

Proceedings
Sixth World Conference
on Metaphysics

Salamanca, November 12-14, 2015

Idente Foundation for Study and Research



edición multilingüe

***Mística y filosofía contemporánea:
camino para conocer la Escuela de Madrid
(Gaos, Ortega, Rielo)***

HÉCTOR ARÉVALO BENITO
Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador)
hbenito@utpl.edu.ec

Abstract

Las relaciones que entre mística y filosofía contemporánea establecieron algunos filósofos de la *Escuela de Madrid*, fueron expuestas a colación del cuarto centenario de San Juan de la Cruz celebrado en México (1942), las cuales -y según la visión de José Gaos en su breve pero denso *Filosofía y mística aquí y ahora*- tuvieron fuertes concomitancias entre sí, y su estela permanece en forma de “vasos comunicantes” con autores contemporáneos como Fernando Rielo (1923-2004), quien también nos ofreció su visión (1992) sobre la mística y la *Escuela*.

Introducción

En primer lugar, damos unas líneas sobre el papel de la religión según Gaos durante la Edad moderna; después, vemos su propia opinión sobre qué es mística (y qué relación tiene con la filosofía contemporánea y la escuela de Madrid: Ortega, Zubiri, Gaos, Xirau, Nicol, Bacca y Marías), y, finalmente, cerraremos con algunas reflexiones sobre Gaos, Ortega, Rielo y el sentido que para ellos tuvo la mística española.

Lo teológico. El cristianismo según J. Gaos

A mediados de los 40, en México, Gaos publicó un texto que afirma que “la historia cultural occidental”, le parecía:

“[...] la historia de una gigantomaquia entre [a] religiosidad o religación religiosa o por la raíz y [b] religiosa liberación -y

desarraigo-[:] [la historia de una gigantomaquia] entre [a] “trascendentismo” e [b] “inmanentismo”, en la que está incluida la historia de la creación de la filosofía por los griegos y de su recepción por el cristianismo y la Cristiandad”¹

Para Gaos la *christiana philosophia* se prolongó desde la escolástica medieval hasta el cartesianismo y el idealismo alemán, aunque vino a disolverse en tiempos de la escolástica a causa de “las grandes novedades de los tiempos modernos” (del *burgués laico*, decía), así como con *les philosophes*, hasta culminar en la división y disolución de la escuela hegeliana, mediante un inmanentismo creciente. Así, encuentra pueblos antiguos que permanecieron en el paganismo; otros recibieron el cristianismo, el cual se convertirá en la concepción que *unifica*, por ejemplo, la filosofía medieval con la moderna.

Al tiempo, el cristianismo conllevó² desde la Escolástica medieval hasta hoy “un movimiento tendente a emancipar la filosofía occidental del cristianismo” (o “gigantomaquias”). En éstas sucederá algo novedoso: un problema con la *mirada avizora del inmanentista burgués laico* en su visión del “más acá”, pues aunque “es un hecho como doctrina de un movimiento del pensamiento y como propósito de un tipo de hombre”³ moderno, sin embargo alberga error -una concepción hiper-antropocentrista-, pues es imborrable el *humus* trascendente en la definición de hombre⁴. Así, el *ciencismo*⁵ es grave error: pues reduce a la humanidad a uno

¹ GAOS, JOSÉ, *Pensamiento de Lengua Española. Pensamiento Español*, O. C., T. VI (Prólogo de J. L. Abellán; Coord.: F. Salmerón), UNAM, México, 1ª edición, 2003, p. 45.

² *Ib.*, pp. 45 y 46.

³ *Ib.*, p. 49.

⁴ *Ib.*, p. 49. Además, añade: “el occidental, europeo y americano” ha tenido desde sus comienzos una raíz común: el cristianismo: “El cristianismo es desde los comienzos de la edad media la raíz tradicional del Occidente moderno, europeo y americano”. *Ib.*, p. 50.

