Chiara Lubich y la experiencia de la claritas entre mística y metafísica

di Jesús Morán

The question "What is metaphysics?" it runs through the history of philosophy and finds a singular intensification in the last century by the hand of thinkers such as M. Heidegger and X. Zubiri. In the possible answer to this question, there is a, in some ways unexpected yet evident, "fusion of perspectives" with the mystique. Chiara Lubich's experience in "Paradiso '49", interpreted by the German theologian and philosopher K. Hemmerle as an "ontology of Claritas", presents itself as a "place" where mystical experience and metaphysical intellection find a fertile exchange and mutual enrichment of unexplored virtuality.

Keywords: Mysticism - Metaphysics - Claritas - Diáfano

1.- Corre el año 1929 cuando Martin Heidegger pronuncia su célebre lección inaugural en la universidad de Friburgo de Brisgovia, "¿Qué es metafísica?". Catorce años después (1943) sale a la luz el "Epílogo" a ese escrito; y seis años más tarde (1949) la "Introducción a "¿Qué es metafísica?"[1]. Conviene leer los tres opúsculos en ese orden; por un lado, para constatar su esencial continuidad, y por otro para evidenciar los elementos de profundización de una elaboración que, si bien merece ser considerada en recíproca referencia, no por ello deja de quedar sometida al paso del tiempo que la modifica, hasta el punto de que los tres ensayos pueden considerarse de alguna manera autónomos.

En "Qué es metafísica", la idea central parece ser la de la "trascendencia". En efecto, a ella se refiere Heidegger cuando entiende especificar ese ir más allá del ente que caracterizaría a la metafísica en su discurrir superándose a sí misma, en cuanto ciencia de lo "ente" en cuanto "ente". Por lo demás, sabemos que para Heidegger tal trascendencia no es otra cosa que una inmersión en la "nada". Es la angustia que acomete al *Dasein* en su estar en lo ente: «El estar en la nada del *Dasein* – afirma – sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia»[2]. Obviamente, esa pregunta, en la que se concentra el talante metafísico del Dasein, es, a un tiempo, la pregunta por la nada y la pregunta por el "ser". «Es el Dasein mismo»[3], concluye el filósofo alemán.

En el "Epílogo", la caracterización del ser en cuanto tal adquiere mayor relevancia. Sobre el fondo siempre presente de la nada, la metafísica viene determinada como un movimiento en «el ámbito de la verdad del ser»[4]. La nada es el propio ser olvidado por la metafísica occidental que espera un nuevo pensar capaz de sacrificio y obediencia: sacrificio para despedirse del ente y obediencia para ponerse a la escucha del ser, que ahora presenta sus credenciales como "acontecimiento propio" (*Ereignis*)[5]. El metafísico parece ceder su lugar al poeta «que nombra lo sagrado» y rompe el «velo del ser» que es la misma nada[6]. Heidegger concluye el "Epílogo" citando un verso de el "Edipo en Colono" de Sófocles": «Pero dejadlo ya, y no volváis a partir de ahora/ a despertar el lamento;/ pues, en efecto, en todas partes

---

1 - Las tres obras han sido recogidas, por ese orden, en la edición española de Alianza Editorial bajo el único título de "Qué es metafísica", Madrid 2003, primera reimpresión 2018. En este estudio nos referiremos a esta última edición.

2 - *Ibid.,* p. 40.

3 - *Ibid.*, p. 45.

4 - *Ibid.*, p. 50.

5 - Cfr., *Ibid.,* pp. 60-61.

6 - Cfr., *Ibid.,* p. 62.

lo acontecido/tiene ya guardada en sí una decisión de consumación». ¿De qué consumación se trata?

En la "Introducción" la palabra clave es ***alētheia,*** desocultamiento. Es como el ser se presenta. En nota se subraya que «en la presencia se esconde: el a-portar desocultamiento permite venir a la presencia a lo presente. El propio ser es el ser en su verdad, verdad que pertenece al ser, esto es, en la cual desaparece el ser»[7]. En el fondo, para Heidegger el pensar del ser – que vuelve aquí con fuerza – lo conduce fuera de sí mismo hacia una «esencia impensada del esse»[8]. El *Dasein* aparece en este momento como «el lugar de la verdad del ser»[9]; es "existencia" cuyo «[…] estar de lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el "fuera" y el "aquí" del desocultamiento, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser»[10]. Era esta la presentación del *Dasein* en "Ser y tiempo", que Heidegger rememora. El ser, pues, viene a la presencia en el tiempo del *Dasein,* en su existir. El pensar se traduce, entonces, en "comprender" el "sentido" del ser, su verdad, que viene a la presencia. Es el giro hermenéutico del último Heidegger que, de cualquier forma, quiere seguir preguntando por la metafísica, pero más allá de la metafísica y su deriva onto-teológica. Tal deriva quedó marcada por el apoderamiento que hizo la teología cristiana de la filosofía griega en su reflexión por lo ente en cuanto ente, traicionándose a sí misma. Por eso, Heidegger se pregunta, ya hacia el final de su ensayo: «¿Volverá a decidirse la teología cristiana a tomarse en serio las palabras de apóstol y, de acuerdo con él, a tomarse la filosofía como una locura?»[11]. Se trata de una pregunta fundamental para el propósito de este breve artículo.

