

SIGNIFICADO ANTROPOLOGICO DE LA MISTICA DE SANTA TERESA DE JESUS DESDE LAS CATEGORIAS DE HELMUTH PLESSNER

Manuel Ferrada Urios *

Resumen: *Helmuth Plessner es sólo conocido en un reducido círculo de especialistas en Antropología filosófica y Biología teórica, pero el reconocimiento creciente de las aportaciones del nonagenario ex-rector de la Universidad de Göttingen, hace que sus categorías dialécticas, especialmente las de "excentricidad", "inmediatez mediada" y de "situación utópica", así como los atributos de insondabilidad, cuestión abierta, etc., vayan cobrando actualidad en los más diversos campos del saber, hasta el punto de que Apel haya podido afirmar que la teoría de la relatividad es incomprensible sin las categorías plessnerianas. Aquí intentamos aplicarlas a la comprensión de lo que podríamos llamar "estructura mística" del hombre, tal y como nos viene descrita fenomenológicamente por Teresa de Avila. Con ello intentamos aproximarnos hermenéuticamente a una de las figuras más sobresalientes del siglo de oro español y de la Iglesia católica, rescatándola de un respeto arqueológico, ofreciendo al lector actual nuevos ojos y nuevas categorías para su comprensión.*

1.1. Ante el cuarto centenario de la muerte de una vida abierta

La figura histórica de Santa Teresa de Jesús —o de Avila— (1515-1582) ocupa un lugar preferente entre los clásicos literarios del siglo de oro español, en la cúspide de ese género religioso y narrativo a la vez que viene conocido como "espiritualidad", "ascética y mística", etc. La relevancia que su vida y su doctrina tienen para la Iglesia católica le confiere igualmente una posición cimera dentro de una constelación de santos entre los cuales ella sería al mismo tiempo fundadora, más que reformadora, de una familia religiosa tanto de mujeres co-

mo de valores y doctora, la primera mujer declarada como tal por el papa Pablo VI el 27 de septiembre de 1970. Además de esto, Teresa de Jesús encarna a la perfección el genio de una raza concreta y trascendente a la vez, lo mismo que es expresión, con Santa Catalina de Siena, del dinamismo y de las iniciativas que la mujer puede aportar a la Iglesia y a la sociedad.

En este trabajo pretendemos presentar a esta mujer y autora desde un punto de vista, diferente del habitual, que permite descubrir en ella aportes de un valor inestimable para la consolidación de un saber de reciente irrupción en el ámbito de las ciencias filosóficas, de las cuales viene reclamando el reconocimiento de esa especie de soberanía que anteriormente ocuparon la metafísica y la teoría del conocimiento; nos referimos a la antropología filosófica. El subrayado tiene su razón de ser en el hecho de querer deslindar la experiencia mística del lenguaje religioso con que viene expuesta y de las categorías teológicas con que tradicionalmente ha venido interpretada. No se trata ni por un momento de suprimir la referencia a Dios, cuya presencia constituye el eje de su vida, sino de considerarlo en función de la vida misma a la que constituye en humana —libre, creadora, solidaria, etc.— y que para ella es la fuente de toda su valiosidad histórica. En Teresa la sectorización entre humano, por una parte, y divino, por otra, es totalmente impensable: hablar del hombre sin referencia a Dios es hablar de una morada sin referencia a sus moradores o de un guante sin referencia a una mano, y hablar de Dios sin situarlo en el hombre es hablar de una abstracción, es una forma de ocio intelectual. A la vista de sus experiencias "teodiológicas" o "antropoteológicas", como se las prefiera llamar, y, sobre todo, a la vista del papel activador que estas experiencias tuvieron para su inago-

table y desbordante acción de reformadora y escritora, uno se pregunta si el comunmente llamado padre del ateísmo moderno, Ludwig Feuerbach, no hubiese creído fácilmente en el Dios-con-el-hombre de Teresa, quien hubiese podido comentar ampliamente, como hizo con el *padre nuestro* y el *Cantar de los Cantares*, pensamientos como: "El secreto de la teología es la antropología" o "homo homini Deus". Dicho con otras palabras: uno tiene la sospecha de que el ateísmo moderno es un hijo póstumo de la teología trascendente, de esa metafísica metida a criada de la teología. Lo que Feuerbach designó como la tarea de los tiempos modernos, es decir: "La realización y humanización de Dios, el cambio y la resolución de la teología en antropología" (1), puede muy bien encontrarse realizado ya en la santa de Ávila, si bien expresado en conceptos y tesis que inevitablemente eran las de su tiempo.

1.2. La nueva corriente antropológica y la mística

Es cierto que el saber, dentro del mundo occidental, experimentó un desplazamiento decisivo (no queremos decir "definitivo") de lo metafísico-cualitativo a lo físico-cuantitativo por obra y gracia, especialmente, de Galileo Galilei. Igualmente cierto es que el lugar central que la metafísica —léase: saber filosófico en general— había ocupado durante toda la Edad Media pasó a ocuparlo la ciencia físico-matemática y la filosofía crítica estrechamente vinculada con ella. Auguste Comte, el demente genial, como le llamaba Ortega, podía fijar una ambiciosa ley de los tres estadios necesarios de la historia de la cultura —ide toda cultura!—, según la cual a una primera etapa religiosa seguiría otra filosófica que, a su vez, desembocaría en una última y definitiva etapa científico-tecnológica. Durante décadas se aceptó esta ley como algo evidente, sin apercibirse de que se estaba ante un orden de hechos comprobados *sólo* en el ámbito histórico-geográfico de occidente y sin darse cuenta, como haría observar muy atinadamente Max Scheler, de que no se trata en modo alguno de períodos sucesivos, sino de "estructuras de saber" que se dan en todos los tiempos, de modo que siempre y en todo lugar se puede distinguir junto a un saber *de dominación* (piénsese en las hachas, la rueda, etc.) otro *de reflexión* y otro *de salvación* (2).

El optimismo despótico del saber cuantitativo provocó una reacción que partiendo de la aparición de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey cristalizó definitivamente en los años veinte en un poderoso movimiento de retorno al hombre, la *anthropologische Wende* (giro antropológico), entendido no sólo en su dimensión racional-legisladora, sino como verdadero y último apriori "de todo lo que lleva rostro humano", a la vez que en el terreno de lo sensible se proponía rescatar la materia de la alienación cuantitativa que viene sufriendo desde Galileo (3). Quizá nadie como Max Scheler supo dar expresión a los verdaderos motivos que condujeron a este giro cuando ya en 1918 afirmaba: "No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica... Al cabo de unos diez mil años de "historia", es nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente "problemático"; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe" (4). Tras las reducciones mecanicistas y empiristas; tras el pesimismo de un Schopenhauer y la rabia enfurecida, en muchos aspectos justificada, de un Nietzsche se imponía una reflexión sistemática y serena— hasta dónde esto es posible tratándose del hombre— sobre el sujeto único de todos los saberes y de todos los afanes. Desde los más diversos campos del saber y las más dispares corrientes filosóficas y como si las expresiones "antropología filosófica", "filosofía del hombre", etc., fueran las consignas largamente esperadas para emprender la marcha adecuada a la altura de los tiempos se fue plasmando un estado de opinión que no dudó en otorgar a la recién nacida disciplina el derecho que ella misma reclamaba como "la disciplina filosófica central, que ocupando el puesto reservado hasta ahora a la teoría del conocimiento, penetra y fundamenta la totalidad de la filosofía" (5). El cansancio en torno a las cuestiones formales producido por las escuelas neokantianas y la sospecha de artificialidad en que incurrió el panlogismo hegeliano prepararon el terreno para que la hermenéutica diltheyana y la fenomenología husserliana y scheleriana condujeran al estudio de cuestiones profundamente humanas e interhumanas, pudiéndose datar en Colonia y en 1928 la fecha del nacimiento de la antropología filosófica, al aparecer casi simultáneamente la obra programática de Max Scheler: "El puesto del hombre en el cosmos" y la obra de Helmuth Plessner mucho más amplia y sistemática: "Die Stufen des organischen und der Mensch"

(Los grados de lo orgánico y el hombre) (6).

Una de las primeras preocupaciones de la nueva antropología fue la de superar el marco exclusivo de la concepción del hombre como animal dotado de razón (zóon lógon éjon). Schopenhauer, Nietzsche y, sobre todo Klages y Spengler, habían preparado el terreno para la superación de esta evidencia milenaria. Scheler había mostrado sobradamente la fecundidad de la aplicación del método fenomenológico a temas como la simpatía, el resentimiento, el amor, los valores, etc.; ya sólo faltaba que se intentase una comprensión sistemática de aquellas estructuras aprióricas que subyacen a todo rasgo, a todo comportamiento humano pero sin confundirlas con sus contenidos que pueden ser completamente variables geográfica e históricamente: "No pertenece a la antropología filosófica el tener que fijar inequívocamente lo que sea el hombre. Por el contrario, precisamente al reconocer su apertura y su libertad de decisión, su historicidad, no ve en él algo con un contenido determinado, sino en palabras de Plessner: *insondabilidad* (unergründlichkeit) y *cuestión abierta* (offene Frage)" (7). La observación hecha por Klages de que las categorías kantianas no eran las del pensamiento en sí, sino las del pensamiento europeo, y en general el redescubrimiento de las culturas orientales condujo a tratar de evitar, ya desde un principio la equiparación entre ser humano y modo europeo de entenderlo. Ningún fenómeno humano debería quedar excluido o infravalorado por respecto a la razón; ninguna cultura debería erigirse en juez de las otras, ningún valor en valor supremo: "Esta apertura para la variedad de los fenómenos, esta entrega irrestricta a cada rasgo nuevamente descubierto no implica falta de poder sistemático, sino un repudio, que surge de una profunda responsabilidad, de todas las simplificaciones inadmisibles... El valor y la responsabilidad de una antropología filosófica reside en el hecho de situarse frente a cada nuevo fenómeno de manera original y desprejuiciada, en permanecer abierto hacia lo nuevo inesperado que precisamente se nos ofrece en este determinado fenómeno, rechazando toda tentación de determinar de manera definitiva la esencia del hombre... El sentido de estas investigaciones no se encuentra en resultados generales, sino en la intensidad del preguntar, gracias al cual y a partir de siempre nuevas experiencias el hombre viene siendo reconocido de un modo cada vez más profundo" (8). En semejante clima y ante semejantes perspectivas, el hecho místico, sobre todo cuando

ha conducido a realizaciones magníficas de humanidad, no sólo mereció respeto sino interés (Schopenhauer, von Hartmann, Scheler) y hasta entrega (Theodor Haecker, Peter Wust, F. Ebner, etc.).