⁵ En este sentido véase cómo Gaos criticaba el *ciencismo* como una nueva metafísica en MATUTE, ÁLVARO, “Prólogo”; GAOS, JOSÉ: O. C., T. XV, *Discurso de Filosofía. De Antropología e Historiografía. El siglo del esplendor en México* (Prólogo de Á. Matute. Coord.: A. Zirió Q.), México, UNAM, 2009, pp. 7-28.

de sus productos. Genial, pero no (auto)suficiente. Por esta razón, el *burgués laico*, no puede “desarraigarse, descristianizarse” en su naturaleza:

“[...] “condenada” a errar sucesivamente de un extremo a otro, sin que le sea dado ni siquiera en el punto medio de cada vaivén conciliar *arraigo o tradición e innovación o historia* en síntesis reiteradamente superiores de tesis y antítesis dialécticamente necesarias”⁶

¿Es su sino? ¿La “religión”⁷ en realidad es “etapa accidental de la historia humana” o, por el contrario, es “capa básica, [tal y] como la ha concebido la tradición general del pensamiento [...] [e incluso en la] filosofía más actual”⁸. En definitiva, para Gaos es importante la inmanencia, pero es ciega sin el mencionado *humus* religante.

Lo teologal. Significados en la Escuela de Madrid. Mística y filosofía según Gaos

Definamos ahora qué es *mística* para Gaos. Es momento de mencionar dos conferencias de 1942: (1) “Filosofía y Mística aquí y ahora”, (2) “Poesía, mística y filosofía. Debate en torno a San

⁶ *Ib.*

⁷ Véase el (inédito) trabajo sobre Gaos: VALDÉS VIGNAU, SILVIA, *El agnosticismo religioso de José Gaos*, Pamplona, Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1996.

⁸ “Capa básica” para Gaos: y apela a la etimología de “religión” como *religación*: “lo único verdaderamente radical y en consecuencia capaz de religar por la raíz o de radicar o arraigar”. Es un punto en común con su maestro Zubiri (Véase *nota siguiente*: p. 315 y p. 329, nota 5). Para Gaos, Ortega y Zubiri estaban “a un paso de la mística”, pues concretamente Ortega anunció un “Dios a la vista!”, pero no “pasó prácticamente de ahí”. Así pues, Gaos anima a que se revise lo que Ortega pensaba sobre la mística cuando “habla comparativamente de Santa Teresa y Newton” (en *Ideas y creencias*). Cabe señalar que, para Gaos, esta crítica a la mística también la hizo Ortega en 1929 (si bien no da un título concreto). *Ib.*, nota 1, p. 329., y sólo Bacca podía defender una mística. *Cfr. Ib.*, p. 315.

⁹ *Cfr.* “Filosofía y mística aquí y ahora”, pp. 313-341, en GAOS, J., *O.C.III (Ideas de la Filosofía 1938-50)*, México, UNAM, 2003. El siguiente texto, sobre S. Juan de la Cruz, está en el mismo lugar (págs. 341 y ss). Sobre las vicisitudes de la edición (en 1943, sólo de esta última; la primera que aquí tratamos permanecía inédita hasta 2003), véase la introducción de A. Ziri6n.

Juan de la Cruz”. Al público en general, fueron dadas a conocer en marzo de 2003. Nos centraremos, para este artículo, en la primera.

Con su hábito de preguntar comenzará¹⁰: “¿Qué representa, pues, San Juan de la Cruz para nosotros?”. A renglón seguido (y con su también habitual sesgo fenomenológico), dará un giro de 180 °, y añadirá: “Pero, antes, ¿quiénes somos *nosotros*? Porque, evidentemente, lo que San Juan de la Cruz represente para nosotros, depende de quiénes seamos nosotros”. Tras este preguntarse, constatará que necesita repasar qué piensan Ortega y sus epígonos sobre la mística: tanto Ortega como Zubiri¹¹ se quedan en el ámbito de “lo teológico”, siempre a “un paso de la mística”, y Bacca –y no sólo por su trabajo con las *Enéadas* de Plotino- es de los pocos que, como manifestó él mismo en México (1942), llega a la mística cuando afirma que “la filosofía debe culminar, por encima de sus estratos fenomenológico, trascendental e incluso metafísico, en un estrato teologal. No teo-lógico, sino teo-logical. Esto es mística”¹².

