

MÍSTICA EN LA FILOSOFÍA ALEMANA Y JAPONESA

STUDIES IN JAPANESE PHILOSOPHY

Takeshi Morisato, *General Editor*

2. Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō: The Man and His Thought* (2016)
7. Nishitani Keiji, *Dialettica del nichilismo* (2017)
11. Nishitani Keiji, *La religione e il nulla* (2017)
14. Nishitani Keiji, *Zen, filosofia e scienza* (2017)
15. Nishitani Keiji, *La religión y la nada* (2017)
16. Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō. L'uomo e il filosofo* (2018)
20. Taitetsu Unno, *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: Encounter with Emptiness* (2019)
22. Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue* (2020)

Mística en la filosofía alemana y japonesa

Schelling, Hegel, Nishitani

Myriam-Sonja Hantke

Traducción de
Zaida Olvera



CHISOKUDŌ

Diseño de la cubierta : Claudio Bado
imagen adaptada de Suzuki Fuyō

Copyright © 2020, Chisokudō Publications

Título original: Myriam-Sonja Hantke, *Mystik im Deutschen Idealismus und in der
Japanischen Philosophie – Schelling, Hegel, Nishitani*. Nordhausen, Verlag Traugott
Bautz, 2009.

ISBN: 979-8553456412

Nagoya, Japan

<http://ChisokudoPublications.com>

Índice

1. Exposición 9
2. Prolegómena a una mística trascendental 26
3. La mística trascendental en el idealismo alemán 62
4. La mística trascendental de la filosofía japonesa 145
5. Hacia una mística trascendental intercultural 169
6. Panorama: La mística trascendental hoy 183

Bibliografía 189

Índice general 204

*Racionalidad y mística,
estos son los polos de la época.*

— Robert Musil

1

Exposición

El hombre piadoso de mañana, o será un místico, alguien que haya «experimentado» algo, o no será.¹

EL RESURGIMIENTO DE LA METAFÍSICA EN LA ÉPOCA POSMETAFÍSICA

El teólogo católico Karl Rahner afirma que el hombre piadoso del mañana será un místico que habrá experimentado lo divino.² Con ello se indica que la religión sólo puede seguir existiendo si los propios fieles ven dentro de ellos mismos la chispa de la luz divina y experimentan el amor de Dios. Una religión que haya dejado de conocer esto ya no será una verdadera religión. Por ello Rahner sostiene que el hombre piadoso del mañana será un místico, de manera que si careciese de esta «experiencia mística» dejaría de ser, por esa misma razón, un hombre piadoso.

Ahora bien, esto no se limita a la religión cristiana. Rahner no se refiere aquí a cristianos, sino a hombres piadosos, a aquellos que creen

1. Cfr. RAHNER 1966, 22. Más adelante, SUDBRACK 1989, 99–136.

2. Si bien esta cita es de un teólogo católico, la mística no debe considerarse como un «fenómeno católico», de lo cual da prueba RUHBACH (1989), teólogo evangelista. Ver también EBERT 1996. Lo anterior se demuestra asimismo con los filósofos a tratar aquí —Schelling y Hegel, procedentes del protestantismo (pietismo) y Nishitani, del budismo Zen, aunque Nishitani se encontraba más cerca del protestantismo que del catolicismo. En este sentido, la mística es interconfesional (ecuménica), intercultural e interreligiosa.

en lo divino o en lo absoluto; así que la valoración de Rahner sobre el futuro de la religión es aplicable a todas las religiones del mundo, las cuales, sin la mística, no podrían existir.

A pesar de que Rahner no lo hubiera previsto así, sus palabras pueden aplicarse también a la filosofía, de manera que podríamos decir que el filósofo del mañana o será un místico o no será ¿De qué manera hay que entender esto?

Hoy en día, en la época posmetafísica, domina la razón, la técnica y el empirismo posmoderno, que todo calcula fría y racionalmente. Dentro del mundo desencantado la metafísica, la especulación y la espiritualidad no encuentran ya lugar alguno. Hoy por hoy preguntas como la de la inmortalidad del alma, la libertad o la existencia de Dios ya no se plantean, ya no son contemporáneas. Si bien en épocas anteriores todavía podía creerse en estas «entidades inteligibles», hoy la ciencia y la técnica han probado de forma contundente su inexistencia. Las iglesias vacías parecen dar razón de lo anterior. No es sólo que la mística ya no tenga lugar en el mundo desencantado, sino que los hombres son, además, incapaces de tener una «experiencia mística» (*unio mystica*).³ Los hombres están hoy en día demasiado embotados. Edith Stein describe al respecto en su libro *La ciencia de la cruz. Estudio sobre Juan de la Cruz*:

