, un castigo acontecido por elección. Poder ser inmortal pertenece al orden de la gracia, es un don que involucra a toda criatura racional.

Toda alma que se salva así salva su cuerpo

Toda alma que se pierde arrastra a su gemelo²¹.

Existen para San Agustín dos inmortalidades: poder no morir y no poder morir, y dos libertades: poder no pecar y no poder pecar.

De la libertad de Adán depende poder pecar o poder no pecar, poder hacer el mal o poder hacer el bien. Dos poderes que son uno de Dios y el otro, es impropriamente poder, porque es separarse de Él. Es poder dejarme sin poder, abdicar a mi propia libertad, no hacer uso de ella para dejarme someter a otro, para caer en la esclavitud que el tentador tiene sobre el hombre a causa del pecado. El poder morir en Adán dependía del poder pecar que podía actuar su

20 San Agustín, *De Genesis ad Litteram*, VI, 25, 36, en *Obras completas de San Agustín*, ob. cit.

21 Ch. Péguy, *Éve*, Paris, Gallimard, 1913, p. 151. Citado por Chrétien, *La mirada...*, ob. cit., p. 161.

voluntad. La muerte depende del hombre que es libre de perder la libertad. La libertad es histórica, puesta a prueba, y quien obra puede elegir entre la confirmación de su ser o deslizarse hacia la nada. Puede decir sí o no, a sí mismo y a Dios porque ambos escuchan la misma respuesta. El Otro al que le puedo decir sí o no, está ahí, antes de toda elección, en mi propio ser. Alteridad que no es propiamente un otro sino un yo más yo que mi propio yo y, por tanto, anterior a mí. El que ha dado el ser exige la gratitud del sí y éste nunca es contemporáneo con la gracia. El amor siempre tiene un pasado, solo el odio puede ser algo nuevo.

La historicidad de la libertad finita es cuestión de vida o muerte. La relación entre finitud y mortalidad es para Agustín algo esencial. Toda prueba es prueba de muerte, toda puesta a prueba de la libertad que decide a propósito de sí mismo se da en la posibilidad de morir. La libertad finita solo es pensable en el horizonte de la mortalidad que supone el cuerpo.

La muerte de Adán pasa de posible a necesaria y cambia de estatuto para siempre. La libertad ha introducido en la muerte un núcleo de necesidad del que ya no puede desprenderse. Pero la muerte aunque necesaria se da siempre en la dimensión de lo posible. Sin dejar de ser un mal puede ser la sede de un bien, puede también sacrificarse y dar la vida por otro. Agustín dice:

El castigo del pecado se ha trocado en instrumento de justicia [...]. Lo que entonces debía temerse para no pecar, ahora debe aceptarse por miedo a pecar [...]. Entonces se adquirió la muerte pecando y ahora se perfecciona la justicia muriendo (en el martirio) [...]. Dios concedió esta gracia a la fe: que la muerte, que es contraria a la vida, haya pasado a ser el puente que lleva a la vida²².

No podemos decidir estar o no condenados a morir, pero podemos decidir respecto de nuestra futura mortalidad o inmortalidad y si nuestra muerte será darle muerte a la muerte. La

vida mortal no es solo tener que morir un día, es también un vivir que constantemente muere. El hombre es mortal porque necesariamente debe morir pero en ese resbalar hacia la muerte se nos da decidir lo que seremos inmortalmente.

4º) La inmortalidad recobrada

La caída modifica el estatuto de mortalidad e inmortalidad. En Adán la muerte era una posibilidad de su libertad, hoy están disociadas y adviene como necesaria. No podemos no morir en la separación cuerpo y alma pero, al mismo tiempo, podemos no darnos la muerte cuando la obra se cumple en el anonadamiento del poder humano para dejarse obra en el bien que se realiza en él. No podemos darnos ni quitarnos la vida, ni vivir siempre en este mundo ni dejar de vivir.