Gaos dirá también que en Nicol y Xirau habrá un “sentido místico de la filosofía, de la vida intelectual en general”¹³. Además, con relación a Nicol, señalará¹⁴ que su misticismo también lo deja de manera definitiva y asentada el título de su reciente libro sobre Bergson, *La marcha de Bergson hacia lo concreto. Misticismo y temporalidad*. Pero de todos ellos Gaos destacará a Marías, pues en su traducción del famoso *El conocimiento de Dios* (de Gratry) se ve que aunque Marías pudiera todavía estar “a un paso de la religión”, sin embargo, se acerca a la mística al alabar este libro (no sólo traducirlo) cuando dice: “aunque el libro seguirá siendo teológico - la mística esta una vez más *a un paso*”¹⁵. Así pues, se puede decir que Marías también podría estar cercano. Marías, Xirau, Nicol y Bacca, de la parte más “teologal” o mística; Zubiri y

¹⁰ *Ib.*, p. 313. Cursivas de Gaos.

¹¹ *Ib.*, p. 315.

¹² *Ib.*

¹³ *Ib.*, p. 315.

¹⁴ *Ib.*, p. 330, nota 7.

¹⁵ *Ib.*, p. 330, nota 6.

Ortega, del lado más “teológico” o menos místico. Esto en España (también tratará México, con Octavio Paz entre otros; pero no es tema de este texto).

Pero lo importante de todo esto es que Gaos, poniéndose del lado de los filósofos de la Escuela de Madrid, dirá:

“Para nosotros – que ya sabemos quiénes somos [La Escuela de Madrid]- , San Juan de la Cruz representa la mística, y *la mística representa “la perfección” de la filosofía*; tomando este término de “perfección” en su sentido etimológico y más propio y estricto, y la relación entre filosofía y mística un poco, siquiera, *en el sentido de la relación entre el entendimiento y la fe en las palabras del Santo* [es decir: San Juan de la Cruz]: “Dios, a quien va el entendimiento, excede al mismo entendimiento; y así es incomprensible e inaccesible al entendimiento, y por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así antes se ha de apartar al entendimiento de sí mismo y de su inteligencia para llegarse a Dios, *caminando en fe, creyendo* y no entendiendo. Y de esta manera, *llega el entendimiento a la perfección*”¹⁶

Así pues, para Gaos dicha noción de Marías, Xirau, Nicol y Bacca, le parece estar comprendida en la expresión que ha subrayado del anterior texto, es decir, cuando afirma, que: “la mística, es la perfección de la filosofía”; esta definición “comprende todas las variantes y matices de la relación entre la filosofía y la mística” de los autores mencionados.

Veamos ahora su propia concepción: tras una aclaración terminológica sobre el uso del término “místico” (= “literatura

¹⁶ *Ib.*, p. 330-331, nota 10. Primera y segunda cursivas nuestras; últimas cursivas, de Gaos. Concretamente, San Juan lo afirma en *Llamar de Amor Viva* (B), 3, 48. La última frase Gaos la corta (teniendo en medio una coma); la frase completa, dice: “Y de esa manera llega el entendimiento a la perfección, porque por fe y no por otro medio se junta con Dios; y a Dios más se llega el alma no entendiendo que entendiendo”. También está cortada la primera frase, la cual dice: “Antes te digo que, si entendiésemos distintamente, no iría adelante. La razón es porque Dios [a quien va el entendimiento...]”. Ambos cortes de parecen no afectar demasiado al sentido, pero si completan mejor la comprensión del texto de San Juan de la Cruz.

mística” como la “ciencia de la vida mística”) nos hace ver que con su uso metonímico lo que quiere dejar asentado es que entre “la filosofía y la mística se encuentr[an] *dos relaciones posibles*”¹⁷, y que ambas tratan sobre casi todos los temas posibles que nos podamos plantear. Así, para comenzar, expondrá estas dos relaciones posibles:

La mística parece poder ser objeto de la filosofía.