Cuando hablamos, pues, de misticismo en un contexto antropológico nos referimos a un componente de la vida humana considerado como el más valioso y el único que trasciende todas las limitaciones empíricas que pesan sobre la vida humana, y que se caracteriza por una capacidad real de apertura y entrega total por encima y aún en contra de cualesquiera condicionamientos "cerrantes". El místico es religioso en cuanto vive ante el fundamento último del mundo y de la historia, Dios, del cual la religión es la mediación, pero a diferencia, por ejemplo, del dogmático, no vive de y para especulaciones con un supuesto valor universal, ni, a diferencia del sacerdote, para la defensa y consolidación de una institución religiosa, sino que de las mediaciones que le ofrece su revelación, escrituras y ritos fundamentalmente, retiene sólo aquello que significa una invitación a la apertura y a la entrega: "Los místicos, en cuanto tales, no adoptan una actitud dogmática ni absolutista frente a sus escrituras y ritos. La vida de Fe que éstos y aquellas despiertan y alimentan les lleva a trascenderlos en su materialidad, a seleccionarlos y a interpretarlos en función precisamente de esa Fe viva que han despertado y que fundamentalmente consiste en poner la propia vida y el destino universal en las manos de Dios" (9). Por eso la vida mística presenta un interés universal, antropológico, que desborda el servicio que puede prestar a una teología particular. No es la mística una consecuencia de la Religión, sino al revés, la religión una consecuencia de la mística, por eso ambas, como pertenecientes a la esencia estructural del hombre aparecerán siempre con problemas estructurales generales que corresponden a un tipo diferente de conocimiento. Estos problemas deben ser tratados por separado; no pueden considerarse ni resolverse mediante investigaciones puramente históricas" (10); se trata, pues de prescindir de los métodos genéticos para dar razón de la presencia de un fenómeno concomitante con el fenómeno humano.

La universalidad y necesidad de la experiencia mística —y donde hay necesidad tiene que haber *función*— está hoy sobradamente demostrada. William James decía que, pese a no considerarse místico, cuando oía hablar a alguien que lo era verdaderamente, algo en lo más íntimo de su ser le decía que era cierto y que a él le pasaba lo mismo.

Psicólogos como Heinz Kohut, Abraham Maslow y, sobre todo, Viktor Frankl, han puesto de relieve la influencia decisiva que esta experiencia tiene en la vida humana hasta el punto de atribuir el origen de las neurosis no a la represión sexual, como opinaba Freud, sino a la represión espiritual, "mística": "No ha de extrañarnos ya que se pueda llegar a hablar de una "represión" de dicha religiosidad, de su ocultamiento psicológico ante el yo consciente... Sabemos las razones profundas e íntimamente ligadas al ser, por las que no sólo existe una libido inconsciente o reprimida, sino también una religiosidad igualmente inconsciente o reprimida" (11). Si se tiene en cuenta que cuanto más "significativa" es una función más traumatizante resulta su represión, se comprenderá fácilmente cómo una gran parte de las disfunciones psíquicas puedan ser atribuibles a una inadecuada relación con la Trascendencia, con eso que López Ibor llama "un núcleo íntimo insobornable, aún para el psicoanálisis mismo" (12).

Concluamos este apartado reconociendo en la mística un elemento estructurador de la personalidad y de la conducta humanas, si bien —y esto es obvio— no todos la experimenten con la misma nitidez y le presten la misma atención. De hecho son muchas las Universidades que le están otorgando una función académica dentro de un contexto antropológico más que teológico. Existen, ciertamente, muchas expresiones inadecuadas y hasta aberrantes de la mística, debido en parte al descuido e indiferencia que tradicionalmente se le ha mostrado desde la filosofía. Pero dada la conexión que existe entre ella y la sublimidad de las más auténticas y elevadas expresiones de humanidad (13), el hecho merece ser abordado en interés del hombre mismo que puede encontrar en ella la palanca arquimédica de que hoy más que nunca anda necesitado para su propia elevación y la de su mundo —de nuestro mundo—. Teresa de Jesús es uno de esos ejemplos de humanidad levantada por la mística y Helmuth Plessner, lo vamos a ver a continuación, puede ofrecernos las categorías racionales adecuadas para su reconocimiento antropológico.

II

HELMUTH PLESSNER Y LA EXPERIENCIA ANTROPOLOGICA DE SANTA TERESA

2.1. Presentación

Acoplar dos autores entre los cuales no ha habi-

do influencia directa y que, además, se encuentran en meridianos intelectuales muy distantes, puede llevar a una violencia hermenéutica de dudosa recomendación. Pero, ya lo hemos indicado: repetir a un autor cuando, como ocurre con Santa Teresa, su intención fue apelar a una experiencia universal y decisiva (14), como es el coloquio del hombre con su centro, es en definitiva, traicionarlo. Si, además se trata de un mensaje profético, la única manera de anunciarlo es expresándolo con las categorías del propio tiempo, introduciéndolo en la propia problemática. No es casual que Edith Stein, fenomenóloga de la primera hora y asistente de E. Husserl en Göttingen y en Friburgo y gran amiga personal de H. Plessner (15), encontrara "la verdad" en la lectura de la Vida de la santa española. Naturalmente no se trataba de encontrar una serie de proposiciones filosófico-teológicas bien trabadas sobre el mundo, la vida, etc., sino de un fundamento antropológico último al cual poder abrirse y desde el cual poder vivir. La corriente fenomenológica, ya desde sus albores en Brentano, presentaba una cierta connaturalidad con el catolicismo. Pero hay otro factor que une a todos estos personajes con el verdadero maestro de esta corriente filosófica: Edmund Husserl; nos referimos a la común ascendencia judía de todos ellos. El pueblo judío ha sido y sigue siendo un pueblo abierto a los fundamentos y, sobre todo, al fundamento último de la Historia en lo que ésta tiene de más conflictivo con respecto al futuro: la constante presencia de una amenaza de destrucción. Con su profundidad habitual otro judío filósofo ha sabido caracterizar la amenaza de la hora presente y su esperanza en el hombre: "En la actualidad, la seguridad en el caos ordenado ha sufrido un terrible cambio histórico. Ya se acabó el sosiego, ya asomó un nuevo pánico antropológico y la cuestión acerca de la esencia del hombre se yergue de nuevo ante nosotros con un tamaño y espanto nunca vistos y no ya revestida con ropaje filosófico sino en la cruda desnudez de la existencia. No hay ninguna garantía dialéctica que pueda evitar el derrumbe del hombre; sólo de él depende si tendrá fuerza para levantar el pie y para dar el paso que lo aleje del abismo. La fuerza para dar ese paso no puede provenirle de ninguna seguridad del futuro sino de esas honduras de inseguridad en las que el hombre, presa de la desesperación, responde a la pregunta por la esencia del hombre mediante su resuelta decisión" (16). Precisamente porque la respuesta de Teresa proviene de esas honduras ofrece una garantía para

evitar un derrumbe que ha dejado de ser una amenaza remota. Y una respuesta así interesa a todo hombre, interesa a la antropología. Por eso no podemos limitarnos a ver en ella un lugar teológico al que se puede acudir en busca de la confirmación de tales y cuales tesis, sino que debemos acostumbrarnos a reconocerla como un lugar antropológico de primera magnitud, en cuanto nos ha revelado cual es el verdadero medio humano y cuales son las relaciones que se dan entre ese medio y el ser tan frágil y amenazado —autoamenazado— que es el hombre, en trance constante de alienación en medio de una sociedad que sigue inevitablemente su suerte.

El recurso a autores que, como en el presente caso nada tienen que ver con la religión ni con la mística, viene requerido por el hecho de que Teresa, cuando da una explicación causal recurre, como no podía menos a explicaciones de tipo religioso entre bíblicas y escolásticas, mientras que cuando quiere dar razón del proceso genético que siguen los fenómenos que vive recurre a expresiones descriptivas, especialmente a metáforas y comparaciones de todo tipo que no permiten captar el verdadero sentido objetivo de lo que está ocurriendo, porque se trata precisamente de que está ocurriendo algo, y muy importante. Las categorías, según el mismo Plessner: "No son depósitos invisibles o cámara, tampoco moldes en los que verter la experiencia. Son líneas directrices de objetividad teórica" (17), y esto es lo que no encontramos en Teresa. Para que ella hubiese podido ofrecernos una comprensión teórica de los fenómenos de transformación ética, psicológica, axiológica, etc., hubiese tenido que disponer de un instrumental categorial del que evidentemente no disponía y que en más de una ocasión echó de menos (18). Conducir a Teresa del terreno de lo descriptivo al de lo categorial no es tarea fácil y lo único que aquí se pretende es un bosquejo y una como correría por un terreno que puede suscitar interés para los especialistas teresianos.

2.2. Apertura y libertad

El contenido de las descripciones místicas de Santa Teresa gira en torno al binomio dialógico hombre retrasado— Dios amigo conductor, pero con la salvedad que esta bipolaridad —a la que más adelante llamaremos *bicentralidad*— no es una dualidad adecuada, al menos no lo es en el sentido que

la obediencia a Dios, el seguimiento de su voluntad, etc., implique una alienación, una servidumbre; por el contrario, Dios pertenece de una manera misteriosa pero real, mucho más, p.e., que la estructura biológica, a la esencia constitutiva de la persona, hasta el punto de que no dudaríamos en afirmar que "el evangelio de Teresa" fue precisamente el anuncio y la "ubicación" del segundo centro del hombre, entendiendo la vida humana, en lo que ésta tiene de más profundo y definitivo, como una re-centración o transcenciación, o dicho en términos bíblicos, como un paso, como una pascua del centro sometedor al centro liberador (19). Vivir para Teresa es simplemente *salir*, un *adelante* continuo, casi ininterrumpido; una discontinuidad cualitativa que convierte a la persona, como observadora de estos "pasos" en sujeto paciente y cooperante a la vez, algo de lo que la moderna fenomenología ha dado cuenta y agudamente registrado (20). Por eso la *interioridad* teresiana sólo tiene en común con la cartesiana el nombre, ya que mientras que para los racionalistas el yo es estático, una "res cogitans", un "ego sistens", para Teresa se trata de un "ego transiens, trans-grediens", y en este sentido de interioridad *transiente* solamente resultan adecuadas las palabras de Jacinto Verdaguer al decir de ella que es "la Cristóbal Colón del nuevo mundo de la interioridad".