En definitiva, el Heidegger de estos tres opúsculos sobre el tema de la metafísica pregunta por su esencia (de la metafísica), entreverando conceptos como trascendencia, nada, ser, *Ereignis, **alētheia,*** en el intento de conducir el pensar hacia lo que constituye su enigma fundamental: «¿por qué hay en general ente y no más bien nada?»[12]. De lo que se trata es de soportar la pregunta yendo hasta el fondo de ella en una constante superación de los esquemas metafísicos tradicionales. Tal reflexión, como hemos ya apuntado, nos deja un par de cuestiones importantes: ¿lo que acontece, lo que viene a la presencia, tiende a una propia, aunque incierta,

7 - *Ibid.,* pp. 68-69.
8 - *Ibid.*, p. 73.
9 - *Ibid.,* p. 78.
10 - *Ibid.*, p. 81.
11 - *Ibid.*, p. 88.
12 - *Ibid.*, p. 90.

consumación? Y: ¿El acontecimiento cristiano, en su locura, tiene algo que decir acerca de tal consumación?

2.- Lo que acabamos de sintetizar pareciera darle la razón al filósofo español Xavier Zubiri quien, tomando distancia del que fuera su profesor en Friburgo en el año 1929, sostiene que Heidegger, por más que le pese, nunca dejó de moverse en el horizonte de la nihilidad que caracteriza a la onto-teología que él mismo critica[13]. Mientras que el pensamiento griego se mueve en el horizonte de la movilidad y, efectivamente, desconoce al ser en cuanto tal, la idea de creación de matriz judeo-cristiana inaugura un nuevo horizonte, el de la nihilidad, del que Heidegger se muestra deudor. Desde este presupuesto crítico, Zubiri intentará dar un paso de mayor radicalidad.

En el curso dictado en Madrid entre los años 1969-70 del siglo pasado, Zubiri, que ya ha alcanzado la madurez de su pensamiento, se hace la misma pregunta que Heidegger, "¿Qué es metafísica?", e intenta resolverla con una distinta categorización. Lo que el filósofo vasco pretende es no sólo ir más allá del ente, sino incluso más allá del ser, liberando, de paso, a la filosofía de cualquier presupuesto de carácter teológico, como la idea de creación que, inexorablemente, exige el postulado de la nada.

Pues bien, en la introducción al mencionado curso, Zubiri afirma que la metafísica es el ámbito de lo "diáfano", esto es, lo que allende las cosas resulta ser no lo obvio de ellas, sino aquello que percibimos en ellas «no porque esté *ultra*, sino porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello»[14]. Lo diáfano está inscrito en las cosas, en lo obvio de ellas, y sin embargo es "trascendental". En definitiva, es su carácter de reales, la realidad misma de las cosas que está en todas ellas, en su momento de "talidad"[15], y sin embargo las supera en cuanto realidad, en su momento trascendental. El paso más allá del ser es la realidad misma: no *esse reale,* sino, más bien, *realitas in essendo*[16].

Para Zubiri, pues, la metafísica es «la ciencia de lo diáfano»[17]. La "diafaneidad" tiene para el pensador español tres momentos: el momento del «a través de», esto es, la trasparencia; el momento por el cual ese "a través de" «no sólo *deja ver*, sino

---

13 - Cfr. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994, p. 35.

14 - *Ibid.*, p. 19.

15 - "Talidad" en la lengua española indica el carácter particular-concreto de una cosa, el ser "tal" cosa.

16 - Cfr., X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Volumen I, Inteligencia y realidad, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid 2011, p. 222.

17 - X. Zubiri, *Los problemas fundamentales*, cit., p. 19.

que *hace ver*, lo que está del otro lado»[18]; y el momento por el cual lo diáfano es, además, «lo visto»[19]. Es por eso, precisamente, por lo que lo diáfano es un momento de las cosas.

Con una afirmación en cierto modo sorprendente, Zubiri sostiene que esa ciencia de lo diáfano exige un pensar «violento». ¿Por qué? La respuesta es que la visión de lo diáfano no es evidente, ni clarividente, sino que consiste en «la videncia de la claridad misma»[20]. Por eso es una visión violenta, problemática en cuanto nos exige superar la opacidad de lo obvio. Se trata de acceder a la "claridad" que reviste a las cosas mismas. Y es trascendental en el sentido antes mencionado: lo inmerso en las cosas, aunque imperceptible, y que supera la talidad de ellas por cuanto «la diafaneidad de una cosa no es distinta de la diafaneidad de otras»[21].

Ahondando aún más en este pensar violento que es el pensar metafísico, Zubiri recurre a un conocido texto de Aristóteles que San Buenaventura recoge y traduce al latín en su *Itinerarium mentis in Deum.* El testo es el siguiente: «De la misma manera que se comportan los ojos del murciélago respecto a la luz del mediodía, se comporta también el intelecto de nuestra alma respecto de las cosas que son las más visibles del mundo»[22]. Para San Buenventura, como precisará acto seguido en su obra, la claridad que reviste al esplendor del Ser supremo es oscuridad para el intelecto, lo cual coloca al santo franciscano en la senda de la tradición mística anterior y posterior a él. Nada de esto hay en Aristóteles, y Zubiri quiere, expresamente, situarse en la línea del estagirita, por lo cual concluye que la metafísica como pensar violento, ajena, en principio, a toda investigación sobre Dios, «consiste precisamente en tratar de ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma»[23]. Y esto es lo arduo del saber metafísico, como saber de lo diáfano.

Una posible objeción a esta visión consistiría en aducir que, en definitiva, lo diáfano, en su trascendentalidad y imperceptibilidad, es algo perfectamente prescindible. Se trata de una acusación tan antigua como la metafísica misma. Pareciera que la investigación que versa sobre la ultimidad de las cosas no tuviera ninguna utilidad práctica, ni siquiera para el saber. En el fondo – se podría pensar – lo verdaderamente interesante es comprender la "talidad" de las cosas y no su tras-

---

18 - *Ibid.,* p. 20. Un cristal, afirma Zubiri, no sólo no impide que se vea lo que hay detrás, sino que, precisamente porque es diáfano hace ver lo que hay detrás.

19 - *Ibid.*, p. 20.