“En sentido inverso, *la filosofía puede ser objeto de la mística*”¹⁸

Con relación a la primera, dirá que en ella “la *mística* parece poder ser objeto de la filosofía [...], parece posible que la filosofía filosofe sobre la mística, parece posible pronunciarse filosóficamente sobre la existencia y la esencia de la mística”¹⁹. Así, los místicos “ponderan la inefabilidad y la suprarracionalidad [...] de la vida mística”. Y afirma que si dentro de esta vida mística se puede hablar de la posibilidad de una “literatura mística” y “ciencia mística”, entendida como “filosofía mística”, entonces se puede investigar perfectamente “con y desde los instrumentos de la filosofía”. Pero propone el caso contrario, y se pregunta: “[...] [y] si ciencia y literatura místicas no fuesen filosofía, ¿podrá ser la mística objeto de otra filosofía?”²⁰. Veámoslo despacio: si “de la vida mística no fuese posible decir sino [solamente] lo que dicen las poesías de San Juan de la Cruz”, concluye que quizá no sería posible filosofar sobre ella²¹. Pero, para Gaos, es imposible que la filosofía no hable de la mística —aunque el lenguaje de la mística fuera pura poesía, o se explicara de forma puramente poética—, y se hace la siguiente magnífica pregunta, que nos da una clara respuesta:

“[Pero] ¿No es la filosofía la ciencia, o lo que sea, de *todas* las cosas, humanas y divinas, habidas y por haber, y aún de algunas otras?”²²

¹⁷ *Ib.*

¹⁸ *Ib.*, p. 318.

¹⁹ *Ib.*, p. 317.

²⁰ *Ib.*, p. 317.

²¹ *Ib.*, p. 318.

²² *Ib.* Cursiva de Gaos.

Gracias a esta pregunta va a obtener una buena respuesta: “la filosofía es el gato escaldado”. Y continuará diciendo:

“[...] a nadar no se aprende si no en mojado, arriesgándose a meterse y hasta arrojarse en el agua- después de haber aprendido muchos siglos antes que el movimiento se demuestra andando²³”

Es decir: *mutatis mutandis*, para saber si la filosofía puede filosofar sobre la mística, se puede hacer de una sola manera: *siendo* místico. Porque ser místico es ser filósofo.

Esto por una parte; veamos ahora el otro planteamiento de Gaos cuando afirmaba que “la filosofía puede ser objeto de la mística”.

Para comenzar, esta segunda cuestión le parece menos problemática que la primera. ¿Por qué? Porque la filosofía “es una de las cosas de las que tiene que desasirse el místico”. Claramente se está apoyando en la idea de San Juan de la Cruz, cuando en *Imitación de Cristo y menosprecio del mundo*, menos precia la “soberbia del filósofo”, pues, dice Gaos:

“San Juan de la Cruz no se cansa de insistir en la necesidad de trascender toda ciencia, todo conocimiento racional, lo que sin duda comprende a la filosofía”²⁴

Reparemos aquí en el curioso planteamiento gaosiano sobre las relaciones entre la filosofía y la mística: para Gaos, ser místico es ya ser un filósofo; más que nada, porque para conocer si la filosofía puede filosofar sobre la mística, sin querer, nos pondríamos en una (por decirlo así «tesitura mística»); sin embargo, para ser un místico (un «místico puro», podríamos decir), al tiempo afirma Gaos que hay que “desasirse” de la filosofía, o mejor dicho, de lo que hemos entendido tradicionalmente por “filosofía”. Se trata de una *epojé* o reducción fenomenológica: quien filosofa, ya está siendo místico; pero para ser buen místico no necesitamos ser conocedores de la filosofía de los filósofos, ni presumir de ser grandes “conocedores racionales” de la realidad: pues la

²³ *Ib.*, pp. 318-319.

