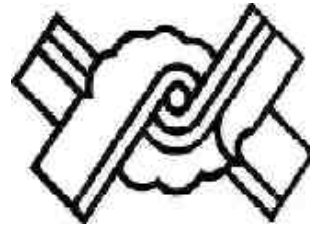
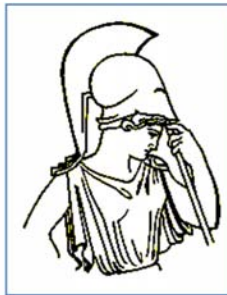




**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**



Título. Hermenéutica de la ausencia: itinerarios en torno a la figura de autonegación, desde la filosofía y la mística, para una crítica del sujeto de la modernidad.

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
Doctor en filosofía

PRESENTA:

Christian Guillermo Gómez Vargas

TUTORA PRINCIPAL

Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera. FFyL, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

Dra. Julieta Lizaola Monterrubio. FFyL, UNAM

Dra. Greta Rivara Kamaji. FFyL, UNAM

MÉXICO, D. F. MAYO. 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIAS Y AGRADECIMIENTOS

Νή τόν Άγνωστον

Agradezco a mi directora de Tesis, la Dra. Rebeca Maldonado, por el tiempo invertido en este trabajo, sus comentarios, crítica siempre aguda, atención y amistad durante este largo trayecto. A mi comité tutorial: a la Dra. Julieta Lizaola por su amistad, bondad y por su gran dedicación a la filosofía. A la Dra. Greta Rivara por su pasión por la filosofía y siempre certero comentario. A la Dra. Diana Alcalá, por su confianza, amabilidad y esmero en estos temas filosóficos. A la Dra. Sonia Torres Ornelas por su gentileza al aceptar leer mi tesis. Con toda la deuda contraída que les debe este texto.

Dedico este texto a Alejandra Pimienta por haber transitado conmigo parte de este itinerario, en una búsqueda compartida de las claves, signos y gestos que nos permitan atender lo siempre presente desde su ausencia plena.

Agradezco al CONACYT por la beca destinada a mi formación de posgrado y que posibilitara mi dedicación exclusiva para la culminación de este proyecto.

A tu ausencia siempre presente....

Parménides, Platón, Juan Escoto Erígena, Alberto Magno, Spinoza, Leibniz, Kant y Francis Bradley son los insospechados y mayores maestros de la literatura fantástica. En efecto, ¿qué son los prodigios de Wells o de Edgar Allan Poe - una flor que nos llega del porvenir, un muerto sometido a hipnosis-confrontados con la invención de Dios?
Jorge Luis Borges.

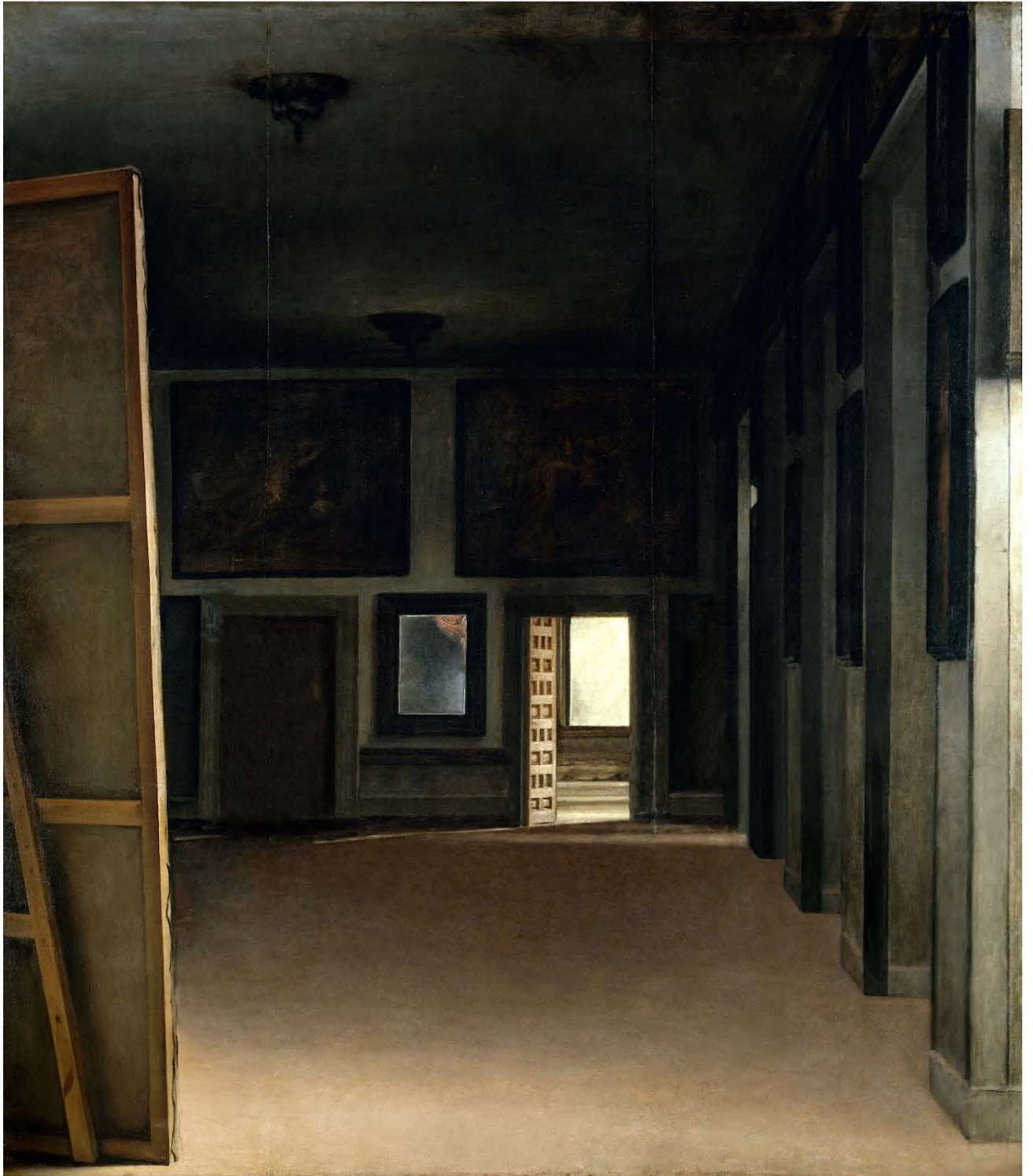
Todo lo que puede decirse es nada (...) La realidad es completamente incomunicable
Paul Valery

Existe ciertamente lo inefable, aquello que se deja translucir; eso es lo místico
Ludwig Wittgenstein

(...) desde luego, caemos aquí en un lenguaje de las metáforas místicas: pero es el único en el que se puede decir algo sobre ese tema totalmente trascendente.
Arthur Schopenhauer.