Las reflexiones precedentes deben servir a poner en guardia al lector ante algunas expresiones, por lo demás frecuentes en todo este tipo de literatura y de neto cuño agustiniano, en el sentido que el mal está en las cosas "externas" y que el alma, al convertirse debe alejarse de todo lo "exterior" para vacar a lo "interior". Si así fuera la primera en tener que convertirse hubiese sido ella que pasó su vida ocupada en cosas exteriores (21). El hombre exterior es aquel que ha centrado su dinamismo en la posesión de cosas o cualesquiera tipos de realidad en cuanto cosificadas; algo así como el hombre "alterado", en terminología de Ortega (22), si bien el concepto orteguiano de "ensimismamiento", contrapuesto a aquél, también resultaría inadecuado puesto que en el fondo no es más que una variante de la "sustancia pensante" cartesiana. El hombre interior es el hombre redinamizado, re-centrado, y esta *transcenciación* es algo mucho más doloroso, exigente y radicalizante que cualesquiera cambios de conducta y de costumbres que nos podamos imaginar (23). La conversión teresiana no implica una disminución de la presencia en el mun-

do, ni retraso en la actividad sana y pertinente, más bien implica una intensificación de ambas dando que la nueva centración a la cual viene referida y de la cual procede es más exigente y posee un mayor potencial de despliegue que la primera.

Ya de entrada encontramos una profunda afinidad con el pensamiento plessneriano: el hombre *tiene* cuerpo y con él, mundo, futuro: “La ocultación del hombre para sí mismo —*homo absconditus*— coincide con su apertura al mundo. No puede reconocerse completamente en sus obras que no son más que una huella, un indicio de sí mismo. Por eso tiene historia: la hace y es hecho por ella... Su historia no tiene ni principio ni fin, puesto que la interpretación de los acontecimientos no depende solamente de una constelación de circunstancias en el inicio, sino igualmente de sus efectos en un futuro imprevisible” (24). Ese carácter de segundo —y definitivo!— plano que tradicionalmente vino atribuido a Dios (*causa prima*), Plessner lo reclama para el hombre: “Como un ser expuesto en el mundo el hombre está escondido en sí mismo —*homo absconditus*—. Este concepto originalmente atribuido a la insondable esencia de Dios corresponde a la naturaleza del hombre, la cual sólo puede ser comprendida como una manera de vida, posibilitada por una especial base biológica, que excluye al hombre de cualquier determinación” (25). Pero la coincidencia no es sólo estructural ni verbal —esconderse, entrar dentro de sí son expresiones netamente teresianas— sino dinámica: en la medida en que el hombre posee esta capacidad de las cosas, de su inmediatez, de su presión subjetivadora, en esa misma medida posee el hombre la capacidad de objetivar y con ella la de crear y la de hacer historia. Nunca se insistirá bastante en el hecho de que los auténticos mecanismos creadores de conocimiento reposan sobre funciones de la libertad, es decir, son descubrimientos liberadores para el otro —carácter verbal— tanto como para mí. Para no demorarnos más en preliminares y situarnos ya en la base común a ambas antropologías, diremos que el hombre es según Plessner un animal *excéntrico*, o si se prefiere, *bicéntrico*, con un *incentro* común con los animales superiores o centrados y en este sentido el más centrado de todos, y a la vez con un *excentro* que no es algo ni nada, sino una exigencia de negación de todo (situación utópica, en ningún lugar), este distanciamiento de sí mismo (*Abgehobenheit*) o espiritualidad es la que hace de él el eterno insatisfecho, el perpetuo inquiridor de nuevas relaciones y de nuevas expresiones: “En el in-

contenible impulso hacia siempre nuevas expresiones, en la constante necesidad de reemplazar efectos obsoletos por otros originales y desacostumbrados y de superar lo viejo con lo nuevo el espíritu humano, en cuanto sabemos de él, no puede darse nunca por satisfecho y de esta manera se convierte en el más agudo crítico de sí mismo y de sus medios” (26). Si la *posicionalidad excéntrica* es lo que caracteriza al hombre no lo hace en cuanto lo determina, como parece hacer toda definición, sino, al contrario, en cuanto lo indetermina, lo declara indefinible: “Si mi tesis de la posición excéntrica del hombre resulta adecuada, entonces sus fronteras se le hacen transparentes y disponibles. Su naturaleza lo aleja de toda limitación y lo excluye de toda definición” (27). De esta manera se ha creado una situación dolorosa y liberadora a la vez. Los pesimistas, que en este terreno son legión, dirán que el hombre ha perdido la seguridad instintiva, la infalibilidad en las reacciones, que es un animal de segunda categoría, mientras que para los optimistas, Plessner entre ellos, el hombre tiene la oportunidad y el encargo de hacerse a sí mismo, de darse historia, etc. El hombre no puede vivir en relaciones inmediatas, sino que tiene que crear unas mediaciones, tiene que renovar su situación en el mundo y sus relaciones con los demás (inmediatez mediada, naturalidad artificial). Con razón hay que reconocer a la excentricidad no sólo un carácter de “apriori antropológico”, sino de dinamicidad: “Este apriori es un principio dinámico que no se deja fijar de forma inequívoca y sólo de modo aproximativo puede ser intuitivo. Aunque se trate de entender la posicionalidad excéntrica como una “doble centralidad” o “bipolaridad” (Claessens) no debe olvidarse en ningún momento su carácter dinámico: si se da un centro posicional sólo como realización, igualmente la salida de él en la excentricidad” (28).

Aunque no resulte fácil resumir el significado y la elaboración de esta categoría fundamental, podemos aproximarnos a ella si tomamos como hilo conductor la relación cuerpo—contorno. En los seres inorgánicos esta relación es simplemente de limitación: el cuerpo cesa allí donde empieza el medio que le rodea y viceversa. Entre cuerpo y medio hay una superficie o límite que pertenece por igual a ambos por ser el lugar donde cada uno de ellos termina. En el viviente esta función limitadora ha sido incorporada totalmente a la propia sustancia orgánica de modo que no son ya unos contornos espaciales y fijos, sino unas funciones de apertura

y cierre desde el organismo al medio: es decir, el límite se ha transformado en frontera a través de la cual el viviente sale de sí y retorna a sí (29). A partir de esta nota común de la *fronteridad*, Plessner distingue un primer grado o nivel que sería el del vegetal, caracterizado por su forma abierta y por la consiguiente tendencia a desarrollarse en superficies planas expuestas al medio, y la exclusión de órganos centrales. La morfología del animal (segundo nivel), en cambio, responde a un carácter cerrado, con una relativa uniformidad en lo exterior y una intensa complejificación interior que conduce a la diversificación en órganos que responden a funciones de apertura y cierre al medio cada vez más centradas: "Las estimulaciones nerviosas del aparato sensorio (y del motor) crean para el animal las oportunidades correspondientes para asumir una posición central en la cual y como la cual se desarrolla su vida" (30). De este modo el animal tiene conciencia y "sí mismo", pero no tiene autoconciencia ni "yo" al faltarle la posesión de su conciencia y la distancia a sí mismo: "Pero el animal no tiene autoconciencia, puesto que su "sí mismo" no le ha sido dado. Tiene en el "sí mismo" distancia a su organismo como su cuerpo, pero carece de distancia para su "sí mismo"... A la forma cerrada de organización del animal corresponde su *posición centrada*" (31). Al aparecer en este segundo grado la conciencia y el "sí mismo" viene creada la posibilidad de que la primera sea "dada" a un sujeto que pasa a poseerla al mismo tiempo que se sitúa en distancia con respecto a sí mismo, puede reconocerse en un yo o personalidad, es decir, con la centralidad vienen constituidas las bases para la *excentricidad*. Si el viviente en general tiene entorno externo (Aussenwelt) y el animal medio interno (Innenwelt) el hombre tiene mundo interpersonal (Mitwelt), ya que el yo no puede darse sin el tú y el él.

Vamos a aplicar estas categorías a las descripciones que Santa Teresa nos da de la estructura del alma y, sobre todo, de la movilidad interior de la persona en el camino hacia su *Excentro*, no sin recordar el carácter cualitativo propio del *comundo* y que hace que la frontera humana conduzca al hombre a actuar por encima de sí o por debajo de sí pero nunca a la altura de sí, o como dijo Scheller: el hombre es o más que animal o menos que animal, pero nunca simplemente animal. Para Teresa tampoco cabe hablar del hombre en términos de indiferencia: o el hombre se centra en sí mismo siguiendo la dirección de sus inclinaciones, pero

rotas, hipertrofiadas por el carácter mediado de la existencia humana, y entonces el hombre se derrama en las cosas, cae fuera de sí, por debajo de sí (32), o bien se orienta hacia su otro centro, el centro del nosotros, de la comunión, que le eleva por encima de sí (33). Para indicar esta bidireccionalidad del movimiento del alma (del "yo" diríamos mejor), partió de una concepción que algunos antropofilosofos designan con el nombre de "estructura en cebolla" y que ella designó, menos prosáicamente con el de castillo o palmito. Lo característico en todas estas designaciones consiste en basarse en una estratificación cualitativa de la persona que va de menos a más en la dirección del centro (34). Según la santa, en las moradas exteriores del castillo viven los criados, en las interiores los señores, mientras que las envolturas externas del palmito "todo lo sabroso cercan".

Una esquematización fácil llevaría a representar la estructura de las moradas o etapas del camino espiritual en forma de siete círculos concéntricos en cuyo centro estaría el mismo Dios. Pero una lectura atenta nos llevaría a otra representación del mismo esquema en base a un primer grupo con tres círculos concéntricos, es decir las tres primeras moradas en torno al *incentro* o "me" (yo cerrado) y otro grupo formado por las otras cuatro moradas en torno al *Excentro* o "nos" (yo abierto), en una distribución que recordaría los dos centros de la elipse. En cualquier caso lo verdaderamente importante no sería la representación espacial en sí, sino la dinámica de esa representación, es decir la salida de un campo gravitatorio, no exento de la influencia bienhechora del segundo y la entrada y avance en el campo gravitatorio del segundo, no exento de la influencia maléfica del primero. De hecho a partir de las quintas moradas la Santa abandona la imagen estática del castillo por otra esencialmente dinámica y cualitativa (gusano feo-mariposica graciosa en la metamorfosis del gusano de seda), especificando debidamente que la casa (por casa o morada entiendo un nivel de relaciones con el centro o *excentro*) no está ya hecha, sino que se va construyendo, exactamente como lo entiende la antropología "constructiva", "proyectiva", etc., para terminar con una imagen no sólo dinámica sino también operativa: la paloma que puede ir muy lejos para llevar un mensaje o depositar una semilla. En el camino de la oración tendremos, pues, tres primeras moradas caracterizadas por un movimiento centrífugo a partir de un *incentro* de egoísmo y pecado hacia otras cuatro moradas caracteri-

zadas por un movimiento centrípeto en torno a un centro de apertura y de entrega, de comunión y de creación que es Dios. Ambos centros son generadores de actividad, es decir, poseen un carácter dinámico y no estático como su connotación geométrica pudiera sugerir, algo que muy acertadamente supo describir San Juan de la Cruz (35). Todo el patetismo, todo el énfasis que la Santa pone en sus éxtasis no se fundamenta en la mayor o menor impresión psicofísica que ejercieron en su alma, sino en el hecho de haber ayudado, casi determinando a que se produjera este cambio de atracciones, este paso hacia el vórtice del amor en el cual, como el gusano se iba a abrasar para convertirse en mariposa y después en paloma insaciable de actividad.