²⁴ *Ib.*, p. 319.

Desvivir(se)

Trascender(se)

Por un apropiarse

Asirse a

[...]

Interesarse por; en

Vivir (en)”

¿A qué acaba, pues, el hombre asiéndose? Dirá Gaos: A Dios. Explicará, entonces, que uno se “desase de todas las cosas y de sí mismo” cuando desea la vida mística; pero dirá también que en este desasirse, finalmente uno sí puede asirse a sí mismo, sí, pero siempre y cuando no lo haga “a sí mismo pura y simplemente, sino a sí mismo *exclusivamente en cuanto asido a Dios*”²⁶.

Pero esto no le parece suficiente explicación a Gaos, y dará un paso más. Y lo hará porque en el tercer punto del esquema que ha presentado (recordemos que primero ha hablado de la “vida mística” como un “empobrecerse” entendido desde el punto de vista material; en segundo lugar, de un “desapropiarse”, o mejor, un “desasirse”; y en tercer lugar, ha hablado de un “apropiarse”, “asirse”, un “vivir en”), se refería a “vivir en” e “interesarse en” Dios, sí, pero Gaos lo remite también a un interés por el “convivir, por el vivir mismo, por el ir haciendo, por el ir siendo”²⁷. Así pues, menciona que nos acabamos interesando por asuntos, que pueden contener personas o cosas. ¿Por qué dice Gaos que es místico también interesarse por “personas”, o “cosas”, además de querer convivir con Dios, “hacer por Dios”, etc.? Por la siguiente curiosa reflexión:

“Nuestro propio vivir nos está constantemente amenazando con irse –antes de que dejemos de tener interés por él. Las cosas que se

²⁶ *Ib.*, p. 321.

²⁷ *Ib.*, p. 321 y p. 335, n. 20.

van antes de que dejemos de tener interés por ellas, nos dejan una impresión de hueco, de vacío de nada. El vivir que nos amenaza con irse antes de que dejemos de tener interés por él, nos amenaza con una imagen de hueco, de vacío de nada. [...] Y esta impresión, esta imagen, esta experiencia llega a hacerse incomfortable. El hombre necesita librarse de ella, se afana por liberarse de ella, se desvive por liberarse de ella, se *desvive*²⁸.

Es decir, para Gaos, ser místico significaría que tenemos una tendencia a desasirnos, a que *nos desasimos*. Así, pues, todos somos capaces de ser místicos, es decir: todos comportamos la experiencia de poder ser místicos, para negar la existencia de ese vacío; y es que es incomfortable, incompatible e insoportable para el ser humano la nada. Pues somos. Pues nuestro vivir, dirá, “implica un interés”²⁹; debemos desvivirnos por vivir. El místico debe desvivirse por vivir. Y como esto es, para Gaos, una “transmutación” real en el hombre dirá: “desinteresándonos de todo, incluso de sí mismo, [el hombre] experimenta la más taumátúrgica de las trasmutaciones”³⁰. Así, pues, al desinteresarnos de todo, “las cosas, nuestro vivir mismo dejan de coincidir con nuestro desinterés”. Si somos místicos, entonces “nuestro vivir ya no nos amenaza con irse antes de que dejemos de tener desinterés por él”³¹. Ser místico, entonces, es ser con plenitud. O mejor: ser místico no sólo es la mejor manera de ser, sino que es la única manera de ser plenamente el ser que es el ser humano. Ser místico es ser un ser de plenitud. Porque de esta manera, para Gaos, nunca habrá vacío, hueco, inanidad, nihilidad, vanidad...³²

Cuando se es místico, para Gaos, se da todo lo que necesita el hombre: “estabilidad, plenitud, ser –de todo, de nosotros mismos”³³. Lo único —afirma— que puede ser inestable, no pleno, vacío,

²⁸ *Ib.*, pp. 321 -322. Cursivas de Gaos.