La religión es una revelación atenuada del silencio, una dulcificación de la lección del nihilismo que nos inspiran sus susurros, filtrados por nuestro miedo y nuestra prudencia... De esa forma, el silencio se sitúa en las antípodas de la vida.
E.M. Cioran

Desde ese momento sé que ya no valgo para este mundo y que a partir del instante en que renuncié a matar, me he condenado al exilio definitivo. Son los demás quienes harán la historia.
Albert Camus



Jose Manuel Ballester, "El espacio de Las meninas," Foto, (2011)

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN.....	7
I.... COORDENADAS EN CLAVE CRÍTICA DE LA MODERNIDAD: EL UMBRAL.	15
1.1 Coordinadas en clave crítica de la modernidad	15
1.2 Crítica a la razón instrumental desde la Escuela de Frankfurt: el umbral.	28
II. PARTE. CARTOGRAFÍAS DE LO OTRO. LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y LA ALTERIDAD.	44
2.1 Aproximaciones al fenómeno místico.	44
2.2 La objeción freudiana: psicoanálisis y experiencia mística.....	57
2.3 Lo “místico” y la celda del lenguaje.....	68
2.4 “Saberes contemporáneos” y experiencia mística, el <i>modus loquendi</i> místico.	81
2.5 Desasimio y Verbo de la ausencia.	90
2.6 El Cuerpo místico: medium de escritura y mimesis del desierto	101
2.7 La experiencia mística y la alteridad	113
2.8 “El Ser herido”: Kénosis y mística	125
2.9 Kénosis y “noche oscura”.	133
2.10 La melancolía mística, deslizamientos entre la psiquiatría y la bilis negra.....	142
2.11 La mística como “activismo”.	150
III. HERMENÉUTICA DE LA AUSENCIA. <i>Lenguajes del vacío</i> en tres pensadores próximos y distantes: Eckhart, Schopenhauer y Weil.	160
3.1 Meister Eckhart, figuras de la autonegación: <i>Gelassenheit</i> y <i>kénosis</i>	160
3.2 Renuncia y <i>horror vacui</i>	170
3.3 Locuciones de la otredad: Poesía y hermenéutica.	178
3.4 Ontología débil y hermenéutica.....	188
3.5 Contrapuntos: Mística y ética, pensada desde el horizonte de Eckhart.....	192
4.1 La “Voluntad”: El en sí del mundo y la experiencia interior, según Arthur Schopenhauer.	199
4.3 La “vía mística” de Schopenhauer: La ética como negación de la voluntad.....	211
4.4 La ética schopenhaueriana y <i>la alegoría de la religión</i> , espacios de arribo.....	218
4.5 El santo sin Dios: el dispositivo del dolor	232
5.1 Simone Weil: La idolatría de la fuerza; el síntoma.....	244
5.2 Metaxu y desarraigo.	260
5.3 El símbolo de la cruz y las “magnitudes geométricas”	263
5.4 La ausencia y la desdicha.	274

5.5 El <i>ethos</i> de la <i>descreación</i> : el antídoto	279
CONCLUSIONES	288
BIBLIOGRAFÍA.	295

INTRODUCCIÓN.

Qué sería del mundo si todo fuera presencia, si no hubiera intermitencias vacías, si únicamente acaeciera el sonido sin la irrupción de la penumbra del silencio, o las frases carentes de espacios en blanco en el trasfondo de un poema. Si el mundo fuera enteramente claro y distinto desprovisto de regiones y concavidades misteriosas. La ausencia corresponde a aquel elemento del mundo que constantemente gravita, pero no se percibe, colinda con el silencio, con el espacio vacío, con el fondo del texto y con lo misterioso de la vida que no se muestra, pero que atisbamos como el fundamento de la misma.

La ausencia es aquel remanente perpetuo que yace en el piélago de la existencia, y que el ser humano de las más diversas épocas y latitudes ha intentado paliar, omitir y desviar. Como si se tratara de una aparición espectral, un fantasma al que habría que exorcizar o desterrar del mundo mediante el género más heterogéneo de estrategias y tácticas. La ausencia es expresada más apuradamente por el sentimiento de extrema indigencia. El *horror vacui*, que instala al sujeto en la búsqueda de certezas últimas, de valores primigenios y eternos; en una exploración trascendente que ha sido una constante de acecho en la historia del pensamiento humano. Diferentes modalidades del habitar en el mundo, empleando el más diversificado catálogo de seguridades, en las cuales el individuo se entrega a la tarea de manufacturar simulacros que atemperen la carencia de significado, justificar los dolores que padece la existencia y mitigar las necesidades teóricas de un universo que se muestra indiferente a lo humano, finalmente, amortiguar el estremecimiento ante la nada y el vacío.

El afán del individuo de participar de certidumbres postreras sufre una serie de ordenaciones conceptuales, históricas y hasta técnicas, las cuales posibilitan las metamorfosis en las que el hombre se ubica frente del cosmos. Pese a la relación desigual que ostentaba el sujeto de antaño cara a la naturaleza, al estar supeditado a una anuencia en la que el entorno advenía en términos de una prepotencia misteriosa, no obstante, el mundo, en su condición “encantada”, se articulaba y erigía en una relación armónica, de tal modo que ambos extremos, sujeto-mundo podían habitar en un nexo de codependencia y común acuerdo. Sin embargo, una serie de desplazamientos históricos, políticos, económicos, militares, sociales, como el de la secularización ocurrida durante los siglos XVI y XVII, posibilitaron la

desarticulación de los “viejos” constructos conceptuales que brindaban orientación y cauce a la pluralidad de fenómenos que acontecían en el mundo.

Esto genera una transformación de la “arcaica” representación epistémica, la cual exigía la adecuación (*adecuatio*) entre el mundo objetivo y el sujeto perceptor. Pero aún más, dicho procedimiento de *adecuatio* impelía a avisar o notificar el correlato no visible de lo ente, su sustrato inmaterial, su otra silueta no manifiesta, pero insinuada, no obstante, tal contraparte intangible sustentaba al objeto en cuestión. El sujeto informaba sobre el ente de su exploración, no sólo a través de la intervención de sus sentidos -lo que aparece del objeto-, sino que debía *participar* de aquella faz oculta que no se muestra mediante el concurso de la sensibilidad, advertir lo invisible; lo *ausente* del ente a indagar.

Característica que en la Modernidad se perturba hasta el grado de disolver la silueta no manifiesta del mundo, en el apremio de “trasladar” lo ininteligible del fenómeno a la esfera de la representación, gracias a la disolución de aquello que no aparece. Dicha amputación de lo no visible recibirá el título de “desencantamiento del mundo”, ello equivale a prescindir del correlato del objeto que no pertenece al concurso de lo cognoscible, y que por tanto, se encuentra exiliado del ámbito del conocimiento. De este modo, la Modernidad encumbra un tipo de pensar objetivo que solicita desenvolverse eminentemente en el perímetro de lo que emerge a los sentidos. Así, lo *Otro* que no se muestra del fenómeno es un elemento que gradualmente será conducido al destierro: comarca del sinsentido y del absurdo. Soberanía de un pensar que se agota, de suyo, en aquello que se exhibe y que es susceptible de ser iluminado por los impetuosos rayos de la razón; lo cual posibilitaría que el ente asome con toda su desnudez y distinción. Este principio desembocará en el programa fundamental del movimiento Ilustrado, cuya pretensión es finiquitar la reflexión de lo *Otro*, de lo *ausente*, de aquello que no se presenta a través del concurso de la razón objetiva.

Del optimismo de la razón guiada a través de sus portentosos efluvios desmitificadores, que mutilaban aquella provincia de la cual el pensamiento racional no debe emitir juicios, se desliza de tal modo el perímetro y autoridad del pensamiento a la anuencia de la mera representación. Esto pretendía, asimismo, disolver la región del sentido, donde el sujeto de antaño exigía participar; anhelo de habitar en el paraje de la incólume certeza.

La Modernidad no implica, como propugnaba su programa de desencantamiento, el agotamiento de las estructuras de sentido trascendente, la aniquilación de la provincia donde

reposan las seguridades, por el contrario, comporta, paradójicamente, su metamorfosis, potencialización y variación. Gracias a la evolución de un pensar físico-técnico que gradualmente cobra auge y desarrollo, consiguientemente, se van proyectando inéditas relaciones que envuelven al sujeto con el mundo, en el que éste, ya fenecida la silueta de lo invisible, cobra el carácter de mera objetividad, de materia prima, explotable y cuantificable, hasta el grado de devenir en mero insumo para la incipiente técnica. De ahí que las relaciones del hombre con el cosmos hayan sido primeramente de sujeción y armonía, y posteriormente de dominio y devastación. Empero, esta potestad que cobra el sujeto gracias al concurso de sus nuevos dispositivos técnicos vertidos sobre la naturaleza, se filtra, paradójicamente, en alienación a los propios instrumentos. Es decir, la estructura de sujeción incrustada y administrada sobre lo ente se desliza, gradualmente, hasta delimitar a la razón como el elemento primigenio y oriundo de su hábitat.