20 - *Ibid.*, p. 21.

21 - *Ibid.*, p. 21.

22 - *Met a 993 b 9-11*, citado en *Ibid.*, p. 22. La traducción de San Buenaventura aparece en e capítulo V, n° 4 de la obra citada.

23 - *Ibid.*, p. 23.

cendentalidad que, además, como hemos visto, requiere una buena dosis de violencia especulativa. Zubiri responde a esta objeción afirmando que, en realidad, la diafaneidad de las cosas comprende un momento de fundamentalidad sin el cual ellas serían completamente ininteligibles. Y esto es así porque la diafaneidad tiene que ver con la aprehensión intelectiva de las cosas. En este sentido, lo diáfano, como afirma Zubiri, es ese principio «"desde" el cual tenemos la visión de la claridad misma»[24]. En otros términos, inteligimos las cosas precisamente "desde" ese principio inserto en ellas, que es lo diáfano. Obviamente, para comprender a cabalidad lo que Zubiri está queriendo decir aquí hay que tener presente su idea de inteligencia e intelección que, dicho en síntesis, significa "aprehensión de realidad". Gracias, en efecto, a la inteligencia el hombre se mueve en la realidad; se mueve entre las cosas, pero, primariamente, en cuanto son reales. El hombre es un animal de realidades. Esta es su nota distintiva[25]. Hay una congenereidad decisiva entre la realidad y la inteligencia humana que tiene que ver con eso de lo que venimos hablando en este segundo punto: la diafaneidad. En efecto, concluye el filósofo español:

> «La diafaneidad es la unidad entre la inteligencia y la claridad. La inteligencia tiene una cierta mismidad con las cosas. Esto significa que ella está determinada e importada por las cosas mismas. […] La inteligencia es "misma" con las cosas en cuanto "desde" ellas se constituye la intelección. La inteligencia tiene su función intelectual en tanto en cuanto está llevada desde las cosas, es decir, desde su diafaneidad. La unidad intrínseca entre la inteligencia y las cosas es la propia diafaneidad, la propia transcendentalidad. […] la inteligencia lo que hace es sumergirnos más en las cosas mismas, en el momento de su última diafaneidad. Y esto es lo fundamental de la metafísica»[26].

Desde este punto de vista, ese saber de lo diáfano que es la metafísica no solo no es absolutamente prescindible, sino que, muy por el contrario, es lo más decisivo de la intelección humana de las cosas en cuanto su principio fundamental, lo cual no significa que no deje de ser siempre problemático. Tan problemático que constituye el cañamazo – diría Zubiri – de la filosofía en toda su historia. La para-

---

24 - *Ibid.*, p. 27.

25 - Zubiri desarrolla este central postulado suyo en la trilogía noológica: *Inteligencia y realidad, Inteligencia y Logos, Inteligencia y razón* (Cf., Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, cit.; *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982; *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983.

26 - X. Zubiri, *Los problemas fundamentales*, cit., pp. 28-29.

doja del hombre es la dificultad que siempre encuentra de atenerse a las cosas que son «las más visibles de todas» o a eso que es lo más patente de todo[27].

En la conclusión del ciclo de lecciones, Zubiri vuelve sobre las consideraciones de la introducción y expone sumariamente los trazos fundamentales de lo que unos años más tarde será su trilogía noológica. Nos detenemos en algunas ideas que hacen al caso del tema que nos ocupa.

En primer lugar, la idea de la "inteligencia sentiente". Como vimos, inteligencia o intelección no es elaboración de conceptos sino impresión de realidad y, en cuanto tal, está mediada por la sensibilidad, que es la forma como las cosas nos afectan. Lo que ocurre es que el hombre «no siente simplemente *las cosas reales*, sino que siente formalmente su propio *carácter de realidad*»[28]. Y lo hace en la mismidad de un acto. Es la "inteligencia sentiente", el concepto central de la visión zubiriana de la intelección humana, merced a la cual la realidad de lo inteligido se "actualiza" (otro concepto central) en la inteligencia. Esta actualidad o actualización es precisamente lo que indica la congenereidad entre inteligencia y realidad en la filosofía primera de Zubiri. "Inteligencia sentiente" o "sentir intelectivo" son las dos caras de un mismo fenómeno intelectivo.

En segundo lugar, lo que Zubiri llama intelección "en hacia". Hay una multiplicidad de modos de sentir intelectivo o de intelección sentiente, pero hay uno que de alguna manera recubre a los demás: la intelección "en hacia". Zubiri lo explica de la siguiente manera: «nada es percibido pura y simplemente como algo que está delante, incluso en el caso de la vista, sino como algo "en hacia". En este caso el "hacia" es precisamente la intelección "hacia" lo que hay dentro de lo que se ve, hacia su interior»[29]. No hay pues, presencialidad pura (este sería, en definitiva, el pensamiento de Heidegger), sino que «todo nos está presente en una dimensión y en una orla de realidad "en hacia"»[30].Y es aquí donde, precisamente aparece la "razón". No se trata de conceptos o razonamientos sino de algo distinto que Zubiri expresa con un hermoso giro lingüístico: «son las cosas dando razón al hombre» [31]. Ya no estamos en el ámbito de la "verdad real" – que viene dada por

27 - A propósito de la tarea filosófica, A. González, discípulo de Zubiri, afirma: «La historia de la filosofía puede ser entendida no como un catálogo de opiniones dispares de filósofos engreídos, sino como un magnífico esfuerzo colectivo de realizar el proyecto socrático de un saber primero y radical, haciéndonos descubrir qué es lo más patente de todo» (A. González, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis,* Ediciones USTA, Bogotá 2014, p. 29). «Lo más patente de todo" es una versión de "las cosas más visibles de todas", traducción que maneja Zubiri.