Para el hombre muerte e inmortalidad son posibles. Una del alma en pecado, otra como camino del vivir que atraviesa el morir. Según la teología cristiana el anclaje de la vida inmortal está en la creencia en que Cristo resucitó venciendo a la muerte. Desde esa experiencia credencial el hombre camina en la tierra y mora en el cielo porque donde tiene el corazón está su tesoro. La inmortalidad es solo de lo mortal y la vida debe morir a lo que es distinto de ella.

La vida inmortal para el cristiano se da por y en la muerte. Ella es el parto que inaugura la inmortalidad. Morir doloroso que es constante renuncia y hace del vivir un aprendizaje de humildad. Aprender el despojamiento que se mantiene a la espera de la inmortalidad o, utilizando la famosa obra de Samuel Beckett, *Esperando a Godot*.

La conversión es el movimiento por el que pasamos de una vida que oculta la muerte a una muerte que oculta la vida.

El sentido cristiano de la inmortalidad y la muerte no puede entenderse con independencia de la muerte y resurrección de Jesucristo. La victoria de Cristo sobre la muerte es una victoria sobre el pecado... Por Cristo se ha abierto la posibilidad de una inmortalidad que no sea

22 San Agustín, *De civitate Dei*, XIII, 4, en *Obras completas de San Agustín*, ob. cit.

mortalidad perpetua, una inmortalidad plena y bienaventurada en la visión de Dios²³.

Esta afirmación solo puede realizarse a partir de una creencia, una confianza en Jesucristo como Dios y como hombre²⁴.

Ahora bien, para dar parlamento a lo que creen, J.-L. Chrétien, Michel Henry y otros, deben recurrir al lenguaje teológico en tanto es el único que les permite expresar sus creencias. La recurrencia a ese discurso responde a la necesidad de tener que decir algo que excede al pensamiento y que, sin embargo, poseen porque la fe es también una forma de conocimiento.

Recurriendo a otro pensador medieval, Ricardo de San Víctor, hay tres formas de conocimiento, a saber:

*Rerum itaque notitiam, ni fallor, modo tripliciter apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia rationando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemos*²⁵.

Estos modos de aprehender han sido limitados, en el pensamiento moderno, al racional que ha opacado, de diferente manera, a los otros dos. Hoy estamos casi ciegos respecto del conocimiento que da la fe. Por esa ceguera nos parece que recurrimos a lenguajes prestados cuando hacemos uso de la palabra revelada en tanto que son conceptos que permiten acceder a expresiones que manifiestan mejor lo que se cree. De esta manera, se malinterpreta cuando se acusa a los autores de hacer ciencia teológica. No se trata de cambiar un discurso o una disciplina racional por otra sino de tener que inventar un decir que surja de las afecciones que se padecen en la vida. Vivencias que nos afectan y exigen continuar, sin oposición de nuestra parte, la escucha con que debemos atender a la Palabra de la Vida. Tal es la urgencia de esta

existencia que todo lo que no proviene de ella, diría Michel Henry, es muerte.

En la inmortalidad desplegada por el texto de Chrétien se distinguen los significados agustinianos, a saber: la inmutabilidad, la impecabilidad, el cuerpo incorruptible y la imposibilidad de la disolución en la nada. Estos aspectos responden a la Vida que permanece en unión con Dios y renovada en su carne es mantenida eternamente. Esa unidad constituye la participación contemplativa del hombre en la divinidad como se expresa en muchos autores medievales y que tal vez el pensamiento contemporáneo deba rescatar para decir algo de lo que cree. Una creencia que aporta a la razón una visión diferente porque manifiesta una comprensión distinta a la del mundo. La fe es una evidencia que no se ve con los ojos del cuerpo pero se experimenta, se prueba en la Vida como un nuevo comienzo cuando la recibe como don. Donación imposible para todo poder humano que debe limitarse a pedir la inteligencia de lo que cree porque la confirmación en la fe excede al hombre.

Como puede verse en el texto de Chrétien encontramos:

1º) Una estrecha relación entre creer y pensar que no se separan en la objetividad que puede distinguirlos sino que se unen en la inmanencia de la Vida.