En consecuencia, el *dominio* se configura a manera de componente –por antonomasia– ineludible en la ordenación de la razón moderna, como si personificara el mecanismo que esencialmente la determina. Pues, el sentido que cobra tal elemento, bajo la impronta de la aplicación técnica, se trasmuta hasta constituirse en el medio y la disposición del pensar auténticamente válido. En una forma inédita equivalente al modo de deliberar eminentemente racional. En este contexto, y siguiendo la crítica de Horkheimer, la razón que se anuncia desde la Ilustración como liberadora de los hombres, la cual guiaría a la humanidad hasta el progreso indefinido y la paz indivisa, mediante el concurso de un pensamiento predominantemente instrumental, termina reconociendo su infundado optimismo, constituyéndose en otro género de metarrelato: el mito del “eterno progreso”. De modo que la Ilustración misma, que pretendía agotar los mitos fundacionales, demuestra que no se trata más que de otro género de metadiscursividad.

De esto se desprende que la razón sigue forjando mitologías al interior de su propio despliegue, relatos que intentan instituirse en dinimizaciones ilimitadas, que brinden orden, sentido y totalidad a la realidad y experiencia humana, en tanto que se erigen a manera de discursos incondicionados. Análogo a un nuevo género de metarrelatos, que requieren, a su vez, de sus propias pleitesías y cultos, y que cobran sus manifestaciones más elocuentes en las diversas vertientes de totalitarismos científicos, políticos, económicos, militares, sociales, tecnológicos, los cuales se experimentan consuetudinariamente en la actual cultura de masas;

mecanismos que tratan de regir y ordenar la vida humana, así también de proveerle de certezas últimas. El mito del eterno progreso, conducido por metadiscursividades análogas a la ciencia y la técnica, propugna en lo profundo, en el trasfondo del escenario, un pensamiento utilitario y calculador que se modula gradualmente como el único válido y legítimo. La crítica de Horkheimer acierta a afirmar que la Ilustración se trataba de una mitología, dado que sugiere ilusiones peligrosas, como la del progreso perenne, la paz perpetua, el arribo al sumo bien; semejante a una clase de soteriología, pero apurada no en un acontecimiento de orden supra-histórico, sino vertida en el devenir efectivo de la historia. Así, la entronización de un tipo de saberes que se agotan en el ámbito del mundo fáctico y ordinario, en tanto que estos son susceptibles de aplicación y manipulación de lo existente, en el que la esfera de la verdad se desplaza a su asequibilidad técnica, es decir, que el conocimiento se agote, de suyo, en si éste puede cristalizarse en una veta exclusivamente operativa; en un mecanismo o artefacto utilitario.

Consecuentemente, el pensar va modulándose, categóricamente, en términos de *dominio*. Entonces, su derivación, el conocimiento, se cifra, bajo esta óptica, en tanto que es eficaz para arrancarle la verdad a la naturaleza; en una ejecución capaz de solidificarse en una serie de recetas para los técnicos, en operaciones y fórmulas que provean eficientemente la domesticación y sujeción del mundo. Dichos saberes equivalen al garante y prenda de la auténtica *episteme*.

Sin embargo, la potestad sobre el mundo, paradójicamente se filtra al agente que lo ejerce: el sujeto; quien pierde en todo este proceso su significado universal, su misterio perenne y se resuelve en términos de “materia prima”. En un mundo desencantado que deviene cifra, el individuo se transmuta en un utensilio de desecho, sobreviene manipulable, controlable, decodificable y sustituible. Sin mayor significado y concurso que el de personificar un instrumento de consumo y un mecanismo de la reproductibilidad técnica. Luego, el ejercicio de *poder* que afronta al sujeto contra sus semejantes, se cristaliza en una serie de dispositivos de control, de instituciones culturales que domeñan efectivamente al individuo en torno a la esfera del pensamiento auténticamente válido. Por consiguiente, dichos entornos de sujeción confabulan el andamiaje de relaciones en las que se desdobra el sujeto y su relación con lo existente.

La razón actual, y su evolución, ha sido afectada por el proceso global de producción, y ha sucedido que se instala un pensamiento triunfante, el cual exilia, excomulga y margina todo aquello que no cae dentro de su recinto. Entonces, el pensar en tanto que abandona voluntariamente su elemento crítico, su componente álgido, se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente¹. Dicha razón se *petrifica* cuando se reduce y colapsa únicamente como herramienta que responde al sustrato de dominio, silueta a la cual se relega todo el espectro de la razón²; de este modo sobreviene en *fuerte*, de tal manera que su correlato, *el poder*, yace en todos los remanentes y vericuetos del desenvolvimiento de las sociedades, e igualmente preside el fundamento de las instituciones políticas.

En semejantes coordenadas se dilata la lógica en la cual el mundo contemporáneo se encuentra cartografiado en clave de *dominio y poder*, y en el que sus productos esenciales se condensan en términos de violencia, guerra, injusticia y barbarie. De tal modo que en dicho escenario se desdobra la crisis y “enfermedad de la modernidad,” la cual ha detonado en el convulsivo siglo XX con sus dos Guerras Mundiales y resultados cataclísmicos. Trasfondo que aún continúa activado y, por ende, estremeciendo de novedosas e inéditas formas a nuestra época de la más aciaga noche. Consiguientemente, bajo dichas latitudes ordenadoras, acontecimientos como la compasión, la caridad, la ética, la justicia o hasta el amor, significan fenómenos *sobrenaturales*, es decir, acontecimientos que rasgan o alteran la rugosidad y dinámica de ordenación del mundo. Tales eventos soslayan el estatuto de libertad en un entramado regido por la *voluntad de poder*, por eso en un primer momento tales sucesos se prescriben como imposibles, con un telón de fondo en el que subyace la guerra y la injusticia como los fenómenos más íntimos de las sociedades.

Ante semejante panorama hemos decidido emprender nuestro itinerario, perfilar el trayecto. En la primera parte del texto situamos los ejes en los cuales atisbamos el nódulo de la crisis, aquello que ha sumergido a nuestra época en la desolación, la pérdida de sentido, la guerra y la barbarie que experimentamos a diario de los modos más conspicuos y que está vinculada con la relación de *dominio y poder* que ejerce el sujeto en el mundo y sus semejantes. Esta crisis que se desenvuelve entre el nexos indisoluble sujeto-mundo y su proyección que se cristaliza en las sociedades, de modo que del antiguo enlace precedido por

¹ Cfr. Horkheimer Max y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración, (fragmentos filosóficos)*, Trotta, Madrid, 2005, p 52

² Cfr. *Ibid.*, p.36

una lucha armónica entre ambos contenientes, sujeto-mundo, en el que prevalecía la *tensión solidaria* de los contrincantes, ha devenido en una batalla que apunta al exterminio. En respuesta a ello, en la segunda parte del texto perseguimos un paradigma que permita superar tal estado de cosas. Un paradigma que ha sido anunciado de los modos más desemejantes, y reposa en aquellos discursos que han sido excomulgados y exiliados del nicho del pensar; del pensamiento eminentemente “válido”, se encuentra más allá de sus reduccionismos calculadores, entendidos en términos del deliberar vigente y lícito. Se trata de entretejer una figura, mediante un ejercicio heurístico guiado a través de una razón *Otra*, abierta, fincada en el encuentro, en la apertura, en la comunión: en el *ágape* y que se halla en vecindad con una enunciación foránea que ha sido desterrada de la razón, la cual ubicamos en el centro mismo del fenómeno místico, es decir: la *autonegación*. Figura cercana a la concepción del “no-querer” del planteamiento heideggeriano.