28 - X. Zubiri, *Los problemas fundamentales*, cit., p. 334.

29 - *Ibid.*, p. 342.

30 - *Ibid.*, p. 343.

31 - *Ibid.*, p. 344.

la impresión primordial de realidad – sino, dice Zubiri, en «la verdad de un encuentro»[32]. En *Inteligencia y razón* nos dirá con mayor precisión en qué consiste la razón: «en la razón se trata de un movimiento desde una cosa real hacia la pura y simple realidad. […] Esta marcha no es un proceso sino que es un momento estructural del inteligir»[33]. Volviendo a la idea de encuentro, el pensador vasco se hace una pregunta que, en nuestro caso, resulta tremendamente sugerente: «Aquí es donde cabrá decidir si ese encuentro es *conformitas intellectus cum re,* o *conformitas rei cum intellectu divino*»[34]. En cualquier caso, se trata de un encuentro propiciado por la razón que, ahora sí, cabe denominar "razón trascendental"; la razón que se inmerge, porque los abre, en los abismos de la metafísica:

> «La transcendentalidad es pura y simplemente el carácter de realidad. El momento de impresión de realidad, propio de toda sensación y de toda percepción, es transcendental, *a)* porque está por encima o transciende el contenido específico en que se nos presenta; *b)* pero, además, porque el momento "en hacia", que envuelve a toda percepción sensible, nos lleva no sólo a otras cosas, sino a otras dimensiones de *la* realidad y hace que, precisamente por ese carácter de realidad y por lo menos en principio pueda alojar a todas las demás cosas. Es la razón transcendental. "Transcendental" – repito – porque es algo que afecta a la impresión de realidad y, también, porque nos lleva al todo unitario y primario de lo real. De ahí que el orden transcendental no es un problema de conceptos, ni subjetivos ni objetivos, sino que es un momento físico de la realidad, todo lo "formal" que se quiera, pero real efectivamente en ellos»[35].

Y concluye que:

> «la historia de la metafísica nos lleva como problema primario y radical a este problema de la índole de la intelección, que a mí me parece que debe ser el de la intelección sentiente. Es en esa intelección sentiente donde cabe *afincar* el pensamiento filosófico, donde deben *explayarse* los caracteres del orden transcendental, y donde deben *medirse* los conceptos que constituyen el sistema de la metafísica»[36]

En la marcha de la razón hacia la realidad, Zubiri coloca la "experiencia", que define como «probación física de realidad», una probación que se da siempre en

---

32 - *Ibid.*, p. 344.

33 - X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza editorial. Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid 1983, p. 13.

34 - X. Zubiri, *Los problemas fundamentales*, cit., p. 344.

35 - *Ibid.*, p. 345.

36 - *Ibid.*, p. 344.

tanteo y que, por lo tanto, nunca está perfectamente lograda. Lo decisivo es que tal probación es una marcha hacia el fundamento de lo real impelida por la realidad misma. Por eso, Zubiri va a hablar de "religación" al poder de lo real y va a decir que el hombre es "experiencia de Dios"[37]. Entre las distintas formas de experiencia, incluye la de la "conformación", entendida como un experienciarse a sí mismo[38]. En el caso de la verdad del cristianismo, la conformación se configura como conformación a Cristo en la que la persona encuentra su verdad y la plenitud de su realidad[39].

Zubiri, por lo tanto, no descarta que el ámbito del orden transcendental dé cabida a otro tipo de saberes, no sólo el saber metafísico. No por nada, en esta misma conclusión de su curso, menciona a San Juan de la Cruz: «Ya San Juan de la Cruz – afirma – decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo: es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia *de realidad* se trata de un sentir intelectivo»[40].

Lo decisivo sigue siendo su comprensión de la intelección humana que, como hemos visto, es donde cabe "explayarse" dentro del orden trascendental. Y no debe olvidarse que para Zubiri la intelección como aprehensión de realidad es un acto unitario en el que lo decisivo es el momento del "estar" en lo aprehendido: «La aprehensión es por esto un *érgon* – sostiene – al que tal vez pienso que podría llamar *noergia*»[41].

En definitiva, podríamos decir que esa «videncia de la claridad misma», ese acceso a lo diáfano, se resuelve en un "estar noérgico" en la realidad misma. Y es aquí, precisamente donde, como afirma Diego Gracia, Zubiri se acerca a los místicos, pues ellos representan de manera singular la experiencia de la fuerza aprehensiva del poder de lo real[42]. Si el último Heidegger hablaba del poeta como aquel que rompe el «velo del ser» detrás del cual asoma la nada, en la perspectiva zubi-

---

37 - Para este tema, cfr., X. Zubiri, *El hombre y Dios (Nueva edición)*, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid 2012. Para el tema de la "experiencia de Dios", ver especialmente la tercera parte, pp. 521-587.

38 - Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., pp. 222-258.

39 - Para este tema, cfr., X. Zubiri, *Sobre la religión*, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid 2017. Ver especialmente las partes dedicadas al cristianismo; X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid 2015. También aquí ver especialmente los apartados consagrados al cristianismo; X. Zubiri, *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid 2019. Ver especialmente la sección cuarta.

40 - *Ibid.*, p. 340.

41 - X. Zubiri, *Inteligencia sentiente, Volumen I, Inteligencia y realidad,* Madrid 2011, p. 64.

42 - Cfr., D. Gracia, *Religación y religión,* en M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, pp. 491-495.

riana, precisamente porque no hay solo pura presencialidad sino presencialidad "hacia", el místico podría ser aquel que en la marcha de la razón transcendental y guiado por la fe, se conforma en un estar noérgico, en aquello que late en lo diáfano. Accediendo a lo diáfano, el místico, en la oscuridad plenificante de la fe, ve lo que «está del otro lado» y además "se deja ver" en su conformación con «lo visto».