2º) La recurrencia a autores medievales donde la filosofía y la teología no son disciplinas distintas. Pensadores a los que les importa pensar y curar la vivencia humana en procura de su salvación. Pensamientos de una época que se caracteriza por escuchar la Palabra de Dios que los antecede. El Texto Sagrado es para el creyente la Verdad que guía el entender del judío, del musulmán y del cristiano y que, a pesar de sus diferencias, ejercen el mismo modo especulativo, la reflexión que se inicia en la escucha de lo revelado. Chrétien y el cristianismo medieval pueden hacer tales afirmaciones porque confían en un Dios que se hizo hombre, que ha muerto y resucitado. Sin ese paso la fe

23 Chrétien, *La mirada...*, ob. cit., p. 171.

24 Para ver esta creencia explicitada en Michel Henry basta constatar sus últimos escritos, principalmente *Palabras de Cristo*, traducción de J. Teira y R. Ranz, Salamanca, Sígueme, 2004.

25 San Víctor, R. de, *De Trinitate*, I (891A). Citado por R. Panikkar en *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, 2008.

cristiana sería vana y el discurso de estos fenómenos incomprensible.

3º) La unificación en una misma expresión de términos teológicos y filosóficos busca exponer un pensamiento abierto a la Vida. Ella es invisible al mundo y se prueba, se experimenta en las afecciones que afectan al viviente.

Para clarificar algo de estos tres puntos utilizaremos un texto de José Ortega y Gasset titulado *Ideas y creencias* para el primero y el libro de Michel Henry, *C'est moi la vérité*, para los otros dos.

Relación entre creer y pensar

José Ortega y Gasset ha sido uno de los herederos de la fenomenología que se ha ocupado de la vinculación entre creencias y pensamiento.

En la obra citada comienza afirmando que cuando se quiere conocer a un hombre se procura averiguar cuáles son sus ideas pero, ante la falta de claridad del término, debe distinguir dos tipos.

Las primeras son los pensamientos, aquellas ocurrencias que cada uno tiene o que se le ocurren a otros y cada cual repite y adopta. No importa aquí si las ideas son vulgares o científicas sino el ser suscitadas por nuestra mente. Ellas son producidas, sostenidas, discutidas, propagadas, combatidas por nosotros. No podemos vivir sin ellas, son nuestras y suponen una vida vivida.

Las segundas nacen de la vivencia que el hombre tiene del mundo y de sí mismo. Las ideas que fueron pensadas por otros y heredadas como continente cultural de nuestras vidas son las creencias. No las tenemos como contenidos particulares sino que en ellas, dice Ortega, *vivimos, nos movemos y somos*²⁶. Nada hacemos con las creencias, simplemente estamos en ellas porque nos tienen y sostienen en

nuestro ser. Operan en el trasfondo íntimo antes que nos pongamos a pensar. Nuestros pensamientos ocupan respecto de lo que creemos un lugar secundario.

Lo propio de las creencias es que *contamos con ellas* y ese contar se da de un modo constante y sin pausa. A diferencia de la vida intelectual que permite separar el pensamiento de lo vivido, la creencia no admite ninguna separación porque sostiene nuestra existencia. Constituye el terreno donde lo vital acontece. Las ideas requieren siempre un aparato crítico, en contraposición, las creencias no se cuestionan porque:

[...] el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias. Estas son pues, la tierra firme sobre que nos afanamos²⁷.

Lo que se cree es anterior y más raigal que lo que se piensa y esa anticipación funda el modo en que obra el pensamiento. El pensar puede ser objetivo o crítico respecto del vivir, la creencia no admite separación con la Vida y acontecen sin cuestionamiento. Se puede criticar lo que otro cree porque se lo objetiva pero no al propio creer. Sólo puede ponerse a prueba para ver de qué modo responde a la realidad que se enmascara tras las creencias.