Programa que derivará la segunda parte de nuestro cometido en el que proyectamos una exploración del fenómeno místico desde diversas vertientes: ontológica, religiosa, lingüística, poética, histórica, hermenéutica, igualmente, mencionar algunos de sus críticos. Con miras a extraer un patrón estructural: la *kénosis*. Con ella pensamos la desactivación de aquel punto de sujeción en el cual se asienta el nudo gordiano de la crisis, y sus derivados en términos de guerra, desolación y violencia que han conducido a nuestra época al naufragio; es decir, dicha encomienda apunta a un desmontaje de aquel fundamento y clave postrimera del entramado de las sociedades: el sujeto.

La mística implicará una vía alterna de relacionarse con lo ente, desde la contemplación y el recogimiento. Esto significa atenuar y aminorar aquellos detonantes de la convulsión actual, que gravitan en el trasfondo del pensar, producto de una razón que se concreta en las más diversificadas formas de domesticación y *dominio*. De tal forma que la mística funciona a manera de clave hermenéutica que entreteje la posibilidad de desactivación de los componentes que alinean a un sujeto que cifra y agota su huella en el mundo en forma de pugna, conflicto y destrucción. Nuestra labor ensaya jalonear figuras y modelos de épocas pasadas, como la continencia, el ascetismo, la templanza, la renuncia; la *autonegación*. Es decir, se trata de entretejer originales convenciones de relación y contacto, desde una nueva modalidad del *ser y del pensar*, la cual no esté fincada eminentemente en una mera razón calculadora; sino apuntando a ese misterio inescrutable que nos constituye.

Una desactivación del *yo*, del *dominio* y del *poder*, gracias a un arquetipo que gravita en el núcleo milenario de la historia. No se trata, de modo alguno, de ceder al irracionalismo, o de “retornar al pasado”, por el contrario, de abogar a favor de una “razón otra”, que contemple aquello que ha sido exiliado de su concurso, de tal manera que se puedan crear inéditos vínculos entre el sujeto y el mundo. Impele, además, a mantener una crítica permanente a una razón que tiende por inercia a petrificarse e instituirse, a anquilosarse y que olvidó su contraparte: lo *Otro*. Asimismo, ubicamos nuestra tarea en la exigencia de dar la palabra a los *ausentes*, brindarles la locución a aquellos discursos relegados en el olvido. Nuestra hipótesis de trabajo radica en que el proceso de autonegación, que es característico de la tradición mística, posibilitará una apertura, desde un punto de ruptura y contacto. Ya que provee un mecanismo que amortigua aquellos elementos en los cuales gira el desconcierto, es decir, facilita desmontar una razón objetivante acotada al *dominio* sobre lo ente, que se condensa en individualidad férrea y en egoísmo implacable; pues tal escenario rige las condiciones en las que se instala y proyecta el sujeto en un andamiaje de enlaces presididos por la guerra y la devastación. La mística es el desplazamiento de dicha dinámica y condesciende una aurora a la otredad y, por tanto, constituye un umbral, colindante con la libertad.

En la tercera parte nos proponemos realizar un trayecto, explorando algunos autores que hacen de la figura de la *autonegación* en la tradición filosófica y mística motivo de sus reflexiones, tales como Eckhart (*Gelassenheit*), Schopenhauer (*negación de la voluntad de vivir*) y Weil (*descreación*), con la pretensión de confeccionar una hermenéutica, una cartografía que pueda donarnos una enunciación trémula en el periodo de la noche más oscura de nuestra atmósfera epocal, que arroje al sujeto allende de su condición fatídica y situación apremiante. Ello apela al cometido de recobrar la condición de habitar en el *ser*, en toda *plenitud de la existencia*. Mediante una original forma de residir en el mundo, no auspiciado bajo el concurso de *figuras* herméticas y totalitarias; sino en un horizonte “ontológicamente abierto”, “rasgado”; “herido de la trascendencia”. De ahí que dicho arquetipo con el cual funcionará todo nuestro esquema interpretativo tendrá, a su vez, encuentros indefectibles con el nihilismo, debido a que apela a un pensar *vaciado* de disposiciones totalizantes, de estructuras ontológicas fundacionales, en contraposición con el pensar *fuerte* que erige ídolos que operan en la razón moderna. Se trata de un programa que advierte crear una cultura

basada en la diferencia, en diálogo abierto con la pluralidad, con la *debilidad*: que es donde se hallará la *fuerza*. Articular una nueva voz y fundamento de manera tal que viabilice la construcción de nuevos panoramas de significación, en los cuales el sujeto habite en el mundo en términos de codependencia con lo *Otro*; y no en forma de duelo perpetuo con miras al exterminio. De semejante empresa que implique tal concierto que de ella afloren vínculos no precedidos por el máximo beneficio egoísta, al contrario, que el sujeto se comprometa en enlaces precedidos por el *ágape*.

I. COORDENADAS EN CLAVE CRÍTICA DE LA MODERNIDAD: EL UMBRAL.

1.1 Coordenadas en clave crítica de la modernidad

El mundo es, básicamente, lo real en su conjunto, el esfuerzo de representación, con que lo ordenamos, lo entrelazamos axiológicamente, lo definimos, lo pronunciamos y lo llevamos adelante. (...) la Modernidad también tiene como elemento esencial un proceso de nueva comprensión de lo real, del sujeto y las cosas, del yo y la naturaleza, de las formas de conocer esa naturaleza y ese yo mismo que estoy conociendo.
Nicolás Casullo³

Los siglos XVI y XVII se caracterizan por los grandes conflictos bélicos enfrentamientos políticos-religiosos tales como la Guerra de los Treinta años (1618-1648). Conflictos bélicos que provocaron en la población centroeuropea un profundo sufrimiento y una honda falta de esperanza. Posteriormente con la paz de Westfalia (1648) se ponía término a la guerra a la vez que se iniciaba un nuevo período de la historia de Europa que aceleraría los procesos de secularización. Sin embargo, la barbarie, el absurdo y el penetrante trauma de la guerra, posibilitó la génesis de inéditas coordenadas de ubicación en el mundo. Lo que propicia la potencialización y florecimiento de nuevas espiritualidades de carácter minoritario y marginal que dan paso al tránsito de una espiritualidad institucional circunscrita a la jerarquía eclesiástica a una “huérfana” no inscrita en la tradición religiosa. En este contexto el filósofo Leszek Kolakowski ha designado a esos representantes desabrigados de los gruesos muros eclesiásticos como «cristianos sin Iglesia».⁴ Grupos periféricos que eventualmente propiciarán las condiciones que dan paso a la corriente de la secularización.