Hay, naturalmente, signos identificables que dan prueba de que la naturaleza humana, como en efecto es, se encuentra en un estado de degeneración. Ello se debe a la incapacidad de responder y de acusar recibo interior de hechos considerados en su verdadero valor. Esta incapacidad puede deberse a un «embobamiento innato» (entendido literalmente) o a un embotamiento general que, en el curso de la vida, se ha constituido a sí mismo; por último a un embotamiento de determinadas impresiones como consecuencia de constantes repeticiones. [...] Por otra parte, nos sentimos afortunados cuando por medio de la experiencia podemos convencernos de que todavía somos capaces de una profunda y verdade-

3. Tampoco las figuras del maligno ni los mitos tienen lugar en el mundo desencantado. Cfr. DI NOTA 1990; R. CAVENDISH y LING 1981.

ra alegría; y también el profundo y verdadero dolor es en nosotros una bendición en comparación con la rigidez y la incapacidad de sentir. El embotamiento es especialmente doloroso para nosotros en el terreno de la religión. Muchos fieles se sienten acongojados pues los hechos de la historia santa no (o ya no) les procuran la impresión que les correspondía generar y ya no tienen, como deberían, un efecto formador en sus vidas. La vida de los santos es para los fieles un ejemplo a seguir: donde existe una verdadera y viva creencia, ahí están las enseñanzas de la fe.⁴

Como describe acertadamente Stein, los hombres están hoy en día tan embotados que no pueden sentir el amor de Dios ni inspirarse de la historia santa. Este embotamiento puede ser innato o puede ser adquirido en el transcurso de la vida. Los hombres están tan desbordados de información, de técnicas y de constantes novedades en todos los ámbitos; y tan presos de sus preocupaciones y necesidades, que sólo pueden protegerse de ello embruteciéndose o embotándose. Los hombres están tan saturados (información, riqueza, posibilidades) que ya no son capaces de acoger nada del exterior.

Los místicos siempre se refieren al hecho de que el hombre debe vaciarse si quiere recibir la mayor verdad. Sin embargo el embotamiento de los hombres de hoy es parte de su propia defensa pues, de no tenerlo, serían aplastados por las olas de las constantes impresiones que reciben. Muchos niños sufren por no desarrollar aún esta capacidad; y ello se percibe en fenómenos como la falta de atención o la hiperactividad.

Este exceso, sin embargo, tiene su precio. Los hombres se vuelven a tal punto inmunes que se vuelven incapaces de experimentar sentimientos auténticos. El amor, la alegría o la pena se han vuelto sentimientos tan indiferentes que ya no hay una verdadera caracterización para ellos. Sin embargo, cuando dichos sentimientos son experimentados, aunque sea pálidamente, se intuye lo que es la gracia y la profundidad de las experiencias que son similares a la de lo sagrado.

El hombre ha dejado de ser hombre, como Rahner diría, cuando

4. Cfr. STEIN 2007, 6.

deja de tener estas experiencias y cuando es incapaz de recibir el secreto místico. Ya no puede contemplar el secreto de Dios ni los secretos de su creación, ni asombrarse de ello. Cuando el hombre ya no es capaz de asombrarse de las grandes y pequeñas cosas de la vida, no sólo la religión sino incluso la filosofía pierden su fundamento, pues ciertamente la filosofía (Platón, Aristóteles) así como la ciencia (Einstein) comienzan con el asombro.

En la historia de la filosofía (desde los presocráticos hasta Derrida) los filósofos han sido, fundamentalmente, místicos. Han sabido asombrarse de la creación y experimentar el secreto del orden y de la divinidad. Sin embargo, actualmente germinan tanto el cientificismo como el positivismo, cuyos avatares son la actual filosofía posmoderna y el empirismo (como p. ej. la neurofilosofía), para los cuales todas las entidades inteligibles son reducidas a consideraciones empíricas.