Un antecedente histórico de esta relación ha sido San Agustín al hablar de los tres significados que el lenguaje anuncia al decir: a) "creo algo": esta afirmación abre el lenguaje de la opinión o *doxa* que los griegos buscaron cambiar por conocimiento; b) "le creo a alguien": frase que introduce la confianza. Sin confiar en los maestros sería imposible la enseñanza y sin confiar en los padres, la vida; c) "le creo a Dios": creencia que llamamos fe y puede originarse en las Sagradas Escrituras, en modelos que la encarnan y en la intimidad humana donde se escucha lo que habla en lo secreto.

Tras esta división se muestra la significación múltiple de la palabra creencia que puede referir a la opinión, a la confianza y a la fe.

26 J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 10.

27 Ibídem, p. 17.

Estos tres significados enuncian el entramado credencial de cada hombre, un sistema creyente que ordena, de algún modo, el vivir. Contamos con ese ordenamiento para que la existencia no sea un insoportable y continuo preguntar cosas elementales. Lo que se cree, en la parte y en el todo, afecta la vida constituyendo una tierra firme, un suelo que sirve de apoyo al hombre, a su obra y a su pensamiento. Cuando el terruño se mueve acontece la incertidumbre, la duda que no es más que la lucha de creencias, unas que buscan adquirir vigencia, otras que quedan latentes a las espaldas.

Con este breve panorama digamos algo de los otros aspectos encontrados en Chrétien y que parecen unificar a los acusados del "giro teológico de la fenomenología".

Michel Henry:

Desde sus primeras obras M. Henry cita a autores medievales. En *La esencia de la manifestación* expone en los párrafos 39 y 40 a Meister Eckhard. No lo hace al modo de Heidegger que utiliza afirmaciones eckhartianas en pro de la cuestión que le pre-ocupa, la del ser,²⁸ sino asumiendo el lenguaje teológico con todas sus implicancias en búsqueda de *la estructura interna de la inmanencia*. Ese planteo lo conduce a la unión del alma con Dios.

[...] *l'union existentielle de l'homme avec Dieu n'est possible que sur le fond de leur unité ontologique*²⁹.

Sin embargo, es en sus últimos libros donde se ve más claramente la referencia a otros autores medievales y la utilización del lenguaje teológico al que debe recurrir porque el despliegue de su pensamiento lo conduce hacia lo que llama Fenomenología de la Vida.

Su libro *C'est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme* requiere utilizar en muchas

partes el lenguaje teológico no solo por titular el texto con palabras de Cristo sino también por orientar, como el subtítulo lo indica, hacia una filosofía del cristianismo.

La estructura misma del libro refleja la preocupación de quien busca pensar lo que cree. De los 13 capítulos que lo componen, el centro del texto, el 7, explicita lo que él llama:

[...] *les tautologies décisives du christianisme: "C'est moi la Voie, la Vérité et la Vie" (Jean 14, 6)*³⁰.

Desde ese centro pueden distinguirse estructuralmente: a) el camino de la palabra que distingue entre la del mundo y la de Dios; b) la verdad del cristianismo que se opone a la del mundo; c) la Vida que se dona en el viviente y es contraria a la muerte ligada al hombre que obra por sí mismo. Oposiciones que en el tiempo actual deben ser radicalizadas para que se done un nuevo comienzo.

a) El camino es el recorrido del lenguaje que opone la palabra del mundo al Verbo de Dios. La primera refiere a la exterioridad de lo que aparece. Esa manifestación es la condición de posibilidad de toda palabra con que se expresa lo humano y según la filosofía del lenguaje, desarrollada en el siglo XX, presenta tres notas esenciales:

1. La palabra es exterioridad pura: es otro que nosotros, diferente a las cosas que nombra y dice.
2. Lo nombrado es indiferente: los hechos y las cosas se equiparan en la objetividad
3. La palabra es incapaz de establecer la existencia de algo, de crear. Debe limitarse a ver desfilar las cosas, como el viajero, frente a su mirada.