El término secularización deriva del término latino *saeculum*, palabra empleada en la Vulgata para traducir el griego *aión*, que significa, siglo o mundo, éste en la teología paulina se identifica con el ámbito del pecado. La palabra inicialmente designaba el proceso de laicización de un religioso, es decir, cuando abandonaba su orden y volvía al siglo, a su

³ Casullo Nicolás, “La modernidad como autorreflexión”, en Casullo Nicolás, Forster Ricardo y Kaufman Alejandro, *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*, Argentina, Eudeba, 1999, p. 11

⁴ Kolakowsky cit. por Duch Álvarez Luis (introd.), en Silesius Angelus, *El peregrino querúbico*, Siruela, Madrid, 2005 p. 9

“naturaleza profana”. El término califica, además, la desposesión de los bienes materiales de la Iglesia en beneficio del Estado. O bien señala la pérdida de la injerencia de la Iglesia en actividades o dominios que excluyen valores religiosos. Equivale a un proceso de “desacralización” de labores antes dependientes ya sea total o parcialmente de la religión: el arte, la política, la técnica, la ciencia, como también en los comportamientos y las normas éticas⁵. Para el teólogo Karl Barth, la secularización tendrá sus inicios en la Reforma protestante comprendida en términos de ruptura del monopolio de la interpretación y posesión de lo sagrado de la Iglesia católica.⁶ De ahí que:

(El mundo) pierde su representación desde lo sagrado, desde lo místico, desde lo religioso, y va hacia una representación racionalizadora, es decir, en base (sic) a razón, y una razón en base (sic) a lo científico-técnico, que es el mundo que nosotros conocemos, que es el mundo básicamente hegemonizado por esta razón (...). Este proceso conflictivo, este real cierre de una historia y aparición de otra, fin de un mundo y aparición de otro, es un largo proceso que provocará que artistas, filósofos, ensayistas, pensadores, tengan que fijar infinitas posiciones en cuanto de dónde venimos y hacia dónde vamos (...)⁷.

La filósofa Hannah Arendt entiende el fenómeno de la secularización (*Verweltlichung*) en su sentido filosófico-teológico en cuanto eclipse de la trascendencia o *ausencia* de un más allá soteriológico. Por su parte Heidegger lo anuncia en términos de la pérdida del “espacio metafísico” mediante la locución “huida de los dioses”. Concepciones que indican que la modernidad representa la disolución del espacio trascendente, el olvido de las imágenes religiosas, míticas y sagradas, hasta propiciar su olvido⁸.

La Modernidad concebida en términos de proceso de racionalización tuvo su centro neurálgico en Europa occidental y sus remanentes en América. Es un programa el cual pretende estructurar la forma en que se comprende la existencia, la historia y el lugar del sujeto en el cosmos. Implica un movimiento de racionalización que suple a ese arcaico representar religioso, y que Weber mienta bajo la fórmula del “desencantamiento del mundo”⁹. Así que la modernidad se considera un quiebre o ruptura, de una añeja

⁵ Cfr. Lacoste, Jean-Yves, *Diccionario Akal crítico de teología*, Akal, Madrid, 2007, págs.1131-1133

⁶ Cfr. Marramao Giacomo, *Cielo y Tierra: genealogía de la secularización*, Paidós, España, 1998, p.12

⁷ Casullo Nicolás, “La modernidad como autorreflexión”, en Casullo Nicolás, Forster Ricardo y Kaufman Alejandro, *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*, Argentina, Eudeba, 1999, p. 13

⁸Cfr. *Ibid.*, p. 17

⁹ En torno al concepto del “desencantamiento del mundo” en Weber cabría mencionar que: “El pensamiento weberiano se encuentra pues marcado por una titánica lucha entre, de un lado, el análisis científico y “objetivo” de la realidad de la civilización tecnificada y burocratizada del capitalismo y la democracia de masas, y de otro

representación de la existencia regida por un horizonte sagrado: teológico, metafísico y religioso. Esto constituirá una marca indeleble de nuestra actualidad, que halla sus signos más evidentes en el *dominio* de los entes, mediante un procedimiento de racionalización técnica, con la cual gradualmente se va articulando el pensamiento contemporáneo. En este sentido sostiene Spengler:

Todo lo orgánico sucumbe a la creciente organización. *Un mundo artificial* atraviesa y envenena el mundo natural. La civilización se ha convertido ella misma en una máquina que todo lo hace o quiere hacerlo maquinísticamente. Hoy se piensa en caballos de vapor. Ya no se ven y contemplan las cascadas sin convertirlas mentalmente en energía eléctrica. No se ve un prado lleno de rebaños sin pensar en el aprovechamiento de su carne. No se tropieza con un bello oficio antiguo, de una población todavía alimentada por la savia primordial, sin sentir el deseo de sustituirlo por una técnica moderna. Con sentido o sin él, el pensamiento técnico quiere realización [...] ¹⁰

Esta transformación que acaece durante los siglos XVI y XVII y encuentra su culminación en la corriente de la Ilustración. La cual anunciaba una tendencia esperanzadora que fincaba su programa básico en la visión de un progreso indefinido, gracias al máximo despliegue de la capacidad civilizatoria. Y por ende, en alcanzar una prosperidad ingente para el hombre, hasta conducir a éste a su cumbre álgida, Monte de Olimpo, al espacio de la *paz perpetua*. De ahí, que la historia se inserte en una estructura que para arribar a su cenit o meta suprema, únicamente tenga que desplegarse. Es decir, que el cariz que se otorgaba a valores que donaba la trascendencia tales como el sentido de la vida, la explicación del origen, la revelación de la verdad, o la justificación de los dolores de la existencia, se van transmutando y agotando en la modernidad hacia el desenvolvimiento de la historia como promesa de salvación. Posición que se encuentra en vecindad con la del filósofo italiano Giacomo Marramao, a propósito de la modernidad secularizada, puesto que ésta -para el pensador- no implica una disolución de la comarca trascendente; una entera indiferencia hacia los celestes hasta provocar su fenecimiento, sino que apela a una transformación y giro. Es decir, del antiguo comercio y vínculo que se hilvanaba desde lo terreno hasta lo celeste, nexo entre el cielo y tierra de la concepción paulina, o la de las dos ciudades agustinianas

lado el esfuerzo ético dirigido a “salvar” al individuo de las fuerzas impersonales que le avasallan, restaurar un sentido a la existencia, y proteger los valores de la creatividad personal frente a la burocratización y el colectivismo. En un mundo percibido como crecientemente sujeto a la racionalidad instrumental, desprovisto de valores y mitos (...). Anibal Romero [en línea], <<http://anibalromero.net/Desencanto.del.mundo.irracionalidad.etica.creatividad.humana.en.el.pdf>> (acceso: 31 Dic. 2014)

¹⁰ Spengler cit. por. Forster Ricardo, “El conservadurismo revolucionario de Weimar”, en *Ibid.*, p. 55

(Ciudad de Dios y ciudad de los hombres)¹¹; se desliza a una relación y contacto con lo trascendente, no desde una provincia que fluye en el más allá; sino en el espacio fáctico del mundo ordinario.

En consecuencia, no existen definiciones completamente homogéneas para describir el acaecimiento de la modernidad-secularizada. Sin embargo, a pesar de la pluralidad de divergencias, podemos clasificar éstas al menos en dos orientaciones generales: una positiva y otra negativa¹². La interpretación positiva concibe a la secularización en términos de conquista o recuperación del hombre de aquellas realidades que la religión había venido legitimando en un régimen de monopolio que de antaño adjudicábamos a la trascendencia. Cualidades tales como: la libertad, la responsabilidad y la madurez. Implica la toma de la autonomía del sujeto (*sapere aude*); como constructor de su mundo. De modo que se trata de un derrotero de certidumbre que invoca fórmulas como la de ‘progreso ilimitado’, fundado en la capacidad racional del sujeto. Hecho que conduciría irredentamente a la humanidad hacia una ‘definitiva felicidad’. Éstas significan concepciones que se van situando en forma de centinelas; guardas que reproducen más fielmente los dictados e ideales del programa que constituye la Ilustración, y de su consiguiente *desencantamiento del mundo*. Consecuentemente dicha visión va desenvolviéndose hasta la de la concebir a la historia como el resultado del trabajo histórico del sujeto, señalamiento que ya había indicado Marx. Así, la “huida o noche de los dioses” representa un momento epocal en el que supuestamente los pares opuestos de corte metafísico (tierra-cielo, cuerpo-alma, etc.), se disuelven y todos los problemas que derivan de esta dualidad se resolverían en el tiempo unitario del devenir histórico (*Welt-geschichte*)¹³.