La mística religiosa y filosófica ha cedido ante la ciencia y el empirismo y se ha vuelto un asunto subjetivo y privado. Pero no sólo eso, sino que incluso la ciencia se ha puesto en cuestión. Esta es, si acaso, sólo el conjunto de paradigmas cambiantes y siempre nuevos (Fleck, Kuhn) y ya no representa el espejo de la naturaleza (Rorty). Lo que queda todavía son discursos libres de dominación y múltiples acciones comunicativas (Foucault, Habermas). La mística, o bien, la creencia en la verdad absoluta, ha sido sustituida por la ingente pluralidad de verdades —y de discursos sobre la verdad. Una verdad se ha convertido en demasiadas verdades o bien en una cantidad cualquiera de reglas de vida particulares y subjetivas.⁵

Aquí se pone en evidencia que no sólo la religión y la filosofía, sino también la ciencia, necesitan de una nueva fundamentación que considere el trasfondo de la mística. Si el investigador ya no puede asombrarse con las maravillas de lo creado ni con las leyes de la naturaleza y del cosmos, entonces, de igual manera, la ciencia habrá llegado a su fin. Por lo anterior, la sentencia de Rahner puede también extenderse hacia

5. Cfr. JONKERS 2006, 9–11.

el científico, y de este modo puede afirmarse que el hombre piadoso, el filósofo, pero también el científico del mañana tendrán que ser místicos o no serán.

Un signo de lo anterior es el creciente anhelo de espiritualidad en nuestras sociedades actuales. Este fenómeno puede ser interpretado como un resurgimiento de la mística en la época posmetafísica, y lo mismo vale decir para el surgimiento de nuevas ramas en la filosofía autonombradas «biomística» o «cibermística.»⁶ Sin embargo estos nuevos ámbitos no llegan a buen puerto si el concepto de mística se utiliza de forma inflacionaria y si todo es referido ahora bajo el título de místico, como hacen estas dos nuevas ramas de la filosofía; tampoco se llegará a buen puerto si la creencia se reduce a un conocimiento objetivo o, a la inversa, si se entiende el saber como una creencia propia de la subjetividad. La mística se alcanza, más bien, cuando se busca una mediación entre el creer y el saber, entre la subjetividad y la objetividad, sin reducir ninguno de los dos extremos a su contrario.

La consideración unilateral que se acaba de describir se observa bien en la comparación cultural del concepto de filosofía. La filosofía se entiende mayoritariamente en Occidente como ciencia, y en Oriente como doctrina de sabiduría mística. No obstante, y esta es la tesis, considerando la cuestión más de cerca, se muestra que la mística y el saber, como la religión y la filosofía, siempre se compenetran mutuamente: ¿Qué es la mística si no se articula con la sabiduría del hombre piadoso o con la del científico, y qué es la sabiduría cuando no excede su finitud y desborda hacia la infinitud del saber místico? Así como el saber sin mística no ofrece ninguna respuesta a las preguntas definitivas sobre el cosmos, tampoco es posible articular la mística sin la ciencia. En este sentido, mi tesis es la siguiente: Ambos —el saber y la mística— se necesitan mutuamente, pero esto no significa que alguno de ellos deba ceder sus fronteras, ni que uno se pierda en la otra.

6. Cfr. VONDUNG y PFEIFFER 2006; DI BLASI 2006; HOLZHEY 2007.

EL PREDOMINIO DE LA RACIONALIDAD

El predominio de la racionalidad no se manifiesta únicamente en la vida cotidiana de la «sociedad científica», sino también en la ciencia e investigación (como por ejemplo en la filosofía) en donde se analiza de manera racional un texto y se lo interpreta racionalmente en vista de su estructura argumentativa. La literatura secundaria en filosofía refleja el espíritu de racionalidad analítica de la época. En ello la lógica del lenguaje juega un papel fundamental.

Ahora, cuando se consideran las obras de Schelling, Hegel y Nishitani, en las cuales me gustaría concentrarme aquí, se plantea la pregunta ¿Se trata de pensadores «racionalistas», tal y como se los interpreta con frecuencia en la literatura secundaria? ¿Se puede hablar en ellos de un predominio de la racionalidad? No me gustaría juzgar precipitadamente este tipo de lecturas sino más bien considerar qué es lo que en los propios textos da razón a este tipo de interpretaciones.

Fueron Descartes, con su frase «cogito, ergo sum», así como también Leibniz y Wolff, quienes allanaron el camino del nuevo racionalismo y a quienes se debe la filosofía crítica de Kant, la doctrina de la ciencia de Fichte y el idealismo alemán —Schelling y Hegel— así como también la filosofía japonesa de la Escuela de Kioto, pues todas se basan en la racionalidad subjetiva. La consideración de que las filosofías de Schelling, Hegel y Nishitani (tomado como representante de la escuela de Kioto) son «filosofías de la racionalidad» parece así corroborarse.