3.- Así pues, la nada, como pura presencialidad, no es necesariamente el último puerto de la travesía metafísica. Y, además, la superación de la pura presencialidad en presencialidad "hacia" podría significar, como ya hace años puso de relieve el filosofo de la religión Bernard Welte, discípulo también él de Heidegger, el pródromo de una inédita experiencia religiosa. No cabe duda de que una experiencia de tal calado no puede no ser más que una experiencia mística. Para Welte todo queda determinado, a la Pascal, por una suerte de apuesta por el bien y el amor. Es, en definitiva, la apuesta o el postulado de un sentido último de la existencia humana[43].

También para el pensador alemán, lo decisivo es el concepto de experiencia. No se trata de la experiencia como *empéiria*, ni como experimento, sino más bien de esa experiencia mediada por la reflexión tal como la entendió Husserl, es decir, como desvelamiento fenomenológico de las cosas mismas. Acaece cuando se rompe el dualismo sujeto-objeto, de manera que el fenómeno toca al hombre en lo más intimo de él y lo transforma[44]. Hay, sin duda, un aire de familia en esta concepción de la experiencia con la idea de la conformación en Zubiri. Pues bien, es la experiencia del bien y del amor que, como fenómenos, se asoman a nuestra vida en determinadas ocasiones-cumbre, la que nos conduce a postular que ellos puedan esconder un sentido eterno[45]. En esta línea, tales experiencias representan una "contra-instancia" al invasivo nihilismo que asola de manera especial a las sociedades occidentales contemporáneas. No se trata, pues, de negar el desarrollo del pensamiento occidental – y de alguna manera también universal – con su arduo trabajo de desbroce crítico de la metafísica clásica, y que ha dado en desembocar en una inédita comprensión del ser envuelto en la nada; no es ese el propósito de Welte. Su intento, admitido el proceso, aún con toda su problematicidad, desde el punto de vista existencial, es extraer las eventuales oportunidades para una nueva

43 - Cfr. B. Welte, *Das Licth des Nichts. Von der Möglichkeit religiöser Erfahrung,* Patmos Verlag, Düsseldorf 1980. Edición italiana: *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 2005[3], p. 43.

44 - *Ibid.*, p. 15.

45 - *Ibid.*, p. 43.

experiencia religiosa, que se gestan en su seno. Lo muestran las últimas palabras del filósofo alemán Wilhelm Weischedel, dictadas en el lecho de muerte:

> «Nel fondo del bicchiere
> Appare il nulla della luce.
> La luce oscura del divino
> è questa: la luce del nulla»[46]

Esa luz de la nada es la que desde siempre fascinó y deslumbró a los místicos de todas las culturas y latitudes: desde Plotino a Dionisio Areopagita, desde Gregorio de Nisa a San Agustín, desde Eckhart a Francisco de Asís, desde Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz a San Ignacio de Loyola, desde Teresina y Edith Stein a Chiara Lubich, desde Ibn-Arabi a Lao Tze. Y podríamos seguir.

Pareciera necesario, ahora, hacernos una nueva pregunta: ¿qué es mística? Lo cierto es que, no obstante la experiencia mística esté ampliamente atestada, un verdadero caos semántico rodea el concepto de mística, a juicio de la mayoría de los especialistas en la materia. Por eso, resulta casi imposible definirla. Es preferible, en este sentido, recurrir a algunas caracterizaciones generales. En el *Nuovo dizionario di Mistica*, por ejemplo, en la parte dedicada a algunos de sus trazos históricos, se lee:

> «Vedere Dio è accorgersi che lui c'è e che, come per Agostino, è inutile cercarlo fuori di sé, perché egli è intimo all'uomo più di quanto questi non lo sia a sè stesso. Per questo motivo, la storia della mistica, cioè di quella vita che si svolge sul piano soprannaturale nelle profondità misteriose dell'incontro uomo-Dio, non può essere che il tentativo di cogliere la consapevolezza che l'uomo, lungo i corsi dei secoli, ha avuto di questa presenza misteriosa eppure lampante, segreta, ma pure irraggiante luce luminosa»[47].

Y, por lo que se refiere a sus notas distintivas, entre otras, se menciona:

> «*La mistica è conoscenza sperimentale, immediata*, di Dio, che implica l'ineffabilità del Mistero e dell'esperienza derivante. Ciò vuol dire inadeguatezza di una concettualizzazione ed espressione. Di qui il *linguaggio mistico paradossale e simbolico*, come mezzo per esprimere la novità assoluta e radicale dell'esperienza»[48].

---

46 - *Ibid.*, p. 48.

47 - M.R. Del Genio, *Mistica (cenni storici)*, in *Nuovo Dizionario di Mistica*, a cura di Luigi Borrello-Edmondo Caruana-Maria Rosa del Genio-Rafaele di Muro, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 1441-1452, qui p. 1441.

48 - L. Borriello, *Mistica cristiana*, in *Nuovo Dizionario*, cit. pp.1465-1480, aquí p. 1476.

En este último texto, vuelve a salirnos el concepto de experiencia, decisivo en la marcha hacia el fundamento en Zubiri y decisivo también para Welte en su percepción de la renovación de la vida religiosa en la época del nihilismo. Multitud de estudios subrayan la centralidad de la experiencia para entender la mística. No es éste el lugar para un estudio crítico de tal aseveración, por lo demás bastante evidente. La damos, pues, por adquirida y la adoptamos sin mayor problematicidad.