Por otro lado, la visión negativa nos remite a comprender el *saeculum* en términos de pérdida de lo trascendente, del ocultamiento de lo eterno del mundo por lo efímero. Del desplazamiento de lo “real” por lo temporal, del vuelco de lo ilimitado por lo finito. Así que la *Verweltlichung* deviene proceso de usurpación o de disolución del reino de lo sagrado. De erosión de los fundamentos teológicos y de los valores religiosos concebidos en términos de lo perdurable, indisoluble e intemporal.

¹¹ Cfr. Marramao Giacomo, *Op. cit.*, p.22

¹² Cfr. Estruch Joan, “El mito de la secularización” en Rafael Días-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (editores), *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, p. 270

¹³ Cfr. Giacomo Marramao, *Op. cit.*, p. 31

Sin embargo, en ambas concepciones –la positiva y la negativa- existe el postulado común de que la secularización significa un “abandono del terreno de la trascendencia”, “eclipse de lo divino”. No obstante, dicha trascendencia a pesar de permanecer oculta, no significa por antonomasia su total liquidación u olvido, sino que en tanto más furtiva es cuanto mayor se advierte su proximidad. Entender la secularización, como lo hacen casi todas las definiciones, en términos de ausencia de la trascendencia, presenta una paradoja asombrosa. Ya que en nuestras sociedades modernas hallamos un impresionante exceso de valores religiosos operando al interior de las mismas. Y a propósito de esto, se pregunta Panikkar, “¿cuándo había habido tantísimos ejemplos como ahora de culto a héroes e ídolos de todas las clases?”¹⁴.

La forma de la moderna racionalización desacralizada ha implicado el hecho de que en tanto más se desarrollaba, se replegaba lo trascendente al terreno de lo no manipulable y no definible y evidentemente, por ello mismo devaluado. Racionalización que a su vez, termina cosificando a la naturaleza, desprovéyéndola de todo carácter sacro, de modo que ésta, la naturaleza, deviene únicamente materia prima. Ya que la razón y la ciencia moderna al *eliminar* del pensamiento las nociones místicas, supersticiosas y religiosas, es decir, de las ataduras del dogma, igualmente desprovee a la realidad de todo significado y sentimiento de inserción en el cosmos. Tal liberación de las ataduras del dogma es aparente pues encierra a la humanidad en lo que denomina Weber: “la jaula de hierro”¹⁵, entendida ésta a manera de celda en la cual el hombre despliega su deambular en el mundo, sólo en términos de una razón-técnica desencantada.¹⁶

La razón moderna necesita de certezas para tejer sus tramas conceptuales, como para afrontar el mundo ordinario. De modo que definir al pensar contemporáneo, y su antesala la secularización, en términos de eclipse de la trascendencia, época en la cual se apurarían todas las metafísicas de corte platónico, es decir, que los valores trascendentes perderían vigencia y operatividad, es enteramente erróneo. Pues, ¿cómo podemos entender el pensamiento

¹⁴ Panikkar cit. por Estruch Joan, “El mito de la secularización” en *Op. cit.*, p. 276

¹⁵ Estruch Joan, *Op.cit.*, p.274

¹⁶ Cercano al planteamiento de Weber podemos hallar a Bataille quien caracteriza a su vez al pensar moderno como: *l'entreprise de domination du monde, c'est réduire ce dernier au calcul, le soumettre à une démarche rationalisante au sens vulgaire du terme*. Besnier, Jean- Michel, “Georges Bataille et la modernité: « la politique de l'impossible””, en *Recherches, Malaise dans la démocratie. Le spectre du totalitarisme*, Revue de Mauss, Semestrelle No. 25, 2005, págs., 190-206.

actual, en términos de erosión de los fundamentos teológicos-metafísicos y de apertura a lo contingente y sin embargo, advertir que el pensamiento, la política y la sociedad actuales se encuentran indigestas de esos valores? La secularización no implica, necesariamente, que las coordenadas del pensar cifradas en términos de trascendencia desaparezcan o diluyan, sino que, por el contrario, posibilita su conversión y transmutación. Lo cual colinda con el planteamiento de Giacomo Marramao, a propósito de la metamorfosis que sufre el vínculo entre el cielo-tierra, que de una relación vertical, deviene un tipo de sujeción y anuencia horizontal. Así el elemento primigenio de un pensar onto-teológico que proviene de la tradición del pensar occidental como lo es la noción de salvación, se instala y proyecta, a manera de mecanismo de dilatación histórica, en la cual el cielo se colapsa a historia (*Geschichte*), que el tiempo sobrevenga progreso, y el futuro salvación¹⁷. Entonces la modernidad-secular concebida en términos de erosión de la fe trascendente no implica, necesariamente agotamiento, destrucción o superación de un pensar en términos religiosos. A propósito de lo anterior el filósofo español Gil Calvo, siguiendo a Gellner, cita al respecto:

Pues bien, es ésta la tesis que Gellner* rebate argumentando su completa refutación por la evidencia empírica: tras el triunfo definitivo de lo que Peter Berger ha llamado la revolución capitalista, lo que ha producido tanto en Occidente como en los países llamados en vías de desarrollo ha sido no un progresivo desencantamiento del mundo sino, antes al contrario, un **proceso de creciente reencantamiento***, con la emergencia proliferante de una gran variedad de nuevas formas institucionalizadas de religión y parareligión, que van desde la revitalización de las viejas iglesias oficiales (catolicismo, evangelismo y fundamentalismo islámico), formidablemente potenciadas por el más eficaz uso de los medios de comunicación de masas, hasta el irresistible ascenso de las nuevas subculturas de la modernidad (el deporte, la moda, el sexo, las drogas y el rock and roll), pasando por un sinnúmero de otras manifestaciones de culto supersticioso y fanático (el nacionalismo, la xenofobia, la adivinación del porvenir, el ingreso en sectas iniciáticas etc.) que encerraron a los seres humanos en auténticas *jaulas de goma* (...). Nada, pues, de secularización de la cultura moderna sino, antes bien, *consagración de lo profano*.¹⁸

Según la hipótesis de Ernest Gellner, el proceso de secularización (en su efecto de eclipse de lo divino), no sería el debilitamiento o la extinción de las estructuras anquilosadas de la metafísica tradicional, por el contrario; su potencia, variación y multiplicación. Las inéditas formas de religiosidad que se integran no en “el lugar del cielo”, sino en el acontecer efectivo de la historia, muestran que el hombre moderno ya no espera la *salvación* más allá de la vida, a modo de un acaecimiento de orden transhistórico. Consiguientemente, “una vez

¹⁷ Cfr. Marramao, *Op. cit.*, p. 10

* Ernest Gellner, Filósofo, sociólogo y antropólogo inglés. / Las negritas son nuestras.

¹⁸ Gil Calvo Enrique, “Religiones laicas de salvación”, en *Formas modernas de religión*, págs., 172-173

desaparecido el más allá de la verdad, el papel de la historia es: el de restablecer la verdad en el más acá”, señaló Marx.¹⁹ En esta línea, para los críticos de la Ilustración, la promesa de la historia y su colofón dirigida a través de los avatares de los diversos acontecimientos hasta culminar en el “reino de la libertad y de la verdad” no han podido cumplirse y, más aún, no han logrado extirpar al hombre de sus miedos primigenios ni de su ancestral e insaciable necesidad de sentido (*horror vacui*). Horror que Schopenhauer diagnostica propio del pensamiento occidental,²⁰ y que ha tratado de ser exorcizado gracias al catálogo más heterogéneo de prácticas *antisépticas* de la tradición. Horror del que se delata una sed ontológica de plenitud y sentido, así también deriva en un acecho y exploración de lo trascendente, fenómeno que se avisa en términos de una facultad ineludible de la sensibilidad humana. Así, el sujeto de diferentes épocas y latitudes culturales ha experimentado la extrema indigencia de sentido a la que le seguía la brutalidad de la muerte; y en consecuencia su apremio de habitar en el Ser, «en la auténtica realidad (...) en (...), toda plenitud de existencia²¹». Luego, el individuo debía reorientar su vida moral, indagar un sentido y explicar los dolores de la existencia, guiado por el faro de lo divino. Lo cual equivale a rastrear a los celestes, gracias a los ritos, invocaciones y purificaciones que convocan lo sagrado.