²⁹ *Ib.*, p. 322.

³⁰ *Ib.*

³¹ *Ib.*, pp. 322 y 323.

³² *Ib.*, p. 323. Son todos conceptos que Gaos -no nosotros-, pone “sobre la mesa”.

³³ *Ib.*

inane, etc., son las cosas; los seres humanos en cuanto desasidos de sí; luego encontrado con Dios a través de la mística, y después vueltos a re-asirse a sí mismos vía divina-, no podemos ser ni estar vacíos, inanes, inestables, vanidosos... El ser humano es “estable, pleno, es el *ser*”, y son “las cosas [las que] van y vienen *en el tiempo*”. Es como si siendo místicos, para Gaos, nos fusionásemos con el tiempo, en uno, e incluso diésemos sentido al mismo: “el tiempo es no ser” —vemos aquí resonancias tanto heideggerianas (cuando habla del ser) como kantianas (cuando habla del tiempo)—. Y nosotros somos. Y al ser, somos intemporales.

Así, dirá Gaos que tenemos:

El interés por el desinteresarse, por el desasirse.

El desinteresarse de los entes [o “cosas”] por interesarse el ser en [o por] el ser.³⁴

Es decir: en lo que respecta a lo primero: “el *ser* es el radical *interés*...por el desinteresarse”; y con relación a lo segundo, “el *ser* es *interés*, *el interés*”, es decir, nos interesa el ser, al tiempo que nos desinteresamos por aquello que no es ser – y es cosa. Esto es ser místico, en definitiva, para Gaos: interesarse por el ser (con minúscula y con mayúscula), y no por la cosas. En este punto, Gaos nos pide que recordemos a Spinoza (teorizante de la mística).

En definitiva, y habiendo llegado a este punto, no queremos prolongar más las reflexiones de Gaos; podemos a invitar a que se lea el segundo texto —que no hemos visto aquí—; pero antes de pasar a otros aspectos de la filosofía y la mística contemporáneas en lengua española, debemos añadir que, para Gaos, finalmente, la mística y la filosofía son lo que comentábamos más arriba, pues finalmente “no cabe sino «ponerse en plan» místico”³⁵, tanto como hay que ponerse en “plan filósofo” (repárese en que lo de “plan” son palabras del propio Gaos, no nuestras), y ser:

³⁴ *Ib.*, p. 323.

³⁵ *Ib.*, p. 327.

“O místico, que si empieza por la filosofía, acaba deshaciéndose de ella, o filósofo, que se empeña en hacer de la mística objeto de la filosofía”³⁶

Considera que él —en el texto de su conferencia— podría habernos invitado a salirnos de la soberbia del filósofo, y que entrásemos en la vida mística (afirma que “hubiera sido una salida de gran efecto y éxito”...), pero nos avisa de que hubiera sido una salida “demasiado desleal”, y que sólo se ha limitado y atrevido a:

“ [...] citar a la mística a comparecencia ante la filosofía

para que le (rin)diese cuenta cabal de su existencia y esencia.

He *debido*, y termino, renunciar al efecto y al éxito”³⁷

La mística y la *Escuela de Madrid* bajo la óptica de Fernando Rielo. Conclusiones

Por último, nos referiremos a un texto de Fernando Rielo titulado “Filosofía de la Historia” (fechado en la ciudad de Nueva York, en el año 1992), el cual está inserto en “Mis meditaciones desde el modelo genético V” (un grupo de conferencias que impartió entre 1992 y 1996 entre New York y Madrid³⁸). Ahí hace mención

³⁶ *Ib.*

³⁷ *Ib.* *Cursiva nuestra.* Y con estas palabras finaliza su excurso sobre la mística, en la cuales, encontramos que, en el fondo, parece que Gaos hubiera deseado, más bien, tener que hacer una defensa de la mística, como místico; en vez de verse obligado a hacer una apología de la mística, como filósofo, porque como tal, no sólo se desprestigiara a sí mismo, sino que, le parece, es muy deshonesto ganar éxito desasiéndose y renunciando al ser que es (filósofo), para acogerse a un nuevo ser, a un ser renovado —el de místico, lo cual no es. Pero, y según sus últimas palabras en el texto, sí le gustaría ser. Se trata de una invitación a la vida mística hecha por un filósofo. Como si la filosofía no sirviera para nada —como si estuviera más cerca de la nada que del ser—; y lo único que sirve, para ser verdaderamente, es el ser un “ser místico”.