Partiendo de las filosofías de Kant y de Fichte, Schelling desarrolla en 1801 su propia filosofía bajo el nombre de «filosofía de la identidad» en la cual el conocimiento del Absoluto es, al mismo tiempo, absoluto conocimiento. Si bien Schelling supera la dualidad sujeto-objeto y, así también, la racionalidad, es gracias a la Intuición Intelectual que ésta sigue siendo parte de una filosofía conceptual negativa, tal como lo afirma Schelling desde su filosofía positiva tardía. Inversamente a la filosofía positiva, la filosofía conceptual negativa se formula a

partir de los más elevados conceptos y no puede asir la unidad empírica en su concreción. Por el contrario, a diferencia del saber, la filosofía positiva parte del puro *Daß-Sein* (*en ti*). En consecuencia, Schelling puede afirmar que las filosofías positiva y negativa se complementan en un círculo. Sin embargo, aun cuando Schelling acota que tanto la filosofía negativa como la positiva se relacionan de forma complementaria y que no puede haber filosofía positiva sin negativa, también se plantea la pregunta de si la filosofía positiva no queda justamente aprisionada por el pensamiento conceptual negativo, siendo también de este modo su filosofía tardía, racionalismo.

Así como para Schelling el conocimiento del absoluto es, de igual forma, absoluto conocimiento, también para Hegel el conocimiento del espíritu es conocimiento espiritual, en donde el espíritu se reconoce en otro como su propia transformación y hacia donde regresa. En Hegel este es el movimiento vivo del concepto de espíritu, el cual, en tanto que Idea absoluta, se ausenta libremente de la naturaleza para reconocerse y regresar a sí en la negación, es decir, en tanto que espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. Con ello la filosofía representa el mayor lugar del espíritu absoluto, o bien, el concepto de espíritu en su sabiduría absoluta, el cual se ha comprendido completamente en y a través de la realidad. Así, esta dialéctica especulativa del concepto de espíritu puede aparecer como un camino racional para la reflexión espiritual en sí, que lleva de la lógica, superior a la filosofía de la naturaleza, hacia el arte, la religión y la filosofía. Precisamente, el constante desdoblamiento y la constante reflexión del concepto de espíritu marcan el devenir autoconciente y la racionalidad del espíritu. Gracias a lo anterior se hace patente el racionalismo de la filosofía de Hegel.

En su libro *La religión y la nada* (宗教とは何か)⁷ Nishitani se

7. [La autora refiere esta obra mediante el título de la edición alemana de 2001: *Was ist Religion?* En español esta obra ha sido traducida como *La religión y la nada*. Hemos preferido dejar el título con el que se conoce esta obra para el o la lectora hispanófono. Las citas se extraen directamente de la última edición, NISHITANI 2017. —Nota de trad.]

ocupa de la relación entre religión y ciencia, problema con el que todas las religiones se ven actualmente confrontadas. Si ambas se relegan a sus respectivos terrenos y se les separa por medio de una línea, dicha línea separa, en efecto, a ambas esferas pero, al mismo tiempo, las une. El problema radica en esta línea divisoria. Según cierto prejuicio, las ciencias (naturales) pretenderían describir objetivamente la naturaleza gracias a leyes naturales y teorías, mientras que la religión poseería verdades de fe subjetivas. Sin embargo Nishitani muestra por medio de una consideración más atenta, que ambas se compenetran ya siempre sobre el suelo de la nada, sobre el abismo del sinsentido, el cual le sale siempre al paso al hombre tanto en la ciencia como en la religión. La nada como nihilismo racional prepara para Nishitani el suelo de su filosofía del śūnyatā, con lo cual puede decirse que aun yendo más allá de la nada racional, el śūnyatā sigue ligado de forma negativa a la racionalidad, y que su filosofía del vacío sigue siendo, a final de cuentas, racional.

Las presentaciones de Schelling, Hegel y Nishitani muestran que referirse a ellas calificándolas de racionales no carece de fundamento. No obstante, cuando uno deja de considerarlas superficialmente y trabaja de forma más profunda con los escritos de los autores antes mencionados, se revela que la lectura antes referida no corresponde, o corresponde sólo parcialmente, a su pensamiento. Ni para Schelling, Hegel o Nishitani se trata de suscribir una filosofía racional o bien, una filosofía de la racionalidad.