El hombre moderno tiene una especie de nostalgia religiosa, la de habitar en un cosmos puro y santo, como era al principio, prístino y deslumbrante de significado. Pues, lo divino en su carácter *tremendum*, era medio de ruptura y contacto, puesto que propiciaba el despertar de una reflexión de la propia nulidad, de la condición de pobre criatura, de la debilidad, de la impotencia frente a la prepotencia. Pero también de participación y enlace con las realidades sagradas que fundaban el mundo, en este sentido afirma Otto:

(...) a la anhilación (aniquilación) del sujeto, y por el otro de la realidad única y total del numen o Ser trascendente, como ocurre en la mística, por mucho que se diferencien en su contenido, encontramos como uno de sus rasgos generales la desestima del sujeto, análoga a la que hace Abraham de sí propio; es decir, que el sujeto se valora sintiéndose como algo que no es verdaderamente real, que no es esencial o que incluso es completamente nulo.²²

¹⁹Marx Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung, MEW, I (trad. it: *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit. por Marramao, *Op. cit.*, p. 41

²⁰ Cfr. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Círculo de Lectores-Fondo de Cultura Económica de España, T.I, 2003, p. 516.

²¹ Otto Rudolf, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2005, p. 122

²² *Ibid.*, p. 31

El sentimiento de completa indigencia frente a lo divino, deviene paradójicamente, siguiendo a Otto, deseo de unión, nexos y apertura con quién así domina²³. Y, simultáneamente, esa conexión, relación desfasada, opuesta y divergente de lo profano y lo sagrado, permitirá su coincidencia. Es decir que en la relación mística: “Los extremos (la criatura y lo divino) se han vuelto, cada uno, tan indeterminados que su vaguedad y oscuridad se tocan y confunden”.²⁴ Así:

(...) la plenitud de la potencia de lo *tremendum* se convierte en plenitud de esencia de ser. Véase la siguiente expresión de un místico cristiano: “El hombre se hunde y derrite en su propia nada, en su pequeñez. Cuanto más clara y pura se le aparece la grandeza de Dios, tanto más reconoce su pequeñez.”²⁵

Esta comunión con lo *santo* que experimentaba el hombre frente a lo *tremendo*, frente al Ser, no tenía la intención de manipulación o domesticación, como ocurre según Heidegger en el mundo técnico-científico, y que Sloterdijk hará objeto de reflexiones²⁶. Sino el anhelo de participar con aquello que otorga sustrato a lo real, pero en su calidad de “prepotente” bastaba con que se anunciara intermitentemente. Permitiendo ciertos atisbos que dotaran de significación al entramado de los fenómenos del mundo. Así, lo *tremendo* podía anunciarse de maneras diversas:

Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar con una corriente fluida que dura algún tiempo y después ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Pueda estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobamiento, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros y evoluciona hacia los estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudez de la criatura ante...sí ¿ante quién?, ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas.²⁷

Las intervenciones del hombre con lo *tremendum* eran mediadas por ciertas prácticas y simulacros: ritos y mitos, que equivalen para Mircea Eliade, a un espacio que se puede

²³ Y en este contexto sostiene William James: “Yo estaba sólo con él, no le buscaba, pero sentía la perfecta unión de mi espíritu con el suyo”. Cit. por *Ibid.*, p. 33

²⁴ Cabrera Isabel, “Para comprender la mística”, en Cabrera Isabel y Carmen Silva (comp.), *Umbrales de la mística*, IIF-UNAM, México D.F., 2006, p. 22

²⁵ Tezekereh- Evlia, Tadhkiratu l'avliya, *Memorias de los amigos de Dios*, trad. por De Courteille Acta sanctorum, París, 1989, p. 132

²⁶ Cfr. Sloterdijk Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Akal, Madrid, 2011.

²⁷ Otto, *Lo Santo*, p. 22

reproducir: al espacio sagrado²⁸. Los ritos y los mitos simulaban la fundación del mundo, del cosmos. Gracias a dichas intrusiones era posible sostener el mundo y consagrarlo, debido a que fungían en términos de atemperadores del caos, las tinieblas y el absurdo de los espacios profanos. Al consagrar un espacio se volvía a fundar lo existente, es decir, se otorgaba cauce y sentido al devenir temporal, se justificaba el Ser. El universo auspiciado por un fárrago de representaciones sensibles, era necesario renovarlo y mantenerlo constantemente; gracias al enlace y participación con aquel sustrato intemporal y perenne. En consecuencia, se poseía una conciencia cósmica frente al todo, porque se coadyuvaba activamente en la configuración, soporte y conservación de lo “real”, al hacer aparecer, reproducir y participar de lo divino. Invocándolo se le notificaba en el mundo de las representaciones profanas, lo que posibilitaba dar orden y coherencia a la existencia, es decir, se otorgaba significado y orientación al cosmos.²⁹ Más en la búsqueda contemporánea de legitimidad y sentido de la existencia, marca indeleble del sujeto, en la época del eclipse de lo divino, “muerte de Dios”, el individuo erige un catálogo de nuevas divinidades, ídolos configurados bajo el concurso de un horizonte del pensar científico-técnico. Fenómeno que no deja de anunciar, a su vez, Jung en el texto *El hombre y lo divino*: “(...) los antropólogos han descrito muchas veces lo que ocurre a una sociedad primitiva cuando sus valores espirituales están expuestos al choque de la civilización moderna. Su gente pierde el sentido de la vida, su organización social se desintegra y la propia gente decae moralmente. Nosotros estamos ahora en la misma situación. (...)”³⁰.

El ritual en las sociedades antiguas era un medio de participar en la fundación de lo existente. Porque lo divino en su carácter *tremendo*, posibilita lo real, desvela el mundo en su desnudez. Esa era la única forma de salvarse de la nada, del sentimiento de indigencia, de la futilidad, del *horror vacui*, dotar de un sobre sentido a la existencia. Equivale al afán y necesidad de habitar en un universo barroco, configurado y rebosante de valor. Entonces, los actos de corte religioso, poético, mitológico arrancaban a la vida de su cariz servil, grosero y ordinario, de su falta de significación. Se habitaba en un orden trans-humano, en el plano de lo cósmico³¹. De ahí la necesidad y anhelo del hombre de volver sagrado un espacio o tiempo

²⁸ Cfr. Eliade Mircea, *El mito del eterno retorno*, Alianza, España, 2000, p. 21

²⁹ Cfr. *Ibid.* págs.,13-41

³⁰ Jung Carl Gustav, *El hombre y lo divino*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 94