2.3. Significado antropológico del éxtasis

La presencia y la valoración del éxtasis en la vida humana y los numerosos significados que este vocablo asume cuando se aplica a una contemplación artística o natural de alto contenido estético; a un estado de enajenación producido por el sexo, el alcohol o las drogas; a una pasión revolucionaria capaz de conducir a la muerte con la mayor alegría; el éxtasis místico capaz de centrar en el amor de Dios o de conducir hacia él, etc., todo esto parece no haber sido adecuadamente distinguido y estudiado. Tampoco Plessner ha dedicado reflexiones especiales al tema, pero sí nos las ha ofrecido, y abundantemente, de otras realidades muy afines a la que nos ocupa ya que presentan la misma estructura antropológica: la risa y el llanto. Reír y llorar no son formas de expresión en el sentido en que lo son los gestos y los ademanes, que guardan una proporción, una adecuación con el contenido que quieren significar, sino que son expresiones de una situación límite en la que todo intento de encontrar una manifestación adecuada resulta principalmente absurdo. En semejante caso lo único sensato es renunciar al dominio que ordinariamente ejercemos sobre el propio cuerpo con miras a una instrumentalización expresiva del mismo, dando a entender con esta renuncia el carácter de ilimitado que tiene el sentido de lo que queremos expresar, con o sin espectadores: "Con la risa y el llanto nos encontramos ante una obstaculación de la *incorporación* como medio para la formación adecuada de la conducta humana. Representan reacciones fallidas pero llenas de sentido ante la imposibilidad de asegurar la relación correspondiente entre la persona y su cuerpo. En ellas se pone de manifiesto,

como rotura, el distanciamiento de la persona mediante la pérdida de su autodomínio sobre el cual se apoya el orden de las relaciones. A un ser sin distancia, sin excentro no le podría pasar eso, por eso los animales no pueden reír ni llorar. Sólo el hombre posee la altura desde la cual se puede caer. Sólo el hombre conoce junto con el sentido el sinsentido, el doble sentido y aquello que va más allá de todo sentido" (36). Precisamente estas últimas palabras serían las adecuadas para comprender antropológicamente el éxtasis: una pérdida del dominio sobre el cuerpo ante la presencia de algo que está *sobre* todo sentido. Las potencias del alma vienen "robadas", "arrebataadas", "levantadas", "sacadas de sí", pero no por un desfallecimiento de sinsentido, sino por una suspensión ante un super-sentido; el arrobamiento no es un "abobamiento", sino un distanciamiento de sí para un seguir actuando por encima de sí (37). El éxtasis, en su verdadera y positiva significación, se presenta siempre que la vida nos pone frente a un nuevo sentido que puede y va a cambiarla profundamente por cuanto vale más que ella y está destinado a conducirla. Si partimos de la constatación de Plessner de que "sólo se vive en cuanto se conduce la vida" (38), comprenderemos las expresiones de Teresa en el sentido de que estos arrobamientos quitan y dan la vida al mismo tiempo al situarla de forma inmediata frente a algo tan superior a ella que no puede menos de conducirla y hasta de arrastrarla adelante. No vamos a alargarnos mucho en esto porque ya la santa ha dejado sentado claramente cuál es el verdadero contenido sentídico, la esencia fenomenológica de esa *re-centración* que el éxtasis propicia e induce: la vida en el amor, no tanto como sentimiento (39) sino cuanto unión de voluntades, como compromiso por la re-construcción del mundo desde sus mismos cimientos significativos. En este sentido el éxtasis en sus múltiples formas es aptísimo para centrar fuera de sí, para descubrir la supremacía de *otra voluntad*, ya que precisamente esta contraposición de las dos voluntades es la que provoca el éxtasis que, por consiguiente, no tiene nada de antirrational: "Un ser sin inteligencia, un ser no racional no podría, según esto, darse cuenta de su incongruencia con la situación. Sólo un ser racional puede reaccionar de forma adecuada ante semejante equívoco mediante una ruptura entre sí mismo y su cuerpo" (40). Estas palabras que Plessner aplica a la sonrisa —"la mímica del espíritu"— pueden valer para el éxtasis como ruptura del dominio por exceso del espíritu.

Si en la risa salimos de nosotros y en el llanto nos abandonamos fuera de nosotros, en el éxtasis somos sacados fuera de nosotros para podernos conducir después desde fuera de nosotros, desde un ideal, un programa revolucionario o un ser Nuevo y renovador como en el caso de Teresa.

El fenómeno del éxtasis, que en el fondo no es otra cosa que la apertura constitutiva del cuerpo humano para ser sustentado en la acción por una función sentidora, responde a una estructura apriórica, modal del cuerpo humano que Plessner primero y después, quizá como nadie, Merleau-Ponty han expuesto con sagacidad. Del primero basta recordar, para no introducirnos en su teoría de las modalidades del espíritu, que toda percepción humana no es sólo un proceso físico-químico sino el descubrimiento de un sentido para la acción *en* cualquier proceso de sensación, con la peculiaridad que como todo lo que de algún modo viene dado a la persona le viene *psíquicamente* dado, la capa intermedia de lo psíquico tiene esta característica janoica, bispectiva de alertar al espíritu ante un contenido de sentido y de abrir, silenciar el cuerpo para ennoblecerlo con una dotación que justifique su movimiento conforme al principio de “adecuación de la actitud corporal al contenido sentídico”. Para Merleau-Ponty la esencia de la percepción consiste en la apropiación de un núcleo significativo: “Forma la definición del cuerpo humano el que se apropie, en una serie indefinida de actos discontinuos, núcleos significativos que superan y transfiguran sus poderes naturales” (41). Según este criterio fenomenológico la percepción no se adecua ni es el resultado de la sensación, pudiendo llegar a la conciencia psíquica por otros caminos: “Si un enfermo ve al diablo, ve también un olor, sus llamas y humareda, porque la unidad significativa “diablo” es esta esencia acre, sulfúrea y ardiente” (42). Lo fundamental de las visiones, audiciones, etc., que tuvo Teresa a lo largo de su vida —y de esto tuvo siempre clara conciencia— fue precisamente esa nueva significación, ese nuevo **sentido para la vida y la acción a los que su cuerpo se abría tan enteramente que quedaba provisionalmente cerrado para cualesquiera otro tipo de percepciones**. ¿Estuvo alguna vez en el infierno? : jamás; ¿bajaron alguna vez los ángeles para sentarse en los sitios del coro de la Encarnación? : nunca... ¿mintió o se equivocó Santa Teresa al contar esas cosas? : en absoluto... porque las percepciones fueron *reales*, es decir, su cuerpo se abrió plenamente a la significación “angel”, “demonio”, “pecado”, “comunidad espiritual”, etc., exactamen-

te al revés de lo que ocurre cuando tenemos delante una cosa y la estamos mirando pero no la vemos porque nuestro cuerpo está entonces abierto a “otras” significaciones.

No queremos ultimar estas reflexiones sin aludir a la función “despertadora” que tuvieron en su vida. Frente a la concepción ordinaria y peyorativa del éxtasis como adormecimiento, lasitud y retraimiento del escenario de la acción y de la lucha, en Teresa esos fenómenos cuya esencia, fenomenológicamente reducida, consistía en el ofrecimiento (¡aspecto gratuito!) de una nueva base a su cuerpo por medio de la psique para la presencia y la acción en el mundo, significaron un sacudimiento de su indolencia, una motivación para vivir —para conducir la vida—; son una concienciación del *todavía no*, una preconciencia del futuro: “Lo todavía-no-consciente es lo preconsciente de lo viniente, el lugar psíquico donde nace lo nuevo. Y se mantiene preconsciente porque en él se encuentra un contenido de conciencia que va despuntando como un crepúsculo todavía no perceptible. Incluso puede tratarse de algo que aparece por primera vez en el mundo como en los estados productivos que dan a luz lo que nunca ha existido. Para eso sirve el sueño hacia adelante, con este todavía-no-consciente está cargada la conciencia del que empuja; el sujeto no husmea aquí un tufo de bodega, sino un aire mañanero” (43). Con palabras muy semejantes a las que Bloch usa para describir el despertar de los sueños diurnos, refiere ella los efectos de sus gracias místicas extraordinarias: “Su Majestad la despierta, a manera de una cometa que pasa de presto, o un trueno” (M VI,2,1), “Otra manera tiene Dios de despertar al alma” (id,3,1), “parece que no es capaz para entender en cosa que no sea para despertar la voluntad a amar, y ella se está harto despierta para esto y dormida para arrostrar a asirse a ninguna criatura” (id,4,14). Los textos se podrían ampliar, pero queda claro que la centración “relativamente natural”, con terminología de Scheler, es decir la del “*me*”, la alienada es un sueño, pero el hombre posee en sí otro centro, del cual, como de un brasero encendido vienen las centellas que despiertan al alma sustrayéndola a la enajenación, negándola, desde su centro abierto a toda orientación dormida hacia su centro cerrado.