De acuerdo a nuestra tesis, sólo tomando en cuenta la mística (sin la cual sus obras nunca hubieran visto el día), se vuelve posible comprender sus respectivas filosofías. Se trata de la mística más allá y en el seno de la racionalidad. Así como no puede haber racionalidad sin espiritualidad, tampoco puede haber mística sin saber, en el cual ella se articula. Esto último no atañe únicamente a la interpretación de los textos de Schelling, Hegel o de la escuela de Kioto sino esencialmente también a la comprensión de la mística en la filosofía misma, la cual no

puede reducirse a la racionalidad, como ha hecho Steineck, quien sólo abarcada la esencia de la mística de manera limitada.⁸

No sólo se echa en falta la consideración de la mística desde el punto de vista de la mística,⁹ diferente con respecto al de la racionalidad, sino también el estudio intercultural e interreligioso de la mística. Steineck ya buscaba establecer un puente entre occidente y oriente, de la misma manera que Suzuki, Waldenfels, Albert y Schumacher buscaron establecer un puente entre cristianismo y budismo,¹⁰ sin embargo un estudio que se ocupe particularmente de la confrontación entre la mística en el idealismo alemán y en la escuela de Kioto es un gran desiderátum de la investigación filosófica. La mayoría de las veces se considera únicamente la mística de la edad media y no se toma en cuenta que también hay una mística en el idealismo alemán y que el pensamiento en el idealismo alemán es profundamente místico. Los primeros puntos de partida se encuentran en Margreiter, Albert, Roy y Winfield, pero no hay ningún estudio global que considere comparativamente la mística en el idealismo alemán (aquí también incluyo a Kant, pues con su idealismo crítico Kant intentó reconciliar el idealismo con el escepticismo dogmático *Crítica de la razón pura*, A377–380)¹¹ y la escuela de Kioto.¹²

8. Cfr. STEINECK, 2000.

9. Hay dos métodos posibles: a. Argumentación desde la perspectiva de lo padeciente (p. ej. Nāgārjuna) o b. desde la perspectiva del despertar o bien, desde la iluminación (p. ej. Fazang). Aquí se recorrerá el segundo camino pues sólo ahí puede abarcarse la Unidad Total de la mística, que en la primera vía se considera siempre de forma negativa y como lo otro (diferencia).

10. Cfr. SUZUKI 1984; WALDENFELS 1976; ALBERT 1986; y SCHUMACHER, 2003–2004. Por el contrario Suzuki criticó más tarde el acercamiento entre el budismo Zen y la mística cristiana pues el «verdadero conocimiento» en el budismo Zen no es, según el autor, la oscuridad ni lo misterioso, o bien, lo místico, sino «absoluta claridad» (WALDENFELS 1976, 161–2). En mi opinión Suzuki pasa por alto que Mística también quiere decir iluminación.

11. Para una «interpretación mística» de Kant, cfr. DU PREL 1964. Para una interpretación «neoplatónica» cfr. BICKMANN 1996.

12. Cfr. MARGREITER 1997, 302–25; ROY 2001, 182–98; y WINFIELD 2005, 493–5.

En mi estudio me gustaría recorrer el camino de la mística entre el idealismo alemán y la escuela de Kioto concentrándome en la religión y la filosofía pues, precisamente, la mística expresa la infinitud sin límite, la cual atraviesa todas las fronteras culturales y religiosas.

Sólo cuando hayan sido superadas las fronteras culturales y religiosas, la mística podrá profundizarse con más detenimiento con el fin de establecer un discurso común sobre ella en tanto que pregunta fundamental de la humanidad. En este sentido, este estudio reúne en él diferentes culturas y religiones en un solo discurso, o bien, en una constelación (intercultural).

CONSTELACIONES MÍSTICAS

Este estudio pretende ahondar en la esencia de la mística haciendo converger las culturas y la religión, o bien, la filosofía y la religión.¹³ Al respecto también pretendo seguir el concepto de «constelación» o bien a la rama de la filosofía que se ocupa de las constelaciones, tal como fue desarrollada por Dieter Henrich en su libro *Constelaciones*.¹⁴ ¿Qué entiende Henrich por «constelación» y qué tipo de «constelaciones» hay? ¿Cuál es la tarea de la investigación sobre «constelaciones»? ¿Cómo puede sacársele provecho para la comprensión de la esencia de la mística? ¿Sería posible trasladar el concepto de «constelación» de Henrich hacia «constelaciones» en comparación intercultural (constelaciones más allá de las culturas)?