Un elemento que, sin duda, resulta importante subrayar, es la estrecha relación que hay entre experiencia mística y contemplación. Lo expresa bien P. María Eugenio del Niño Jesús (o.c.d.) en su ya clásico, *Quiero ver a Dios*, sobre la espiritualidad carmelitana a partir de sus doctores:

> «La vida contemplativa es la vida de oración caracterizada por la intervención de Dios por medio de los dones contemplativos de ciencia, inteligencia y sabiduría.
>
> La vida mística desborda […] la vida contemplativa, que no es sino una forma de ella, la más elevada, por otra parte»[49].

Juan Martín Velasco lo especifica aún más, hasta casi hacer coincidir los dos términos. Se trata de un:

> «acto único, simple del espíritu en el que coinciden la conciencia, la noticia y el amor, infundido por el "objeto" mismo de la contemplación, por Dios, en el alma y, por tanto, pasivo, que tiene lugar en la noche, es decir, en la oscuridad de los sentidos y de la inteligencia discursiva; que se desarrolla, pues, en el interior de la fe, y que libera en el sujeto un dinamismo espiritual nuevo»[50].

Contemplación y vida mística son experiencia de la fe. Es clave subrayarlo para caracterizar la experiencia mística cristiana y distinguirla de otras posibles formas. Los místicos españoles del siglo XVI, especialmente San Juan de la Cruz, son categóricos a este respecto. Pero incluso teólogos modernos de la talla de H. De Lubac o el mismo K. Rahner no han dejado de evidenciarlo. «La experiencia mística – escribe este último – no puede dejar detrás de sí, gracias a una nueva experiencia que no fuera fe, el ámbito de la fe y de la experiencia del Espíritu de Dios dado en él. Al contrario, la mística solo puede concebirse dentro del marco normal de la gracia y la fe»[51].

---

49 - P. M. Eugenio del N.J, *Quiero ver a Dios*, cit., p.478.

50 - J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., p. 364.

51 - K. Rahner, *Mystische Erfahrung un mystische Theologie*, en *Schriften zur Theologie XII*, Benzinger, Zürich, 1975, p. 432, cit. en J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., p. 276.

Dado por sentado lo anterior, Martín Velasco hace uso de una nueva categoría para describir el núcleo más profundo y central de la experiencia mística: "estado teopático"[52]. Se podría decir que ese estado, en el que el sujeto padece a Dios, reúne en sí, sin mezcla, dos de los momentos tipificantes de la experiencia mística, esto es, "extasis" y "epéxtasis"; en otras palabras: el salir de sí, incluso con efectos psico-somáticos, y el propender siempre hacia la infinita trascendencia de Dios, en un continuo descubrimiento y goce de sus infinitas riquezas y prerrogativas[53]. Como ejemplo paradigmático de estado teopático, Martin Velasco indica la "experiencia de la Storta"[54] de San Ignacio de Loyola, referida en su *Autobiografía*. En definitiva, es la experiencia de «hallar a Dios en todas las cosas» que se concreta, como lógica consecuencia, en el lema: *in actione contemplativus*[55].

Para Martín Velasco, la originalidad de la experiencia mística cristiana, y sus contrapuntos homeomórficos en otras culturas, estriba por un lado, en la «inobjetividad de la realidad – la Trascendencia – con la que entra en contacto» y, por otro, en «la consiguiente inversión de intencionalidad que impone a la actitud de sujeto»[56]. Ello viene dado porque el místico entra en contacto con una realidad efectivamente presente, pero con una forma de presencia que es un don generativo del mismo sujeto, y no tanto una presencia objetiva en el sentido clásico y moderno del término. Una presencia real, no objetiva ni susceptible de objetivación alguna, que trasfigura a quien a ella accede por gracia. Para comprenderla se requiere un nuevo tipo de pensar – concluye –, un pensar metafísico capaz de desbrozar el camino de verificación de la pretensión de verdad de la mística[57].

4.- «No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *que* sea», escribía Wittgenstein en la proposición 6.4 del *Tractatus Logico-philosophicus.* Y apenas un poco más adelante, en la proposición 6.522: «Lo inexpresable, ciertamente existe. Se *muestra*, es lo místico»[58]. La primera afirmación parece más metafísica que mística, y tiene un indudable sabor heideggeriano. La segunda, más mística que metafísica. Hay, pues, en el tema que nos ocupa una suerte de "fusión de perspectivas" – pa-

52 - *Ibid.*, pp. 407-422.

53 - *Ibid.*, pp. 407-408.

54 - San Ignacio de Loyola, *Obras,* B.A.C, Madrid 2014, cap. X, n. 96, p. 99. Cfr. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., p. 421.

55 - *Ibid.*, p. 422.

56 - *Ibid.*, p. 437.

57 - *Ibid.*, p. 441.

58 - L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosoficus. Investigaciones filosóficas*, Editorial Gredos, Madrid 2017, pp. 70-71.

ra usar una expresión de A. Torres Quiruga –, que viene latiendo en los puntos anteriores y que, de alguna manera, se hace necesario despejar.

Es lo que intentaremos en este último punto en el que pasaremos revista a una experiencia mística que, al parecer, podría identificar un "lugar" en el cual mística y metafísica se encuentren como en casa. Se trata de la experiencia de Chiara Lubich y su visión de la *claritas*. Lo haremos teniendo presente las consideraciones que emergieron en los puntos anteriores ya sea sobre el objeto de la metafísica ya sea sobre el objeto de la mística.

En un escrito fechado el 11 de junio de 1992 sobre el conocido como "Paradiso '49", el texto que recoge la experiencia mística más acendrada de Chiara Lubich – al presente inédito como tal –, el teólogo y filósofo de la religión alemán Klaus Hemmerle define la novedad de tal experiencia como una «ontología de la "Claritas"»[59]. A estas alturas, la expresión debería decirnos algo, aunque por el momento ese "algo" no deje de ser altamente intrigante. Para descifrarlo, deberemos revisar algunos pasos, entre los ya publicados, del "Paradiso '49".