2.4. Amar y pasar

El concepto de frontera y, por consiguiente, de

paso, de salida-retorno (44), tan esencial en toda la obra plessneriana tiene su correspondiente versión en Teresa en expresiones tales como “pasar”, “entrar”, “cerca”, “puerta”, etc. El carácter progresivo, de camino, que tienen las Moradas, podrían hacer pensar en una cada vez mayor orientación hacia sí mismo, en un repliegue hacia una interioridad en la que una paz imperturbable aureolada de otras muchas y muy estimables virtudes espera al alma. Pero eso sería olvidar la distinción fundamental de *incentro* y de *excentro*. El verdadero progreso, aquel que propiamente tiene su inicio a partir de las cuartas moradas, es el *excéntrico*, el que apunta a una apertura y a una entrega creativa creciente. Si el éxtasis supone un despertar mañanero, sólo el amor pone realmente en camino y permite atravesar fronteras hacia nuevos despertares para nuevos caminos, etc., etc. El éxtasis desinhibe, despierta, pero no excentra ya que esta función queda reservada al amor, pues sólo él puede descubrir un nuevo orden posible y dar las fuerzas necesarias para instaurarlo, por eso el místico es por excelencia, por definición un experto y un testigo a la vez del poder inversor de la realidad —entendida como conjunto de relaciones entre las cosas y las significaciones— que tiene el amor. Por eso cada morada, cada nivel de vida espiritual, con toda la ambigüedad que semejantes expresiones traen consigo, no es otra cosa que una nueva y más radical apertura del cuerpo animado a nuevas significaciones y exigencias del amor, que de esta manera confiere unidad al cuerpo y dirección a la vida al situarla frente a la urgente tarea de crear un ámbito de relaciones nuevas en cuyo seno la vida pueda ser verdaderamente humana.

La rica y hasta exhuberante doctrina teresiana sobre el amor apunta hacia esta meta creativa que muchas veces, las más, implica una exigencia y un compromiso destructivo, negador de situaciones de injusticia y de bloqueo humano. El amor del que nuestra autora habla con preferencia es aquel que asume la capacidad de gozo, de entrega y de construcción que se dan en toda persona constitutivamente para dinamizarla en un proyecto absolutamente nuevo de ordenación del mundo, incluyendo en esta palabra no sólo la naturaleza sino también la historia, no sólo el presente sino todo tiempo real, y esto tanto desde el lado interno como el externo. Los horizontes de los místicos no son, pues, los de la salvación-santificación personal, sino los de la transformación profética de un mundo desde su intimidad, su *extremidad*, es decir, desde

la más total y exigente radicalidad. El día que el mundo culto sepa leer a los místicos —y esto resulta hoy totalmente necesario ya que vivimos en una época de enorme altura cultural, incluso en sus apariencias de sencillez— la humanidad encontrará en ellos no sólo la revelación del misterio del hombre, de su insondabilidad, de su infinita sorpresividad, sino que tendrá al alcance de la mano el corazón y el sentido de todas las utopías que han conducido a ésta a una incesante renovación a través de la creación de toda clase de productos culturales y de sistemas éticos, políticos, filosóficos —incluso ateos—, etc. Antes de que surjan nuevos impulsos renovadores tendremos que compartir primero una certeza en el valor del hombre y un conocimiento de los caminos por los que ese valor se hace efectivo. La experiencia teresiana, leída con otros ojos y entendida con otras categorías puede ofrecernos ambas cosas: base y camino.

2.5. El dolor y lo nuevo

La presencia del dolor en la vida del místico alcanza, como en el caso de Teresa, auténticas cotas de desgarramiento, sin que puedan ser atribuidas solamente a causas externas o fortuitas. Expresiones como “o padecer o morir”, padecer y ser despreciado”, etc., apuntan precisamente, no a un *pathos* masoquista, sino a la índole renovadora del amor místico. Las mismas prácticas ascéticas tan recomendadas y frecuentes no tienen otra finalidad que sustraerse a un principio de conducta considerado como “viejo”, “pasado” frente al nuevo dinamismo en que se quiere vivir. Pobreza, austeridad, opresión, especialmente las formas de injusticia padecida, constituyen el “topos” en el que lo nuevo puede arraigar e imponerse. Si en el amor se vive un orden y unas relaciones basadas en la donación y en la apertura, en la construcción y en la comunión todas estas afirmaciones tienen que realizarse en la negación de sus opuestos y forma parte de la apertura esencial del hombre el que ésta no sea de carácter formal y abstracto, sino que la radicalidad necesaria para que surjan los ojos nuevos capaces de ofrecer una visión que libere y conduzca a la humanidad en cada nueva encrucijada sólo pueda ser alcanzada en el dolor: “Un trabajo aplicado, discurriendo por caminos prefijados, va bien para tiempos tranquilos en los cuales las grandes pasiones vienen aplicadas a asuntos personales, pero el valor para llegar a una visión del mundo sólo

lo puede encontrar un tiempo sacudido en sus ci-
mientos hasta la desesperación. Sólo lo que ha sido
alimentado con la propia experiencia vital puede
apelar a la experiencia vital de otro; sólo el trago
amargo de la decepción sensibiliza. El dolor es el
ojo del espíritu... El poder para ver es inversamen-
te proporcional a la felicidad de una época" (45).
Por razones profundamente antropológicas de radi-
calidad en la apertura al mundo, el dolor, sobre
todo en las formas más humanas —más inhuma-
nas— de la decepción, de la injusticia, etc., consti-
tuye el lugar, el único lugar en que lo nuevo, el
futuro cita al hombre: "El no al mal presente, el sí
al mejor ya posible viene asumido por los desposeí-
dos y convertido en *interés revolucionario*. Este
interés empieza siempre con el hambre, y el ham-
bre, como sabía que es, se convierte en una fuerza
de asalto contra la prisión de la carencia. De esta
forma la identidad no sólo intenta conservarse, si-
no que se convierte en explosiva; la autoconserva-
ción se convierte en autoexpansión" (46). Si tuvie-
semos que pensar en un lazo que una de estas dos
realidades tan fuertemente trabadas en la vida de
Teresa de amor y dolor lo encontraríamos en el
poder. El amor potencia, despierta, levanta: "Que
venga de lo interior, que de lo superior, que de lo
exterior, no importa para dejar de ser de Dios. Las
más ciertas señales que se pueden tener —a mi pa-
recer— son éstas: la primera y más verdadera, es el
poderío que traen consigo, que es hablando y
obrando" (M.VI,3,5). Este poder es ante todo un
poder de autoliberación en cuanto implica la anu-
lación del carácter necesario del mal en todas sus
formas, pero es también un poder de liberación a
escala de la misma esfera humana y esto precisa-
mente por lo que tiene de gratuito en su raíz. El
crecimiento en el poder es juntamente la razón de
la oración y de la esperanza y uno de los aprioris
fundamentales de la existencia humana: "En la
concepción de sí mismo como poder se comprende
el hombre como condicionante de la historia y no
sólo como condicionado por ella... Sólo en tanto
se atiene a esta concepción tiene poder y se da
desarrollo" (47).

Amor y dolor por una parte, elementos de una
dialéctica de crecimiento "personal" en la direc-
ción hacia el Excentro divino de apertura y entrega
corren paralelos con el dolor y la injusticia ajenos
por medio de un anuncio "en poder". Por lo que
respecta al primer proceso Teresa previene contra
el espejismo de convertir en camino lo que sólo es
un fenómeno de aproximación: "¡Oh, Señor, y

qué nuevos trabajos comienzan a esta alma!
¿Quién dijera tal después de merced tan subida?
En fin de una manera u de otra ha de haber cruz
mientras vivimos, y quien dijere que después que
llegó aquí siempre está con descanso y regalo, diría
yo que nunca llegó" (M V,2,9). Y esta Teresa tan
vinculada a la nobleza y a grandes personajes de las
finanzas no duda en escribir: "Gózanse (los ricos)
de lo que tienen, dan una limosna de cuando en
cuando, no miran que aquellos bienes no son su-
yos, sino que se los dio el Señor como a mayordom-
os suyos para que partan a los pobres, y que les
han de dar estrecha cuenta del tiempo que lo tie-
nen sobrado en el arca, suspendido y entretenido a
los pobres, si ellos están padeciendo" (M.C.,2,8).
Esta comprensión de la injusticia humana que le
hace ver en los ricos a unos mayordomos de los
pobres ante los cuales —ino ante el Señor! — han
de rendir cuentas, viene reportada en un contexto
de meditación sobre el Cantar de los Cantares, re-
ferido todo él a las relaciones amorosas entre Dios
y el alma, pero el amor conduce al poder y éste a
la acción liberadora.

2.6. La dimensión antropológica del encuentro: Jesucristo

La dimensión significativa del cuerpo humano
fue puesta de relieve por Plessner mucho antes que
otros autores lo hicieran después con más éxito de
público. Lo cualitativo no es algo sobreañadido a
un agregado estructurado exclusivamente por prin-
cipios cuantitativos, sino que son las modalidades
humanas las que organizan el cuerpo para percibir
determinadas cualidades en la materia: "Puesto
que, como hemos demostrado, las modalidades
sensibles son concordantes a las posibles actitudes
del cuerpo, se sigue de aquí que éste, como unidad
de la actitud sea una forma cualitativa y una es-
tructura en la cual el organismo y el alma existen
mutuamente referidos" (48). Es difícil valorar de-
bidamente la audacia que supone para un biólogo
el situar el fundamento de la consistencia corporal
en lo cualitativo, en la "omnirrelatividad de toda la
organización sensible a la unidad de la persona",
con lo cual el cuerpo ya no es el pedestal del alma,
el basamento del espíritu, sino su misma transpa-
rencia y el campo de su realización": ¿Qué revelan
estas señales como forma de los dientes, ángulo
visual, desarrollo del cerebro, diferenciación de
pies y manos, menor vellosidad, larga maduración,

etc., sin tener en cuenta lo que un ser así construido hace con ello, sin atender a su comportamiento en el mundo. *Sólo el comportamiento explica el cuerpo*, sólo las formas propias de comportamiento humano como hablar, actuar, construir, reír y llorar hacen comprensible el cuerpo humano, completan su anatomía" (49). El valor significativo del cuerpo humano ha sido ordinariamente disminuido en aras a las propias creaciones humanas, olvidando que la significación primaria, el portador de un protosentido es el mismo cuerpo: "El primer objeto cultural, aquel por el cual todos existen, es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento" (50). Esta referencia al cuerpo "del otro" que hace Merleau-Ponty es sumamente importante desde el momento en que revela el carácter primariamente social y dialógico del cuerpo humano en su misma anatomía como cuerpo para la expresión, convirtiéndolo necesariamente en el lugar primario y por antonomasia de toda revelación.