En su libro, Henrich muestra que la investigación filosófica está demasiado orientada hacia el trabajo monográfico. Este tipo de trabajo se ocupa de manera aislada de los pensadores pero se desatiende aquello que da pie al nacimiento de cada filosofía, a saber, tanto el contexto como las relaciones entre pensadores.

13. Cfr. HANTKE 2009, 47-51.

14. Cfr. HENRICH 1991; 2004, 1: 9-26 y 2: 1700-10. También cfr. MULSOW y STAMM 2005.

La vía teórica de considerar a un solo autor, como si se tratase del ptolemaico horizonte inamovible, es válida para las típicas monografías de la investigación histórico-filosófica que se llevan a cabo desde mediados del siglo XIX. Por ello los motivos y los problemas de las constelaciones dentro de las cuales un autor se ha movido y ha llegado a la autonomía han sido utilizados como datos disponibles aparentemente obvios. Sin embargo estos datos merecen, en realidad, una atención mucho mayor. Con ello se aclararía —dependiendo de la verdadera formación y recorrido del pensamiento de un autor— desde la génesis de la obra hasta sus propias problemáticas.¹⁵

Las obras filosóficas nacen en el contexto de una época histórica y en el contexto de constelaciones de personas. Henrich demuestra aquí que la obra filosófica de un autor puede ser comprendida sólo a la luz de la «constelación» de la que emerge. Los filósofos no han creado su trabajo en el vacío sino en la confrontación con otros filósofos, ya sea de forma directa, en discursos o cartas. Puesto que hasta ahora la investigación filosófica dedicada al estudio de la historia de la filosofía ha tomado en cuenta estas constelaciones (o bien, campos de fuerza) sólo de manera insuficiente, recae en la investigación filosófica que se ocupa del estudio de las constelaciones la tarea aclararlas. Así, una nueva luz podría ser arrojada hacia las obras filosóficas.

La «investigación analítica» necesita del complemento de la «investigación sintética», la cual, en tanto que condición de posibilidad, la precede. Si se determina el «espacio de pensamiento»¹⁶ dentro del cual surgió es posible entender la obra en su singularidad y originalidad.

De esta manera la investigación filosófica que se ocupa de las constelaciones no considera la obra filosófica individual como la sola expresión de la genialidad, don o creatividad particular, sino que también toma en cuenta el contexto general a partir del cual surgió.¹⁷ Por con

15. Cfr. HENRICH 19991, 12–13.

16. Cfr. HENRICH 1991, 18–19, 20 y sig.

17. «Incluso una obra de arte muy individual nace de la naturaleza histórica. Las grandes obras de arte representan, en un sentido extraordinariamente profundo, la época. Los

texto se entiende contexto temporal y espacial, así como la constelación de personas en discursos y cartas.

Henrich distingue dos tipos de «constelaciones»:

En nuestro esfuerzo por aclarar la filosofía clásica alemana nos las habemos con la consideración de dos tipos de constelaciones: por un lado la constelación de las construcciones conceptuales y sistemáticas de las grandes teorías. Por otro lado, con la constelación de los discursos filosóficos, la cual tuvo un papel nada menospreciable para la formación de los sistemas posteriores a Kant y Fichte, pero incluso para el camino que Fichte siguió en Jena y después. Ambos tipos de constelaciones son la una con respecto a la otra, tipos completamente diferentes. Su conocimiento precisa del uso de métodos adecuados a cada una de ellas —el primer procedimiento es el análisis de argumentos y formas conceptuales, el segundo es el procedimiento de la investigación histórica de las fuentes.¹⁸

Según Henrich es posible diferenciar dos tipos de constelaciones: por un lado la constelación de las formaciones conceptuales y los sistemas teóricos y, por el otro, la constelación de los discursos filosóficos, los cuales pueden aparecer u oralmente o por medio de cartas. Cada uno de ellos necesita métodos diferentes: la indagación de las líneas de la constelación de los conceptos y sistemas necesita un método y un procedimiento de análisis de argumentos y formas conceptuales, mientras que la investigación sobre los discursos filosóficos, el de la investigación histórica de las fuentes. Estos dos tipos de investigaciones de las constelaciones no están, sin embargo, separados sino que se articulan mutuamente, algo que Henrich muestra claramente.