La palabra humana habla de otro, que es indiferente y sobre lo que no tiene ningún poder. La designación de una realidad es una significación vacía, incapaz de crear algo. Para

28 Dice J. Caputo al respecto: "Mientras el pensar de Heidegger es elaborado en la proximidad del poeta y del místico, el interés constante de Heidegger persiste en el más antiguo asunto (Sache) de la filosofía: la cuestión del ser. En *Heidegger y la mística*, ob. cit, p. 158.

29 M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 386.

30 H. Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p.159.

Henry considerar este lenguaje como el único que existe, como el único que puede hablar el hombre, es una creencia ingenua.

Otra palabra es posible si se considera que el hombre no es un ser de este mundo. Su verdadera realidad reside en lo *secreto*, en el lugar donde Dios nos ve y nos engendra como viviente en su Vida. Esa intimidad está cerrada a la visión humana que solo puede ver lo que se manifiesta en el mundo y abierta a la mirada del Padre que hace de cada hombre un Hijo y un hermano.

La vida no es una cosa. No puede ser objetivada como lo que aparece en el mundo. Su Palabra es una auto-revelación donde lo que se revela y lo revelado son lo mismo. La vida habla de sí misma sin ninguna distancia con lo que aparece: el viviente. La palabra donde se experimenta el vivir es irrecusable. Quien padece un sufrimiento experimenta el sufrir y aprende lo que significa. No se trata de hablar acerca de algo que no se padece como muchas veces hace el lenguaje humano, se trata de la identificación entre el decir y lo dicho que se actúa cuando el sufrimiento habla al sufriente en la experiencia. Palabra que se padece cuando habla en las tonalidades afectivas de la vida que son su sustancia, afecciones de las que nadie puede liberarse porque constituyen el poder todopoderoso con que se experimenta la auto-revelación de la Vida.

Revelación que es una palabra más original y fundadora que la humana. Verbo de Dios que engendra desde la intimidad. Sus notas decisivas, a diferencia de las de la filosofía del lenguaje, pueden ser sintetizadas de la siguiente manera:

1. Es palabra de verdad. Al no haber distancia entre lo dicho y la cosa no puede mentir. El ser verdadero o falso de un enunciado refiere siempre a algo exterior que aparece e indica significando. El hombre puede decir "sufro" y no sufrir, pero cuando le acontece el sufrimiento no es él quien habla. Lo que padece habla en su carne y esa

experiencia da testimonio de lo que sufre. La auto-revelación de la vida que se recibe en sus tonalidades es la verdad que el hombre recibe en silencio y escucha vitalmente aprendiendo de su vivencia.

2. Lo que padece quien sufre no es indiferente. El viviente lo experimenta en forma patética y la vida le habla en la inmanencia.
3. La vida no habla de otro sino de sí misma. Su palabra recrea y establece la existencia individual. No mira desde fuera y modifica a la persona.

El lenguaje ordinario puede ser verdadero o falso, según corresponda a la realidad que refiere. La cultura depende de esa relación entre lo que se dice y lo que se manifiesta apareciendo en el mundo. De donde la palabra es la consecuencia de una manifestación que se identifica con el aparecer.

Si hay otra palabra existe una manifestación diferente a la del mundo. Es la de la vida cuya palabra es auto-revelación originaria, es el Verbo de Dios que la filosofía ha olvidado. El hombre es a quien esa palabra va dirigida y cuya naturaleza consiste en oír lo que le dice.

b) La verdad del mundo se opone según Michel Henry a la del cristianismo en los dos primeros capítulos de *C'est moi la Vérité*. El primero, mediado por la verdad mundana, se encamina al ser del pensar occidental asociado a la irrealdad y a la muerte, el segundo alcanza la Verdad del cristianismo orientando hacia la Vida, el ser, la realidad y el amor.