Más que por las palabras que oyó en las "audiciones" místicas, más que por cuanto sabía por teología y creía por fe de la obra y del misterio de Cristo, Teresa se abre al camino —dinámicamente entendido— que conduce a su Excentro divino en la contemplación del cuerpo de Cristo. Esto tiene una trascendental importancia para comprender lo que significa esta protocategoría de lo humano que Plessner designa con el nombre de *excentricidad*. Por supuesto no significa nada que se parezca al "ensimismamiento" orteguiano, ni huida elitista en búsqueda de una paz por encima de todas las preocupaciones humanas: la excentricidad sería en este caso salida de la salida. Lo que realmente se designa con esta expresión es la total, la absoluta sorpresa de la existencia humana, el tener que buscar la felicidad en el sufrimiento, el descanso en el trabajo, el triunfo en el fracaso, la vida en la muerte, y en este sentido Jesucristo aparece como el camino excentrico por excelencia, absolutamente excentrico. El cuerpo de Cristo es para Teresa una realidad dinámica en cuanto por él y en él tiene lugar la excentración real del cristiano: "Pues quiero concluir con esto, que siempre que se piense de Cristo nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor" (V,22,14). Si la excentricidad tiene que ser el fundamento de la apertura humana y ésta a su vez está en función de una confianza en la amistad —como la cerrazón en función de la enemistad y no de los fenómenos naturales— sólo una

atmósfera de total y absoluta confianza podrá garantizar la apertura humana, hará real la excentricidad como acontecimiento. Cristo es esa atmósfera en la cual sólo cabe una actitud: excentrarse de sí y centrarse en el amor.

2.7. Rol social y humildad

Una consecuencia inmediata de la *excentricidad* es la capacidad-necesidad que tiene el hombre de ser alguien para alguien, para los demás, como los demás son alguien para él. Este y no otro es el primer y fundamental significado del famoso verbo ser, aquel que viene entendido cuando preguntamos: ¿quién eres tú?, ¿quién soy yo? Al lado de esta significación fundamental las otras aparecen como secundarias y derivadas. La respuesta a estas preguntas es absolutamente urgente hasta el punto de que cualquier asignación, cualquier identificación, cualquier nombre es mejor que un anonimato, que un ser nadie, de aquí la necesidad de tener siempre a mano un papel, un rol social que nos identifique y esto a pesar y por encima de cuantos inconvenientes pueda presentar el desempeño y defensa de este rol: "La existencia en un rol es evidentemente la manera en la cual resulta posible que los hombres puedan vivir en un contacto social duradero. Lo que de ella puede molestarlos, el momento de la constricción que viene ejercida sobre mi comportamiento, es al mismo tiempo la garantía para que exista aquel orden que yo necesito para conseguir y mantener el contacto con los otros" (51). Esta necesidad y posibilidad de mantener contacto con los demás no debe polarizarnos en planteamientos socio-empíricos, desviando así nuestra atención de las estructuras aprióricas del ser humano que en este caso se nos manifiesta como ser que tiene que ser alguien, que debe ser nombrado y reconocido por los demás mediante un nombre, es decir, mediante lo que ese nombre indica e importa. Asumir un nombre no es ser etiquetado con miras a un inventario, sino aceptar la incorporación de un personaje en lo que Calderón llamaría "el gran teatro del mundo", y precisamente es la *excentricidad* la que da razón de esta capacidad de alejarse de un papel y de asumir otro, precisamente porque nos sitúa por encima de todo papel y de todo rol social: "El rol ha sido entendido en dos sentidos. En primer lugar como un rasgo fundamental de la existencia corporal dado junto con la incorporación, necesitada como

está de un nombre para reconocerse como persona. Incorporación, identificación, personificación describen una estructura de *rolidad* la cual permanece invariante frente a cualquier clase de concepción social y designa la relación fundamental de un individuo hacia su comunidad... En segundo lugar se trata de un concepto teatral, tanto en sentido propio como figurado. Para esto se requiere que se dé un portador de papeles que pueda cambiar de existencia para poder asumir un nuevo papel" (52). El poder desempeñar otro papel del que se desempeña en la vida ordinaria no obedece a ningún estado patológico de la persona, a ningún desdoblamiento en la identidad; el actor de teatro no es ningún esquizofrénico, sino un hombre que reconoce que en la vida hay otros papeles más importantes, más reveladores que el suyo, o, en cualquier caso, el conjunto de la acción expone un caso de fuertes caracteres humanos y, para dar paso a ese nuevo papel se aleja del suyo, prestándole su adhesión para ofrecerlo al público, por eso el secreto de un buen actor no está en su identificación con el personaje sino en el grado de transparencia que le presta. Esta necesidad de asumir en la vida un rol social como quien interpreta un papel, es decir como quien es y no es al mismo tiempo eso que parece ser, es el fundamento estructural humano que hace posible y quasi necesaria la hipocresía: "Ninguna sociedad de cuño humano se adapta a la dotación impulsiva de quienes la integran. A un ser que se puede disfrazar porque tiene un "interior"—los animales carecen de esta dimensión y sólo en determinados situaciones y ante el peligro conocen reacciones protectoras que simulan engaños para su medio, pero sin que "quieran" engañar— a este ser la mentira y la simulación le resultarán siempre instrumentos adecuados" (53).

Esta somera fundamentación antropológica de la necesidad de un papel en la comunidad y de un rol en la sociedad, lo mismo que la consiguiente posibilidad y cuasi necesidad de mentir —mejor sería decir simplemente necesidad, aunque no absoluta— puede ayudarnos a comprender la vinculación que Teresa establece entre verdad y ausencia de rol. La auténtica oración, el verdadero culto es esencialmente *antirrólico*. Lo que resulta necesario a efectos de posibilitar el contacto, la presencia en la sociedad resulta totalmente obstaculizador para el contacto y la presencia con y ante la divinidad. Con esta liberación fundamental, ontológica, de la persona de todo papel y de todo rol como no sean el de hermano y amigo, el de servidor y edificador

de los otros, quedan destruidas las bases de la "necesidad" de la mentira y de la hipocresía: "También acaece así muy de presto, y de manera que no se puede decir, mostrar Dios en sí mismo una verdad, que parece deja oscurecidos todas las que hay en las criaturas, y muy claro dado a entender que El sólo es verdad que no puede mentir... Saquemos de aquí, hermanas, que para conformarnos con nuestro Dios y Esposo en algo, será bien que estudiemos siempre mucho de andar en esta verdad. No digo sólo que no digamos mentira, sino que andemos en verdad delante de Dios y de las gentes, de cuantas maneras pudiéremos, es especial no queriendo nos tengan por mejores de lo que somos, y en nuestras obras dando a Dios lo que es suyo y a nosotras lo que es nuestro, y procurando sacar en todo la verdad, y así tendremos en poco este mundo, que es todo mentira y falsedad, y como tal no es durable" (M VI,10,7). Este mundo todo mentira y, por tanto, inconsistente, es el mundo constituido por el conjunto de roles que cada uno asume y defiende para poder sobrevivir y es al que Teresa enfrenta desde el Dios "que no puede mentir", el Dios que ni tiene roles ni los puede consentir. Así se comprende el que llame a la humildad, como *desrolización*, el fundamento del castillo, es decir del trato con Dios, de la progresiva apertura al mundo y a los otros. Podríamos definir la base de la oración y del culto cristiano como un vivir desde la esencia y un luchar contra la apariencia, usando la distinción de Martin Buber entre hombre-esencia y hombre-apariencia (Seinmensch-Scheinmensch): "Quizá haya que luchar para venir a sí mismo, es decir, para confiar en la esencia. Se lucha con diferente éxito, pero nunca inútilmente, incluso cuando parece que se ha sucumbido. La vida desde la esencia hay que pagarla cara, pero peor es no pagarla nunca" (54). La vida espiritual puede ser representada por una vertical que crece hacia arriba por el amor al mismo tiempo que hacia abajo, hacia la profundidad, por el dolor y por otra horizontal en la que se crece hacia la derecha por la entrega y el servicio a los demás, al mismo tiempo que se crece hacia la izquierda por el despojamiento de roles y por la lucha insaciable contra las imágenes. Sólo desde la mística es posible edificar una sociedad sin otras significaciones que las de la verdad, porque el miedo radical del hombre que es el de no ser alguien para alguien ha sido vencido por la certeza de serlo todo para el Todo.

2.8. Rotura humana y creatividad. Las virtudes

La estructura excéntrica implica un quiebro en las relaciones del cuerpo con su centro y, por consiguiente de la persona con el medio, que es la causa de esa inseguridad que caracteriza a toda la conducta humana frente a la firmeza e infalibilidad de la vida instintiva del animal: "La vitalidad del hombre, comparada con la del animal es una vitalidad rota debido a que en cada situación tiene que realizarse: aquí estoy yo, allá está el otro. Rotura no significa disminución del poder impulsivo, sino más bien la oportunidad para su remodelación" (55). El carácter personal del individuo humano, es decir, su condición de ser un centro de iniciativas y de intereses hace que todos los mecanismos psíquicos y hasta fisiológicos tengan que poder ser reestructurados para poder llevar una vida de armonía y de sociedad. Si la vida impulsiva no pudiera sufrir esta transformación profunda, las personas seríamos mónadas frenéticamente centradas en el seno de un sistema cerrado de apetencias irreprimibles. Pero la distancia a ese centro, que puede llegar a la independencia total como en el caso del martirio, hace que la conducta humana pueda ser considerada como una "fatalité modifiable" en el sentido de Comte o, mejor aún, como una "liberté modifiable" en el de Scheler; es decir, que haya que contar siempre con la sorpresa al pensar en la conducta humana y que las profecías culturales sean siempre harto sospechosas, sobre todo a largo plazo, pudiéndose aplicar las palabras irónicas de Karl Kraus de que "el futuro de los futuristas es un plusquamperfecto invertido". El hombre es y será siempre un ser sorpresivo, imprevisible por el hecho de que la relación con su cuerpo es una relación rota y por tanto creadora: "Con esta rotura se hace referencia a la insondabilidad en la relación del hombre a su cuerpo a la cual apuntan fenómenos como reír y llorar... La rotura en la relación del hombre y su cuerpo es más bien la base de su existencia, la fuente, pero también el límite de su poder" (56). Pero hay otro aspecto, aparte de este que hemos visto y que podríamos llamar biopsíquico, sumamente importante y que conviene tener presente antes de llegar a las conclusiones que nos proponemos mostrar: esta rotura ontológica es la base de la apertura social. Los animales no hablan porque les falten los órganos adecuados sino porque no necesitan revelarse mutuamente, porque no tienen ninguna sorpresa que comunicarse. La ausencia de creaciones culturales no

proviene de insuficiencias cerebrales tanto como de la superfluidad total de éstas para sus necesidades. En el caso del hombre la necesidad de mediaciones es la instancia a la que hay que reducir prescindiendo del aspecto genético de la cuestión— la aparición de funciones y de órganos aptos para la creación cultural.