Con la ayuda de estos conceptos de «constelación» es posible,

grandes genios son demoníacos, las creaciones de naturaleza histórica son todas demoníacas. Determinarse a sí mismo significa objetivarse a sí mismo. Las ideas son, en este sentido, el contenido demoníaco intuido de naturaleza histórica. Ahí donde una época histórica se determina, es posible ver la idea. Las leyes del desarrollo de la naturaleza histórica rebasan, como dice Ranke, nuestras humanas capacidades de representación.» Cfr. NISHIDA 1990, 118.

18. Cfr. HENRICH 1991, 42.

en primer lugar, hacer comprensible la filosofía del idealismo alemán, la cual se ha formado a partir de confrontaciones con otros conceptos y sistemas así como en discursos y cartas. Con ello no se niega la genialidad de un filósofo sino que, por el contrario, se hace evidente su particularidad y originalidad. Ahora se plantea la pregunta de si esta «investigación sobre las constelaciones» que Henrich considera sólo en relación con el idealismo alemán, no debería extenderse y si sería posible hacerla útil para este estudio comparativo sobre la esencia de la mística (mística trascendental) entre el idealismo alemán y la escuela de Kioto. ¿Sería posible entender la confrontación de diferentes culturas como una «constelación»?

En mi estudio me gustaría tanto considerar la mística en el idealismo alemán y en la escuela de Kioto, como plantear la pregunta sobre los puntos comunes y las diferencias. Para ello ambas corrientes deben ser llevadas hacia una discusión intercultural e interreligiosa o, dicho de otra manera, a una «constelación intercultural» en la cual yazca una pregunta fundamental o una problemática fundamental que trascienda toda forma de cultura particular. Me sirvo del concepto de «constelación» haciendo referencia pero a la vez deslindándome del de Henrich. Por un lado, me gustaría entender la discusión intercultural como una «constelación intercultural», gracias a lo cual las obras particulares y «las filosofías de la mística» de cada corriente se volverían comprensibles. Por otro lado me gustaría entender el concepto de «constelación» de Henrich en un sentido más amplio ya que él no se refiere sólo a constelaciones de personas sino también a culturas y a religiones. Más aun, no sólo deberían ser objeto de la investigación sobre las constelaciones los objetos de las «constelaciones históricas», sino también los de las «constelaciones virtuales», en las cuales personas o culturas entablaran una conversación intercultural en un «espacio intelectual virtual» o bien, en un «paisaje intelectual», lo cual, históricamente hablando, no ha tenido lugar. El concepto de constelación de personas de Henrich aplicado a las diferentes culturas podría resultar fructífero para la investigación intercultural así como también servi-

ría para hacer converger las culturas en un espacio intelectual o paisaje intelectual histórico o virtual y para guiar conversaciones filosóficas sobre las preguntas fundamentales del pensamiento y del ser. Con ello el concepto de Henrich sería ampliado y nuevas aplicaciones podrían ser descubiertas. Sólo gracias a la puesta en evidencia de estas constelaciones interculturales podrían aparecer bajo una nueva luz las obras filosóficas particulares. De este modo su individualidad, originalidad y genialidad podrían hacerse comprensibles y explicables dentro una constelación intercultural común.

En la constelación intercultural e interreligiosa no sólo debe indagarse la esencia de la mística en el idealismo alemán y en la escuela de Kioto, ni desarrollarse una «mística trascendental intercultural», sino que también debe considerarse con más detenimiento la mística en su constelación con respecto a la filosofía, la religión y la ciencia. La mística queda de esta manera en una doble constelación: a. en la constelación de las culturas y religiones y b. en la constelación de la filosofía, la religión y la ciencia.

MÍSTICA TRASCENDENTAL

Lo que se propone este estudio sobre la mística trascendental en el idealismo alemán y en la escuela de Kioto es pues ofrecer una nueva lectura (relectura) de estas filosofías trascendentales a la luz de la mística, y entenderlas ya no sólo como «filosofías racionalistas.» La racionalidad no debe ocultar a la mística sino que debe mostrarse su relación así como sus fronteras críticas. Según esta tesis, la mística y la racionalidad se compenetran mutuamente y al mismo tiempo siguen siendo diferentes.

La mística será considerada interculturalmente, con lo cual las culturas y religiones o constelaciones, serán reunidas y la mística expuesta como el lazo de toda la humanidad. Sólo considerando la mística más allá de toda frontera cultural y religiosa es posible llamarla verdadera

mística, en su ilimitación e infinitud, y es posible abarcar su verdadera esencia, entre crítica y dialéctica, filosofía y religión.