Durante el verano del año 1949, Chiara Lubich y algunas de sus primeras compañeras – con las que vivía desde hacía pocos años una inédita y en cierto modo insólita experiencia espiritual – decide subir a las montañas de los Dolomitas desde su ciudad natal, Trento, para pasar un periodo de descanso. Cuenta Chiara:

> «Arrivate, noi focolarine, lassù, un altro fenomeno s'aggiungeva: io avvertii che non era tutto fiamma solo dentro di me ma, in certo modo, anche fuori di me. Avevo l'impressione di percepire, forse per una grazia speciale di Dio, la presenza di Dio sotto le cose. Per cui, se i pini erano indorati dal sole, se i ruscelli cadevano nelle loro cascatelle luccicando, se le margherite e altri fiori ed il cielo erano in festa per l'estate, più forte era la visione d'un sole che stava sotto a tutto il creato. Vedevo, in certo modo, credo, Dio che sostiene, che regge le cose»[60].

De alguna manera, podríamos decir, usando categorías filosóficas zubirianas, que esta visión de Dios "sotto le cose", iluminándolas desde adentro, es una visión mística trascendental de "lo diáfano"; una visión de lo que Aristóteles llamaba "lo más patente de todo". No por nada, Chiara afirma que tal visión era «più' forte». En su ensayo sobre *El Hombre y Dios*, Zubiri llega afirmar, no sin cierta audacia, que si «viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano de arena a Dios en su realidad personal incluso trinitaria»[61]. En este caso, lo

---

59 - K. Hemmerle, *L'ontologia del "Paradiso '49"*, en «Sophia», VI (2014-2) pp. 127-137, aquí p. 129.

60 - Chiara Lubich, en *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 11-25, aquí p. 15.

61 - X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., p. 308.

diáfano, la claridad, es Dios mismo. Roto el velo del ser, como diría Heidegger, no aparece la nada sino el rostro de Dios en su realidad personal, incluso trinitaria. Es la luz que nos dona la nada, según Welte.

Y, sin embargo, en la experiencia de Chiara, éstos son sólo los prolegómenos. En efecto, el 16 de julio del '49, Chiara Lubich e Igino Giordani[62], sellan un singular pacto de unidad[63] en Jesús Eucaristía que introduce a Chiara y con ella al mismo Giordani, y sucesivamente a sus compañeras, en una experiencia mística articulada en forma de "visiones intelectuales", comprensiones y pensamientos de varia naturaleza, que durará varios meses. La misma Chiara cuenta así lo sucedido inmediatamente después de haber hecho el pacto con Giordani:

> «L'abbiamo fatto e siamo usciti di Chiesa. Foco doveva entrare dalla sagrestia per fare una conferenza ai frati. Io mi sono sentita spinta a ritornare in chiesa. Entro e vado davanti al tabernacolo. E lì sto per pregare Gesù Eucaristia, per dirGli: "Gesù". Ma non posso. Quel Gesù, infatti, che stava nel tabernacolo, era anche qui in me, ero anch'io, ero io, immedesimata con Lui. Non potevo quindi chiamare me stessa. E lì ho avvertito uscire dalla mia bocca spontaneamente la parola: "Padre". E in quel momento mi sono trovata in seno al Padre»[64].

Estamos ante el exordio carismático de la mística de la unidad, su experiencia fundante. Tres son los elementos fundamentales que me interesa subrayar en nuestro contexto. En primer lugar, la experiencia como un "estar". De hecho, Chiara dice "trovarsi" en el seno del Padre. Todo lo que después comprenderá en visión intelectual será dentro de este "estar". En segundo lugar, la «colectividad» del estar en el seno del Padre. En efecto, Chiara recuerda como apenas ve a Igino Giordani, una vez que éste había terminado su conferencia a los frailes, le expresa: «Sai dove siamo»[65]. Chiara, por lo tanto, siente que no ha entrado ni está sola en el seno del Padre, sino con Igino. Más tarde, cuando volverá a hacer el pacto con sus primeras compañeras experimentará que también ellas están en el Paraísoseno del Padre. Por ello, en tercer lugar, con la experiencia del Pacto de unidad surge una suerte de nuevo sujeto: «L'Anima». Veamos como lo cuenta Chiara:

---

62 - Conocido escritor y político italiano (1894-1980), experto en patrística y en doctrina social de la Iglesia, considerado por Chiara Lubich co-fundador del Movimiento de los Focolares, que había conocido a Chiara Lubich unos años antes y que la acompañó en una parte de la estadía en los Dolomitas.

63 - Chiara recuerda del siguiente modo la fórmula del pacto: «"Ebbene, domani andremo in chiesa ed a Gesù Eucaristia che verrà nel mio cuore, come in un calice vuoto, io dirò: 'Sul nulla di me patteggia tu unità con Gesù Eucaristia nel cuore di Foco. E fa in modo, Gesù, che venga fuori quel legame fra noi che tu sai". Poi ho aggiunto: "E tu, Foco, fa altrettanto"» (Chiara Lubich, en *Il Patto del '49*, cit. p. 17).

64 - *Ibid.*, p. 19.

65 - *Ibid.*, p. 19.

> «Nel fuoco della Trinità eravamo state, infatti, così fuse in uno che io chiamavo il nostro drappello "Anima". Eravamo l'Anima. Ora il Signore, se avesse voluto, avrebbe potuto illuminare quest'Anima (attraverso di me, che ero come il suo centro) sulle sue nuove realtà e per questo ci sembrava occorresse il massimo silenzio interiore.
>
> Poi quanto avevo capito lo comunicavo a Foco ed alle focolarine. Erano tre, dunque, le nostre comunioni: quella con Gesù Eucaristia, con la sua Parola e quella tra di noi»[66].