Estas reflexiones tienden exclusivamente a hacernos ver el fundamento antropológico de la terrible ambigüedad humana, ambigüedad que alcanza sus más elevadas cotas en el dominio de la moral. La *bestia cupidissima rerum novarum* es también la *imago Dei*, el *Deus in terris* de Nicolás de Cusa. Teresa conoce bien esta doble extremidad del hombre: "que cierto veo secretos en nosotros mismos que me traen espantada... Pues en nosotros mismos están grandes secretos que no entendemos" (M IV,2,5), y por eso sabe que una conducta humana acertada requiere de una apertura hacia adelante que tiene su lugar adecuado en el trato con Dios: "porque no procediendo de aquel principio, que es Dios, de donde nuestra virtud es virtud... Y créame que con la virtud de Dios obraremos muy mejor virtud que muy atadas a nuestra tierra" (M I,2,1,8). Ella misma sabe por experiencia, a pesar de todo lo admirable e íntegra que resulta su vida a nuestros ojos, que la conducta humana, por lo que a virtud se refiere, resulta totalmente infiable y esporádica. Nos cuenta cómo las personas "santas en su parecer, me han hecho más temor que cuantas pecadoras he visto" (M.C.C.,2,29). De sí misma no se cansa de hacer alusiones a sus muchos pecados y ruín vida: "Así somos los pecadores; tenemos *muy* acostumbrada nuestra alma y pensamiento a andar a su placer" (C,26,10), "y en esto de los pecados y conocimiento propio es el pan con que todos los manjares se han de comer" (V,13,15). Puede parecernos exagerado que un alma tan pura a nuestros ojos se confiese reiteradamente tan pecadora y, sin embargo, no hay la menor exageración ni falsedad porque conoce la gravedad de la rotura precisamente a través de la soldadura, conoce en el puente la profundidad del abismo: "Así el alma en el propio conocimiento; créame y vuele algunas veces a considerar la grandeza y majestad de su Dios. Aquí hallará su bajeza mejor que en sí misma" (M I,2,8). La humildad teresiana no procede de los pecados sino del conocimiento de la rotura constitutiva y de la certeza de que sólo en la apertura al otro, en la distancia de sí mismo, desde fuera de sí mismo puede uno encontrarse consigo mismo en la ac-

ción. Por eso el Dios de Teresa más que el Dios de la teología y de la revelación es el Dios de la historia de hoy, de los hombres que viven, luchando por ser con lo que tienen y contra lo que tienen. Frente a quienes tratan de demostrar un Dios cosmológico, fundamento de todo lo bueno y... (¿cómo explicarlo?) de todo lo malo; frente a un Dios que de teológico pasa a ser, con harta frecuencia, ideológico, el Dios de Teresa es el Dios del comportamiento humano. La gran prueba de su existencia sería la antropológica ya que sólo una realidad infinita, un amor y una confianza absoluta pueden bastar para que la conducta humana encuentre el puente que salve su infinita rotura: "El hombre es rotura originaria que no dispone de sí misma. No coincide con sí mismo: con este cuerpo, este temperamento, esta dotación, este carácter en cuanto, distanciándose de todo esto, lo reconoce como algo que tiene. Le ha tocado esto y está consciente del carácter casual de lo que le ha tocado, tanto si lo domina como si no. Eso que tiene puede serlo o no serlo. En este *estar-presente-a-sí-mismo* yace la rotura, la posibilidad de *diferenciarse-de-sí-mismo* que sitúa al hombre ante la necesidad de elegir y le constituye en poder para ser, determinando la manera especial de existir que hemos llamado *excéntrica* que constituye un privilegio y una debilidad al mismo tiempo" (57).

La consideración antropológica, a la cual nos hemos atenido durante este trabajo, no debe entenderse exclusivamente en forma personalista o individualista. Acabamos de ver cómo la rotura originaria y originante del hombre pide y fundamenta en cierta manera su índole creadora: el hombre tiene que ser lo que es: "esa periculosidad, que es riesgo latente, no es exclusivo de las ideas, sino que va anejo a todo, absolutamente todo, lo que el hombre hace. Por eso he dicho que la sustancia del hombre no es otra cosa que *peligro*. Camina el hombre siempre entre precipicios y, quiera o no, su más auténtica obligación es guardar el equilibrio" (58). Pero este equilibrio no se puede recuperar por el mismo camino que se perdió como tampoco se puede esperar desde fuera, en el sentido de una constante intervención milagrosa de parte de Dios, sino por un levantamiento constante del hombre en el obrar desde el futuro, y Dios es esa presencia del futuro, levantadora del presente en la apertura del hombre al mundo, a la historia. Pero este hombre *futurizado* es el hombre con el hombre, es *pueblo*. No puede haber experiencia de Dios sino en la integración y consolidación del

pueblo: "Esta rotura de la transparencia humana es la delimitación de un círculo en el cual se existe y se ven las cosas, es decir, de un pueblo o bien la pueblidad de la existencia humana" (59). Se ha hablado mucho sobre la dimensión *eclesial* de la mística teresiana: es justo. Pero hoy estamos en las mejores condiciones para entender el verdadero horizonte y el auténtico alcance de esta dimensión. No se trata de un robustecimiento del poder eclesástico o de una mera propagación cuantitativa de la iglesia y de sus instituciones, sino de la magnitud de su servicio al hombre en el surgimiento y consolidación de pueblos. Los pueblos se hacen a base de fiestas gratuitas, de celebraciones que transportan a los hombres a una esperanza de futuro; a base de éxtasis que excenfran a los hombres de su individualismo y los centran en la comunión para que todos sean uno en la historia. Por eso una revalorización de la aportación antropológica de Teresa no será completa si no se la sabe plasmar en el marco de una celebración.

CONCLUSION

El retorno al pasado, la exaltación de las grandes figuras en cuya tradición estamos y nos movemos en gran parte de nuestra vida sólo tiene su justificación, frente a la inmensa tarea que nos impone el futuro para un presente cargado, saturado de problemas y necesidades, cuando se les mira con *otros ojos*, cuando se les comprende con *otras categorías*: "No sólo las vidas ajenas, también el propio medio, la propia patria, la propia tradición y sus grandes figuras tenemos que aprender a verlas con otros ojos. Este es el secreto de las ciencias del espíritu, que activadas a través de una auténtica vivencia, es decir, en el dolor, destruyen la familiaridad rutinaria de modo que hacen que unas como escamas caigan de nuestros ojos. Al mismo tiempo que nos despiertan para una nueva percepción, fortalecen la mirada y la liberan frente a prejuicios desviantes y ocultantes" (60). Esos otros ojos para poder ver a Teresa de Jesús en el hoy que se abre al mañana no nos los ha de dar la paleografía ni el conocimiento detallado de los datos y de las personas con las que se relacionó. Todo esto es útil para situarnos frente al dato, pero lo realmente decisivo es su hermenéutica, su fenomenología, es decir, la presenciarización de su libertad, la historización de su lucha y de su doctrina liberadoras. No excluyo otras ciencias —sociología dinámica, pedagogía in-

tegral, etc., en ese proceso de revisualización de Teresa de Jesús, si bien tengo mis prejuicios contra las aportaciones que en este campo pueda prestar la Psicología aplicada: se trata de una ciencia y de unas categorías eminentemente patológicas, regresivas, y Teresa, en lo único que cautiva nuestra mirada es en lo que tiene de historia de salud, de reconstrucción humana. Si reclamamos una mayor presencia, una asistencia fraterna de la antropología filosófica (no veo qué pudieran aportar la científica, la cultural, la psicológica, económica, etc.), no es para dar origen a un *tertium quid* que sería un híbrido irreconocible por ambas, sino para que Teresa sea más ella misma en sus obras y en su mensaje y para que la antropología sea más consciente de su objeto, ese ser tan inconmensurablemente despierto, levantado y abierto que es el hombre.

Nuestra preferencia por Plessner con respecto a Scheler, por ejemplo, se debe al carácter mucho más sistemático del primero, si bien los finos análisis, las magníficas intuiciones y las descripciones fenomenológicas del segundo de ninguna manera pueden ser preteridos. Pero hay otra razón más profunda y decisiva: Scheler es ante todo un analítico y sus categorías no son sólo esenciales, sino de una muy especial esencialidad, son la estatificación absoluta de una vivencia; en cambio Plessner es un dialéctico: todo en él es paso, es futuro, es renovación. Entre la esencia y el poder, entre lo estático y lo dinámico, entre lo analítico y lo dialéctico la

elección no ha presentado dudas. Queda, sin embargo, una posible objeción por afrontar: mientras Scheler fue católico durante la mayor parte de su gran fecundidad filosófica, Plessner es ateo en el sentido confesional del término. En su problemática no aparece un planteamiento explícito ni un recurso verbal a Dios, si bien reconoce que antropológicamente hablando es muy difícil hallar un sustituto de Dios —“ateo es algo que resulta más fácil decirlo que serlo”—; pero esta actitud no debe desalentarnos en lo más mínimo. Precisamente para que una filosofía pueda ofrecer un instrumental categorial adecuado a la teología no necesita en modo alguno ser de base religiosa, sino haber penetrado suficientemente en las estructuras de la realidad y haber dado nombre a las relaciones que forman su trama, una trama de la que sólo el hombre tiene la clave ya que es el único ser que no sólo tiene medio sino mundo, que no sólo comprende su verdad, sino la verdad. Guardo para otra ocasión el referirme a los aspectos a los que he tenido acceso gracias a la amistad que tanto él como su gentil y culta esposa, Monika, me profesan y de la que tanto me honro; creo que resulta más que curioso, simpático, que quien fuera amigo y acompañante de Edith Stein, hasta el punto de que algunos esperasen un matrimonio, haya podido servir, bien que en limitada medida, al esclarecimiento antropológico de quien reveló a aquélla el camino de la verdad.

NOTAS

(1) Ludwig Feuerbach, *Principios de la filosofía del porvenir* (1843), en: *Aportes para la crítica de Hegel*, la léyade, Bs. Aires, 1974, p.90.

(2) “Comte tomó, pues, por estadios temporales de una evolución lo que *de facto*, es sólo un proceso de diferenciación del espíritu”. Max Scheler, *Sociología del saber*, Ed. Siglo XX, Bs. Aires, 1973.

(3) “So erst scheint uns die Wissenschaft ins Rechte gerückt zu sein, wenn der von Galilei methodisch gemachten Erforschung der Dinge nach quantitativem Prinzip eine nicht minder methodische Erforschung nach qualitativem Prinzip zur Seite tritt” Helmuth Plessner, *Die Einheit der Sinne, Grundlinien einer Asthesiologie des Geistes*, ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, V,2, p.310.