Antes de poder ser abordado el diálogo intercultural e interreligioso sobre la esencia de la mística (trascendental), me gustaría preguntar, en un primer acercamiento (prolegomena), cuáles son el concepto, la esencia, la apariencia de la mística y cuál es el camino hacia la experiencia mística. Para ello la relación entre racionalidad y espiritualidad, en tanto que polo interno de la mística, debe ser presentada. Asimismo se debe preguntar por la mística trascendental en tanto que ciencia. También se debe preguntar por la conciencia trascendental y por el camino de la mística en tanto que camino de la interioridad (Tomás de Kempis, Immanuel Kant, Nishida Kitarō). Además deben ser mostrados el fenómeno de la experiencia mística bajo el título de la unidad del Todo y del Yo en tanto que supresión de las fronteras, la cercanía de Dios, el amor, el éxtasis y la visión, la metanoia y la transcategorialidad, la serenidad y la libertad, el instante, el silencio y el lenguaje apofántico/paradójico, lo esotérico y la interioridad, los fenómenos parapsicológicos (para-mística), así como también el camino místico hacia lo Uno a través del camino de la interioridad, los niveles de la ascensión, el rezo, la contemplación y la ascesis.

Sólo después de haber ganado una determinación conceptual tal será posible conectar con la representación de la mística trascendental del idealismo alemán así como con la de la escuela de Kioto. De igual manera, solo hasta entonces será posible preguntar por la esencia de la mística.

Independientemente de una corta presentación de lo que la mística es para el cristianismo (Biblia) y ejemplarmente en el Vedanta y en el Budismo Zen, consideraré de más cerca la filosofía negativa y positiva de Schelling, la *Ciencia de la lógica*, el poema «Eleusis. A Hölderlin» de Hegel y el libro *La religión y la nada* de Nishitani. Las siguientes preguntas ocuparán el centro de mi atención: ¿Qué se entenderá bajo el término mística (trascendental) en tanto que fundamento de la racionalidad y espiritualidad, o bien de la filosofía y la religión? ¿Qué es

la mística más allá de los límites metafísicos del saber? ¿En qué consisten las limitaciones metafísicas (crítica) y la superación de éstas (dialéctica)? ¿Qué entienden los místicos por el Absoluto? ¿Cómo se les presenta la unión con el Absoluto (experiencia mística)? ¿Qué camino siguen hacia el absoluto?

Sólo después podrá darse el diálogo intercultural e interreligioso sobre la esencia de la mística (trascendental) y podrá preguntarse por las coincidencias y diferencias en las concepciones sobre la mística. ¿En qué consisten las coincidencias y diferencias entre las culturas y religiones respecto al concepto de mística? ¿Cómo puede la filosofía de la religión mística conciliar la racionalidad con la espiritualidad, la filosofía con la religión, las culturas con las religiones (así como las diferentes confesiones)? ¿Cómo puede ganarse el fundamento para una mística trascendental intercultural a partir de este diálogo intercultural e interreligioso?

¿Cuál será su «principio» y cómo aparece? ¿Qué camino se debe seguir hacia él? ¿Cómo se podría definir la «mística trascendental»?

A continuación plantearé la pregunta por la actualidad de la «mística trascendental» y por las respuestas que puede ofrecernos hoy por hoy. Si se considera hoy en día la relación entre espiritualidad y racionalidad se percibe que la iglesia y el mundo se han separado. Las iglesias permanecen vacías los domingos y el sacerdote habla en un lenguaje que el hombre contemporáneo ya no entiende. Esta es la ya mencionada racionalidad en nuestra actual sociedad, en la cual la religión y la fe son consideradas como irracionalidad o como lo esotérico, y en donde el hombre ya no puede abrirse a este mundo sagrado. La renovada atención por la espiritualidad es ya el primer signo que muestra que el mundo racional y técnico tiene fronteras y que no sabe responder a las preguntas fundamentales por la vida, el sufrimiento o la muerte. Cuando el hombre experimente que es capaz de tener sentimientos más profundos, por ejemplo, cuando, como Job, experimente gran sufrimiento, sólo entonces experimentará que hay un mundo más allá de la racionalidad en el cual el hombre no sabe todo de antemano y en

donde aprenderá nuevamente a asombrarse de la maravillosa creación. Estaría así abierto a experimentar la mística como una «nueva sacralidad» en medio del mundo racional y a conciliar el Logos y la razón, la religión, la filosofía y la ciencia.