³⁸ RIELO, FERNANDO., “Filosofía de la Historia”, pp. 33-60, en *Mis meditaciones desde el modelo genético (V)* Madrid-NuevaYork, 1992 [112 págs]. (Inédito; anillado). Gracias a D. José Barbosa Corbacho, M. Id., conocedor de la filosofía española —su Tesis versó sobre Machado—, por darnos el inédito e indicarnos que “ahí se habla de filosofía española”.

a la filosofía contemporánea española del primer tercio del siglo XX al hilo de la mística –combinación que nos recordó a la Escuela de Madrid–, diciendo: “merecen ser mencionados tres pensadores españoles del presente siglo en los cuales se contienen tres concepciones de una peculiar filosofía de la historia: Ortega, Unamuno y Zubiri”³⁹

Así, tras hacer un repaso sobre la filosofía de los dos primeros –la “ratio vitalis”, hecha por parte de Ortega, (u “hombre pensante”); y el “sentimiento trágico de la vida”, propuesta por Unamuno (u “hombre doliente”)–, acaba afirmando que:

“El pensamiento orteguiano, ciertamente, ignora todo referencial a una fe trascendente para quedar en pura vida de creencias circunstanciales”⁴⁰

Es decir: Ortega deja de lado deliberadamente la cuestión de lo trascendente; pero este punto, también nos lo había advertido su discípulo, Gaos, como hemos mencionado más arriba –recuérdese que Ortega apostaba más por la ciencia que por la fe. Por su parte, Unamuno no lo dejaría de lado.

Así pues, sobre ambos autores, no entraremos en más definiciones rielianas —pues excede al tema de este trabajo⁴¹— acerca de Ortega y Unamuno; pero lo que sí es pertinente es mencionar cómo Rielo encuentra un punto de unión entre ambos filósofos españoles contemporáneos (el “pensante” y el “doliente”), y aun siendo de generaciones distintas (uno del 98, y otro del 14). Afirma:

³⁹ *Ib.*, p. 35.

⁴⁰ *Ib.*

⁴¹ Al respecto, es interesante hacer notar como estos autores españoles contemporáneos están comentados al hilo de los filósofos clásicos (Vico, Voltaire, Rousseau, Hegel, Marx; por no hablar de Santo Tomás, en *Summa Theologiae III*;) en este capítulo del libro de Rielo Pardal que mencionamos. Pues comentará a Zubiri, con relación a la filosofía de la acción; así como con respecto a la fenomenología, su “inteligencia sentiente”, dirá, es “como un intento de síntesis entre Ortega y Unamuno” (*Ib.*, p. 36). Así, invitamos al estudio de este texto tan novedoso del pensamiento rielista.

“Tengo que añadir que en los dos filósofos se da, aunque planteado de diferente modo, un elemento común: la tragedia”.⁴²

Así, Rielo dirá que en Ortega la tragedia está planteada como “razón trágica”; y que por parte de Unamuno, la tragedia es entendida como “sentido trágico”. Pero —y acercándonos ya a la mística, según Rielo—, añadirá que ambos autores tiene una forma de comportamiento bajo su actitud ante la tragedia: “la forma de comportamiento es, en los dos pensadores, la rebelión”⁴³, y afirmará que en Ortega hay una “rebelión intelectual”, y que Unamuno, por su parte, será el padre de una “rebelión sentimental”. Y, ambas, contendrán para Rielo un “elemento místico”, aunque se oculte: pues en Ortega hay un “balbuco intelectual”, y en Unamuno un “balbuco emotivo”.