(4) Max Scheler, *La idea del hombre y la Historia*, Bs. Aires, 1978, pp 9-10.

(5) Otto Friederich Bollnow, *Die methodischen Prinzipien, en Philosophische Anthropologie heute*, publicado por Roman Rokec y Oscar Schatz, Munich, 1974, p 25.

(6) “Scheler und Plessner Können also als die Begründer der philosophischen Anthropologie gelten”. O.F. Bollnow, o.c., p 19.

(7) Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie, Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, 4a. ed., Berlin, 1976, p 44.

(8) Otto Friederich Bollnow, o.c., p 35.

(9) Manuel Ferrada, *Experiencia religiosa en las religiones no cristianas*, Revista de Espiritualidad, Madrid, 1977, no. 142, p 27.

(10) Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1977, 8a. reimpresión, VIII,2, p 180.

(11) Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, ed. Herder, Barcelona, 1977, p.56.

(12) López Ibor, *La agonía del psicoanálisis*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p 17.

(13) “La tendencia al misticismo, hasta en su forma más rudimentaria es excepcional. Mucho más excepcional que el sentido moral. Sin embargo sigue siendo una de las actividades humanas esenciales. Esta ignorancia es probablemente responsable de la decadencia de las iglesias. La fuerza de una religión depende de los focos de vida mística en que su vida crece constantemente”. Alexis Carrel, *La incógnita del hombre*, 2a. ed., México, 1980, p 166.

(14) Aunque las destinatarias de sus obras fueron por lo general sus monjas y en ellas piensa inmediatamente, tuvo clara conciencia de que sus palabras serían leídas por

otras, por muchas personas, más allá de sus rejas: "¡Oh, cristianos y hijas mías; despertemos ya, por amor del Señor, de este sueño y miremos que aun no nos guarda para la otra vida el premio de amarle; en ésta comienza la paga". (Meditación sobre el Cantar de los Cantares, 4,6).

(15) "An das Ehepaar Steinberg wurde nun auch Herr Plessner von seinen Eltern empfohlen, und die freundlichen Leute machten es sich zum Vergnügen, uns manchmal zusammen zum Mittag— oder Abendessen einzuladen. Sie hörten andächtig zu, wenn die beiden Philosophen beim Gänsebraten unverständliche Gespräche führten. Ich musste später immer lächeln, wenn ich an diese Einladungen dachte. Denn es kam mir nachträglich der wohl nicht unbegründete Verdacht, die gute Justizrätin habe wohl gehofft, es werde sich in ihrem gastlichen Hause ein Pärchen zusammenfinden. Uns beiden aber lag lag nichts ferner als das". Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, E.S. Werke, Tomo VII, Louvain, 1965, p. 224.

(16) Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, Madrid, 1976, p. 53.

(17) Helmuth Plessner, *Die Einheit der Sinne*, o.c., p. 49.

(18) "Mucho valiera aquí poder hablar con quien supiera filosofía; porque sabiendo las propiedades de las cosas, supiérame declarar, que me voy regalando en ello y no lo sé decir, y aún por ventura no lo sé entender". Aunque se refiere a cuestiones físicas, las propiedades del agua, expresa este texto una convicción de Teresa de que no puede comprender por faltarle conceptos adecuados. Esta dificultad se hace constantemente patente al referirse a cuestiones antropológicas e, incluso, psicológicas. Texto cit.: Camino de perfección, 19,3.

(19) "que parece vive *contra natura*, pues ya no querrá vivir en sí sino en Vos" (Vida, 16,5); "Poderoso sois Vos, Señor, para que la gran mar se retire, y el gran Jordán, y dejen pasar los hijos de Israel; no la hayáis lástima, que con vuestra fortaleza ayudada puede pasar muchos trabajos. Ella está determinada a ello, y los desea padecer; alargad, Señor, vuestro poderoso brazo, no se le pase la vida en cosas tan bajas" (Moradas VI, 6,4).

(20) "Dem natürlich, naiven Seelenleben stellen wir eines von wesentlich anderer Struktur gegenüber, das wir (mit einem noch klärenden Ausdruck) das *befreite* nennen wollen. Das Leben der Seele, die nicht von aussen getrieben, sondern *von oben geleitet* wird. Das von oben ist zugleich ein von innen. Denn in das Reich der Höhe erhoben zu werden, bedeutet für die Seele ganz in sich hineingesetzt werden". Edith Stein, *Die ontische Struktur der Person*, en *Welt und Person*, Louvain, 1962.

(21) Basta leer cualquiera de las presumiblemente 15,000 cartas que escribió la santa para darse cuenta de la infinidad de preocupaciones y problemas que gravitaban sobre su mente: "Ya os he dicho que el sosiego que tienen estas almas en lo interior es para tenerlo muy menos, ni querer tenerle, en lo exterior" (Moradas VI, 4,11).

(22) "Pero estas expresiones ocultan lo que hay de más sorprendente en este hecho: el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisionalmente del mundo, y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse*". José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 22.

(23) "Claro está que es menester muchas curas para

sanar y harta merced nos hace Dios si no morimos de ello. Ciertamente pasa el alma aquí grandes trabajos" (Moradas II, 1,5).

(24) Helmuth Plessner, *Homo absconditus*, en *Philosophische Anthropologie heute*, o.c., p. 43.

(25) Id., p. 49.

(26) Helmuth Plessner, *Die Einheit der Sinne*, o.c., p. 295.

(27) Helmuth Plessner, *Homo absconditus*, o.c., p. 40.

(28) Hermann Ulrich Asemissen, *Helmuth Plessner: Die exzentrische Position des Menschen in Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, U.T.B. Vandenhoeck, Göttingen, 1981, p. 169.

(29) "Als Lebewesen tritt das Körperding mit dem gleichen Doppelaspekt als einer Eigenschaft auf, der infolgedessen das phänomenale Ding in doppelter Richtung transzendiert, es einerseits über es hinaus setzt (streng genommen ausserhalb seiner setzt), andererseits in es hineinsetzt (in ihm setzt)": Helmuth Plessner, *Die Stufen des organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3a. ed., Berlin, 1975, p. 129.

(30) Id., p. 261.

(31) Hermann Ulrich Asemissen, o.c., p. 160.

(32) "No hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra, que no esté mucho más" (Moradas I, 2,1).

(33) "dice que se ensanchó el corazón, y no me parece que es cosa — como digo — que su nacimiento es del corazón, sino de otra parte aún más interior, como una cosa profunda. Pienso que debe ser el centro del alma, como después he entendido" (Moradas IV, 2,5).

(34) "Die Innen-Aussen-Aussen-Innen-Dimensionierung muss grundsätzlich unter dynamischen Aspekt gesehen werden, für den jede Statik nur als stabilisierenden/stabilisierte Dynamik zu verstehen ist... Das Zentrum des Selbst wird dabei als die Instanz vorausgesetzt, die im Sinne des "An sich" der Ort ist, aus dem heraus Spontaneität entspringt und in dem die Intentionalität gründet": Alwin Diemer, *Elementarkurs Philosophie. Philosophische Anthropologie*, Econ Verlag, Düsseldorf, 1978.

(35) "Y cuanto a la primero, es de saber que el alma en cuanto espíritu no tiene alto y bajo y más profundo y menos profundo en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos... En las cosas aquello llamamos centro muy profundo que es a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuera de su operación y movimiento" Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, 1, 10-11.

(36) Helmuth Plessner, *Elemente menschlichen Verhaltens in Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart, 1982, p. 83.

(37) "Verdad es que de manera puede obrar el Señor en el alma en un raptó de éstos que quede poco que trabajar al alma en adquirir perfección; porque no podrá nadie creer, si no lo experimenta, lo que el Señor la da aquí... determinadamente saca el alma de la tierra y le da señorío sobre ella" (Vida, 21, 8-9).

(38) "Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt... Für die Philosophie erklärt sich diese "Querlage" des Menschen aus der exzentrischen Positionsform, aber damit ist ihr nicht geholfen. Wer in ihr ist, steht in dem Aspekt einer absoluten Antinomie: sich zu dem erst machen zu müssen, was er schon ist, das Leben zu führen, welches er lebt". Helmuth Plessner, *Der Mensch als Lebewesen*, en *Mit anderen Augen*, o.c. p. 17.

(39) "...como lo sea la unión verdaderamente con la voluntad de Dios. Esta es la unión que toda mi vida he deseado, ésta es la que pido siempre a nuestro Señor y la que está más clara y segura" (Moradas V,3,5).

(40) Helmuth Plessner, *Das Lächeln*, en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1979, p.230.

(41) Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, ed. Península, Barcelona, 1975, p.210.

(42) Id., p.213 ss.

(43) Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1978, 1er. vol., p.132.

(44) El concepto de frontera supone siempre una elevación, una distancia por encima de la realidad física del cuerpo: "Zum positionalen Charakter gehört, dass das Ding über ihm hinaus, in ihm hinein ist. Um dieser Forderung Rechnung zu tragen, muss das Ding sozusagen in die Lage versetzt sein, von ihm Abstand zu nehmen. In der Abhebung von ihm, in der Lockerung seines Seins gegen dieses Sein besteht die einzige Möglichkeit, das "übergehen (als den Sinn der Grenze) real an ihm zu haben": Helmuth Plessner, *Die Stufen des organischen und der Mensch*, o.c. p. 132.

(45) Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen*, o.c. p.172.

(46) Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, o.c. p. 84.

(47) Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, o.c., p.322.

(48) Helmuth Plessner, *Die Einheit der Sinne*, o.c., p. 314.

(49) Helmuth Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* en *Philosophische Anthropologie*, Ed. Fischer, Frankfurt, 1970, p. 16.

(50) Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, o.c., p.360.

(51) Helmuth Plessner, *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, en *Disseits der Utopie*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

(52) Helmuth Plessner, *Elemente menschlichen Verhaltens*, en *Mit anderen Augen*, o.c., p.73.

(53) Helmuth Plessner, *Unmenschlichkeit*, en *Mit anderen Augen*, o.c., p. 203.

(54) Martin Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, en *Das dialogische Prinzip*, ed. Lambert, Heidelberg, 1979, p. 281.

(55) Helmuth Plessner, *Unmenschlichkeit*, en *Mit anderen Augen*, o.c., p. 202.

(56) Helmuth Plessner, *Lachen und Weinen*, o.c., p. 40.

(57) Helmuth Plessner, *Zur Anthropologie des Schauspielers*, en *Mit anderen Augen*, o.c., p. 161.

(58) José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, o.c., p. 34.

(59) Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur*, en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, o.c., p. 359.

(60) Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen*, o.c., p. 171.