«El Alma», en síntesis, es un sujeto nuevo, «colectivo», unitario, eclesial (la comunión con Jesús Eucaristía), "trinitizado". En la mística de la unidad que brota de la experiencia del Pacto de Chiara Lubich e Igino Giordani, podemos encontrar elementos de enorme valor en términos de una visión de la conformación-deiformación en Cristo plenamente trinitaria.

La ontología de la *claritas,* a juicio de Hemmerle, es una ontología nueva, ciertamente cristiana, pues la *claritas* no es otro que el Espíritu Santo – Espíritu del Padre y del Hijo – que, tipificada por la visión del "Alma", como sujeto colectivo, «non fa solo vedere nuove verità, ma fa vedere anche il nuovo vedere stesso»[67]. Recordemos que para Zubiri lo diáfano, a una, "hace ver", "deja ver" y es "lo visto". Es la congenereidad entre inteligencia y realidad en clave ontológica (metafísica en Zubiri, en virtud de la ultimidad de la realidad) y mística. La singularidad de la experiencia de Chiara Lubich consiste en que ella, por gracia, ha tenido acceso a la *claritas* que es la misma vida trinitaria de Dios en el seno del Padre, no por tanto la *claritas* de lo Uno, sino de la Uni-Trinidad; y lo ha hecho con una plenitud particular precisamente porque lo ha hecho "trinitariamente": es el "Alma", sujeto colectivo quien "viaja la Trinidad". Su "estar noérgico", si queremos usar nuevamente la terminología zubiriana, es un "estar" trinitario en el "lugar de la Trinidad", como ama repetir Piero Coda[68]. En definitiva, para Hemmerle, «Chiara non ci dà solo nuovi contenuti, ma ci fa vedere e vivere che l'essere stesso è nuovo e, in più, in che cosa consista quella novità. Lei non ci fa solo vedere, ma nel "Paradiso" '49 vediamo il nostro vedere stesso nella sua novità»[69]. E insiste en un dato de fundamental importancia, a saber, que la novedad del ser que aparece en la experiencia de la unidad es la novedad del otro, del tú[70] y eso incluye la relación con Dios, con

---

66 - *Ibid.*, pp. 20-21.

67 - Klaus Hemmerle, *L'ontologia del Paradiso "Paradiso '49"*, cit., p. 129.

68 - Cfr., P. Coda, *Dalla Trinità, L'avvento di Dio tra storia e profezia,* Città Nuova, Roma 2011.

69 - *Ibid.*, p. 128.

70 - *Ibid.*, p. 131.

los demás, entre nosotros y con el todo[71]. De hecho, en el joánico «todos uno» (cfr. Jn 17, 20-23) descubrimos el objetivo fundamental y la perfección del ideal de la unidad y de su ontología[72]. Como diría "eckhartianamente" Giuseppe Maria Zanguí, es la mística en cuanto «attingimento di Dio al modo di Dio»[73]. Y es cristianismo en estado puro:

> «nel cristianismo – sostiene – la mistica é ormai la partecipazione all'Assoluto che si è compiutamente rivelato aprendosi nella sua vita trinitaria, partecipazione quindi ai rapporti delle tre Persone divine. Partecipazione che non può essere vissuta dall'esterno e dunque domanda un inserimento nelle relazioni stesse tra le Persone divine; ciò significa l'inserimento dell'uomo *nel* Cristo crocifisso come nella Persona che accoglie in sé le persone create, e in Lui realizzazione piena del rapporto con il Padre nello Spirito (cf. *Gal* 4,6). La fede è la mistica in quanto è la condizione dell'uomo introdotto nello spazio di Dio»[74].

Esto requiere un "no-ser" que es un "no-pensar", es decir, un "pensar perdiendo-donando el pensar". Es ahí – concluye – donde «si apre lo spazio perché la mistica sia vissuta *in contemporaneità proprio dell'atto stesso del pensare*»[75].

A la conclusión de este breve artículo, se podría decir que la *claritas* se configura come esa experiencia-categoría en la que se da, al menos, una "fusión de perspectivas" que significa un encuentro entre metafísica y mística. En este sentido, la experiencia mística de Chiara Lubich daría, seguramente, para una profundización-verificación de tal horizonte.

Hay algo de "consumación" y de locura – que diría Heidegger – en la marcha del místico hacia la experiencia del Absoluto. De hecho, tal experiencia, está marcada por la noche y el abandono. Y, sin embargo, esta envuelta en la luz – que diría Welte – y no desdeña el pensar, es más, es un nuevo pensar, todo lo violento que se quiera – que diría Zubiri – quizás el más violento (Chiara Lubich habla de "noche de Dios" y ha tenido "revelaciones" singulares e inéditas de eso que para Martin Velasco es la «condición de la experiencia de Dios en la que culmina la experiencia mística»[76], es decir el grito de abandono de Jesús en *Mc*), pero pensar al fin y al cabo, por cuanto se inscribe en el marco de la razón trascendental.

---

71 - *Ibid.*, p. 133.

72 - *Ibid.*, p. 134.

73 - G.M. Zanghí, *Umanessimo e mistica*, en NU 57 (1988) pp. 11-31, aquí p. 18.

74 - *Ibid.*, p. 19.

75 - *Ibid.*, p. 29.

76 - Cfr., J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., p. 490.

En definitiva, si no andamos errados, podríamos decir que la *claritas*, es, a una, en unidad-distinción, experiencia mística e intelección metafísica.

Y, quizás no sea demasiado audaz afirmar que una tal sinergia entre metafísica y mística sería una buena noticia para la cultura en tiempos de nihilismo y ausencia de Dios.

JESÚS MORÁN
Co-presidente dell'Opera di Maria- Movimento dei Focolari
jesusmoranc@gmail.com