La verdad del mundo es la ley de aparición de las cosas, ley que se da fuera de ellas mismas y, por eso, las despoja y vacía con la abstracción. Verdad que no toca la realidad de lo que es, sino su anonadamiento, su irrealdad. En ella la aparición no es diferente de la desaparición³¹, es donde cada cosa resbala necesariamente hacia el no-ser y resbalar hacia la nada es dirigirse hacia la muerte. La verdad del mundo coloca a la cosa fuera de sí misma y en esa exte-

31 *Ibíd.*, p. 30.

rioridad hace ver qué es la fenomenalidad y su diferencia con lo que se dona³².

La verdad del cristianismo no difiere en nada de lo que ella vuelve verdadero y no hay separación entre el ver y lo visto, la luz y lo que ella ilumina³³. No es otra cosa que la auto-revelación de Dios y no puede ser alcanzada por el pensar que cae bajo la condición de visión del mundo. El pensamiento humano es absolutamente incapaz de acceder a la revelación divina. Por eso, esa auto-revelación se oculta a los sabios y entendidos, que orgullosamente creen saber, y se revela a los humildes y pequeños³⁴.

c) La Vida se opone al simulacro en los últimos capítulos de *C'est moi la Vérité*. El panorama del mundo contemporáneo no es otra cosa que desolación y muerte. Ésta es la locura que proféticamente anuncia Henry a partir del Apocalipsis de San Juan. La mentira, que pasa desapercibida al hombre moderno se funda en la organización de su obrar sobre la auto-suficiencia del yo puedo. Por ella, lo humano rompió la relación originaria con la Vida y su destino no es otro que la muerte. El mal realiza aquí sus prodigios reduciendo: el vivir a la simulación, el hombre a la máquina reemplazando lo humano por abstracciones y la donación del Hijo por entidades económicas. El dinero y las ganancias figuran como únicas expectativas.

Michel Henry apoya sus reflexiones en una creencia básica: la revelación de Dios en las Sagradas Escrituras. Llega a esa certeza a través de la Fenomenología de la Vida siguiendo, entre otros, la influencia del Maestro Eckhart. La Vida es Cristo que se revela como la Verdad que llama al pensamiento y el Camino que lo edifica cuando prioriza, sobre las propias reflexiones, la escucha de la Palabra de Dios. El autor a semejanza de muchos pensadores medievales³⁵, orienta su pensar hacia aquello que lo nutre y antecede, hacia lo que no puede ser edificado

por el hombre pero que le es dado desde el inicio, la invitación a participar de la Vida infinita que nos acoge en nuestra finitud temporal.

Conclusión

En defensa de los acusados del "giro teológico" habría que decir que los escritos de estos pensadores no tratan de cambiar el discurso fenomenológico por otro sobre Dios sino de orientar el pensamiento hacia el suelo de creencias que sostiene toda argumentación. No se trata de un giro discursivo sino vital donde se busca pensar la fe que sustenta a la razón. Tierra que para Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien y tantos otros adquiere la forma de un Libro Sagrado que revela la Palabra de Dios, un decir anterior que debe ser primeramente escuchado por ser Verdad, por ser Camino que sustenta al pensamiento y por ser Vida que vivifica al moribundo.

El giro responde, a mí entender, al mandato que Jean Greisch encuentra en Husserl:

Se trata de despojar el mundo de los revestimientos de ideas del que ha sido revestido³⁶.

En tal despojo se abre el anhelo de orientar la vida y el pensamiento hacia lo que siempre se presupone:

Toda marcha cognoscitiva, toda empresa práctica sobre el mundo, todo juicio de creencia presupone ya un "suelo de creencia", una *doxa* pasiva originaria³⁷.

Puede también afirmarse que algunos de estos fenomenólogos recurren a pensadores medievales para quienes la preocupación del pensamiento es una fe que busca su intelección.