En este punto, Rielo tomará la noción del personaje “gracioso” del poeta y escritor Juan Boscán (1490-1542), en su obra *Leandro*, y por negación definirá en qué consiste “lo trágico” tanto para Ortega como para Unamuno: en los dos hay “una tragedia pura”, una “concepción de la vida humana, puesta en función de lo social”, y en la cual no aparece la figura del “gracioso boscaniano que mitigue, de algún modo, por medio del humor, el dolor: nada más lejos de la tragedia orteguiana y unamuniana que la tragicomedia característica del teatro castellano”.⁴⁴ Así pues, para Rielo, ambos filósofos contemporáneos españoles “el hacerse de la persona humana consiste en un proyecto vital”; pero el punto más importante aparece aquí cuando Fernando Rielo habla de qué significan para él Ortega y Unamuno con relación a la mística. Al respecto, nos dice:

“Mi juicio interpretativo [de Ortega y Unamuno] reside en dos aspectos fundamentales: la exclusión del naturalismo; la aceptación de una raíz mística de carácter originariamente sobrenatural de la que ni el pensar ni el sentir pueden, con raíz en el ser, prescindir. Sus filosofías de la historia, por esta causa, tienen, cada una a su modo,

⁴² *Ib.*, p. 36.

⁴³ *Ib.*

⁴⁴ *Ib.*

un sentido verdadero. La corroboración teológica de esta verdad reside en el que el ser humano, dada su definición mística, progresa, incrementativamente, en su estado viador [*homo viator*] hacia un destino que pueda conceder a su *inquietum esse* la plenitud de un vivir trascendental del que no es ni puede ser depositario de este mundo”

Con relación a este tema de *la Escuela de Madrid* y la mística, recordemos que Rielo diferiría de Gaos (y viceversa): porque para Gaos, su maestro Ortega —así como Zubiri— no serían místicos (más bien, sólo tendría un interés teórico por la teología); y los que realmente eran místicos fueron Marías, Nicol o Bacca.

Sin embargo, encontramos mucho parecido entre las palabras de Rielo y las de Gaos cuando se refieren a la mística: en ambos está la mística como “vivir trascendental”, como una *inquietum esse*, como un *homo viator*: un hombre que «está siempre en camino». Para Gaos, el camino era ese desasirse de la cosas, y acercar al ser de los demás, al ser divino; para Rielo, el camino es ser conscientes de esa parte “sobrenatural” del propio ser humano, la cual debe reconocer para encontrar esa “plenitud”. La “plenitud” es, para ambos —Gaos y Rielo; por cierto, sería bueno comparar a Rielo con Marías, Nicol o Bacca—, en lo que consiste propiamente la mística; si bien, hemos visto, por otra parte, que Gaos atribuía mayor acercamiento a la mística en autores que no eran ni Ortega ni Zubiri (al contrario que Rielo, que atribuye a Ortega cierta “mística”), y Gaos los cambiaba por una serie de filósofos (Marías, Nicol, Xirau, Bacca). Puede ser una veta de estudio, la cual, desde ya, se puede completar acudiendo, *v.g.*, a textos publicados de Rielo que tratan la mística, así como con la mesa redonda que se dio entre Vasconcelos, Gaos, Octavio Paz, etc., entre otros, en el México de 1942, y en la cual se trata como tema específico la mística de San Juan de la Cruz. Aquí sólo apuntamos y animamos a dicho cotejo.

Así pues, este no es el lugar para discernir cuáles autores tienen razón (¿Rielo o Gaos? ¿Zubiri o Marías? ¿Nicol? ¿Bacca? ¿Xirau?

¿Ortega?), con relación a la mejor definición sobre la mística, sino, más bien, para exponer estas propuestas, ponerlas “sobre la mesa” a disposición del público, y animar a estudiar el papel que la mística, y su filosofía, pudo tener en estos autores contemporáneos españoles.