32 Cfr. *Ibidem*, p. 35.

33 Cfr. *Ibidem*, p. 36.

34 Cfr. *Ibidem*, p. 39, donde cita a Mt. 11,25.

35 No he querido detenerme en los autores medievales que cita M. Henry desde Justino hasta Anselmo pero, como Chrétien, recurre varias veces a ellos. Su modo de verlos es diverso. Por ejemplo, cuando escribe sobre el argumento anselmiano en *C'est moi la Vérité*, repitiendo

lo publicado en *Archivio di Filosofia*, Anno LVIII, Italia, 1990, N. 1-3, 521-531, su crítica está muy influida por la interpretación que tradicionalmente se hace más que por una correcta lectura del *Proslogion*. De haber hecho otra hermenéutica vería los muchos puntos de contacto que tienen entre sí. Cf. En esta línea mi artículo: El acceso a Dios y la prueba de su existencia. Un diálogo entre M. Henry y Anselmo de Canterbury, en *Patristica et Medievalia* XIX (1998), p.65 y ss.

36 J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 130.

37 *Ibidem*, p. 129.

*Fides quaerens intellectum*³⁸ vuelve a preocupar a quienes han experimentado el fracaso de haber pretendido emanciparse de todo creer. El hombre moderno que esperaba, con la autonomía de la razón, liberarse de sus creencias, terminó creyendo, con una fuerza inusitada, que con el despliegue de sus facultades podía edificar plenamente su vida. Confianza que sostuvo el avance del poder técnico-científico durante muchos siglos. Sin embargo, hoy comienza a dudarse que el hombre pueda por sí mismo realizar “algo bueno”.

Tal vez estemos a la espera del don de una nueva forma credencial. Una donación que no puede venir del hombre sino de algo distinto a sí. Una creencia que se done desde un ámbito diferente para que dando una confianza nueva comience a orientar la vida en otras direcciones, hacia un oriente que modifique acciones, que convoque a otros pensamientos y que establezca nuevas formas de relaciones en el mundo. Donación que impone al pensamiento contemporáneo actualizar la plegaria para que se done una fe nueva y operante que muestre horizontes distintos a nuestro desolado vivir. ■

Bibliografía

Aristóteles, *Física*, introducción, traducción y notas de G. R. De Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

Caputo, J. D. y Schürmann R., *Heidegger y la mística*, traducción de S. Sánchez, Córdoba, Paideia, 1995.

Chrétien, J.-L., *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

Chrétien, J.-L., *La mirada del amor*, traducción de P. Jimeno Barrera, Salamanca, Sígueme, 2005.

Eckhart, M., *Traitées et sermons*, introducción de M. De Gandillac, Paris, Montaigne, 1942.

Filón de Alejandría, *Obras Completas*, traducción directa del griego, introducción y notas de J. M. Triviño, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975.

Gilson, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948 (2ª ed. rev.).

Greisch, J., *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, traducción de J. Muñoz, México, Fondo de cultura económica, 1997.

Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

Henry, M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

Henry, M., *Encarnación, Encarnación. Una filosofía de la carne*, traducción de J. Teira, G. Fernández y R. Ranz, Salamanca, Sígueme, 2001.

Henry, M., *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004.

Henry, M., *Palabras de Cristo*, traducción de J. Teira y R. Ranz, Salamanca, Sígueme, 2004.

Maestro Eckhart, *Die lateinischen Werke IV*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994.

Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente, 1955.

Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

Panikkar, R., *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder, 2008.

Péguy, Ch., *Éve*, Paris, Gallimard, 1913.

San Agustín, *Obras completas de San Agustín*, edición preparada por T. Calvo Madrid, con la colaboración de N. Blázquez y M. Martínez Manzanedo, 41 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

38 Esta frase, acuñada por Anselmo de Aosta, es citada por E. Gilson con el agregado: he ahí el principio de toda especulación medieval. En *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1948 (2ª ed. rev.), p.5.

San Anselmo, *Obras completas de San Anselmo*, introducción general, versión castellana y notas teológicas sacadas de los comentarios del P. Olivares, OSB, por J. Alameda, OSB, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

San Bernardo, *Obras completas de San Bernardo*, edición preparada por G. Diez Ramos,

2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

San Gregorio, Morales. *Sobre el Libro de Job*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993.

Thomassin, L., *Dogmata theologica* I, Paris, Vivés, 1864.