³¹ Cfr. Eliade Mircea, *Op.cit.*, págs., 56-76

a través de ciertas prácticas *consagratorias*, que aviven lo divino. Que propicien su aparición, al menos interrumpidamente; que permitan el vínculo, nexo y vecindad de participación con lo real, es decir, que posibiliten la senda para habitar en el Ser. Prácticas sobrevivientes a manera de viejas reminiscencias esperando a ser activadas y reproducidas. Gimnasias análogas al descenso a los ínferos que efectuaba el héroe griego o posteriormente el protagonista de los *romans* medievales. Personajes que atravesaban por una serie de vicisitudes, la cuales equivalían desde la pérdida en el bosque, el destierro, el combate con personajes demoniacos y la consiguiente locura. Itinerario que fungía en términos de método de purificación y catarsis, para finalmente acceder al umbral de una existencia plenamente reivindicada y rebosante de valor. Es decir, para recobrar el orden y el equilibrio de un universo asediado por el caos, por lo informe; por la mácula del absurdo. En este escenario, podríamos rememorar el recorrido que ejecuta Odiseo para retornar a su Ítaca. Itinerario que funge a manera de retorno a ese espacio sagrado y henchido de significado que se ha perdido. Comarca que exorciza el vacío, lo inadmisibile y el desconcierto de una existencia regida por la muerte. Dichas prácticas *antisépticas*, que podemos rastrear en la historia de la literatura occidental, podríamos equipararlas en la actualidad con el “profano” que se hace analizar mediante técnicas de exploración modernas, tales como el psicoanálisis. Dicho análisis psicológico le servirá para confrontarse con su propio inconsciente, frente a lo deforme y hostil de ese contenido caótico e indeterminado que constantemente amenaza con desvelarse. Lucha, de la que si sale indemne, le permitirá alcanzar el equilibrio psíquico, lo determinado, el sentido, es decir: arribar a la liberación. A su vez, esta confrontación del “profano” que se hace psicoanalizar gracias a instrumentos teóricos contemporáneos, tiene un eco de resonancia con las “purgas sagradas” que mantenían los santos en el desierto durante los primeros siglos del cristianismo, baste mencionar a San Antonio. Quien luchaba contra larvas y demonios -seres grotescos e infernales que constantemente asediaban al lánguido santo y desvelaban la consternación de una existencia carente de sentido-, sin otros instrumentos y dispositivos que la oración, la contemplación y la renuncia.³² Por consiguiente, la mentalidad antigua y la moderna, han erigido sus propios medios y dispositivos para exorcizar el

³² Luchas cósmicas donde predominaba lo grotesco y una imaginación desbordada, durante la hora temible de la acedia, que magistralmente retrataron artistas tan insignes como Peter Bruguel, Jeronimus Bosco o Mathias Grünewald, por mencionar algunos. Cfr. *Castelli Enrico, Lo demoniaco en el arte. Su significado filosófico, España, Siruela, 2007, págs.,185-195*

desconcierto de una existencia presidida por el *horror vacui*. Por tanto, la búsqueda de certezas últimas ha sido una constante en la historia del pensamiento. El individuo de diferentes épocas ha generado una serie de ficciones con el anhelo de atemperar la carencia de significado universal de un cosmos que se muestra indiferente a lo humano. Como si toda la presencia y huella de la humanidad no fuera más que una serie de gritos anónimos en un desierto de astros indiferentes. Entonces el apremio y urgencia de sentido perteneciente a nuestra época de la más negra noche, arrojan al hombre a elucubraciones de culto social o colectivo que desplazan la arcaica esperanza de salvación trascendente, a una visión infinita de progreso fundada en la perfectibilidad técnica y política. Enfoque que halla una de sus manifestaciones más acabadas en la forma en la que se configura el Estado moderno. A propósito de esto sentencia Hegel:

(...) el cielo del espíritu se abre para la humanidad. A la pacificación del mundo en el ordenamiento estatal (...), se ha renunciado a la tumba, a la muerte del espíritu, al más allá. “El principio de “esto” (...) se ha desarrollado por sí mismo posteriormente en la mundanidad (*Weltlichkeit*). (...) El espíritu ha buscado, en primer lugar, en la Iglesia el cumplimiento del “esto”; pero al final lo ha encontrado de tal forma que excluye a la Iglesia.³³

En torno a estas recientes modalidades de culto que descansan en la mentalidad moderna, podríamos resumir en dos grandes líneas los saberes que caracterizan a la Modernidad y su apertura del mundo: 1) la esfera epistemológica, donde reina la ciencia y 2) la esfera normativa, que se caracteriza por la política³⁴. En parte, estos saberes que brindan la condición de posibilidad de organizar la presencia fáctica de la actualidad en términos racionales, pierden gradualmente su carácter provisional -su figura de simulacro- y se van constituyendo en las únicas modalidades legítimas de discurso. Infringiendo cierta “violencia” a aquellos saberes que no se adecuan a su ámbito. Fundamentándose como los únicos medios que posibilitan acceder al perímetro de lo “verdadero” y “genuino”. Así, dichos saberes pierden su carácter transitorio -en tanto que permitían representar y ordenar el mundo- y se establecen a manera de extrañas enteleguias. Inéditas deidades configuradas en términos de progreso, historia, economía liberal, tecnología y Estado que devienen discursos “encantados” y por consiguiente, requieren de sus propias liturgias y cultos,

³³ Herder, *Sobre las relaciones entre Hegel y el cristianismo*, cit. por Giacomo Marramano, *Op. cit.*, p. 151

³⁴Cfr. Casullo Nicolás, “La modernidad como autorreflexión”, en *Itinerarios de la modernidad...*, p. 17

equivalentes en nuestra contemporaneidad a nuevas versiones de la veneración idolátrica al “becerro de oro³⁵”.

El pensamiento moderno no ha podido suprimir el componente ontológico de la razón humana. Por consiguiente ésta (la razón) sigue elaborando discursos que devienen “metarrelatos”. Alocuciones que mantienen en su interior nociones de carácter religioso; componentes soteriológicos pero vertidos al interior de la historia. Género de deidades que no implican un contacto con lo “divino”, porque no trazan un vínculo, enlace y comunión con la constelación del Ser, sino que por el contrario, apuntan a la manipulación, al control e intervención de todo lo ente. Ostentan así la máscara del progreso y la tecnología, bajo la apariencia de únicos faros de la humanidad, similar a la manera en que Prometeo donó el fuego a los hombres.

La urgencia de uno de los discursos encantados que auguraba la cancelación y superación de las mitologías, se resolvía en términos de la ciencia. Ya que mediante sus portentosos rayos lumínicos, podría el hombre moderno alcanzar la *paz perpetua* y la salvación, el equivalente a la buena nueva del movimiento ilustrado. Sin embargo, la paradoja estriba en que aquello que se auguraba en términos del vehículo del desencantamiento del mundo, se constituyó en otro género de metarrelato, el equivalente a una “mitología laica”. Y en torno a ello, señala Horkheimer: “Los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran *ya* producto de ésta.”³⁶

Horkheimer señala que la soberanía de la razón, que prometía conducir a la humanidad a través de los derroteros de la verdad y del sumo bien, y constituirse a modo de panacea de los problemas de la existencia humana, ya se trataba, de una institución mitológica. Consiguientemente, la *razón moderna* se va articulando de tal manera que personifica un mecanismo que satisface la interpretación omnicomprensiva gracias al arbitrio de un elemento incondicionado, el cual se desplaza -actualmente- a la inexorabilidad de la domesticación del mundo fáctico. Así, en el pensamiento moderno, encontramos un mundo que experimenta la ausencia de lo sagrado, "la noche de Dios", la cual ha devenido en

³⁵ Moloch o Baal, divinidad fenicio, cartaginés y cananita representado usualmente con una figura humana y cabeza de carnero o becerro. Sentado en un trono y usando una corona u otro distintivo de realeza, como un báculo. Divinidad al que se le sacrificaban niños (especialmente pobres porque los padres ricos pagaban para evitar ello) se asocia comúnmente con el pecado de la idolatría en la tradición del Antiguo Testamento y con el Dios de la riqueza.

³⁶Horkheimer Max y Theodor Adorno, *Op. cit.*, p. 63

proliferación de cultos, de ídolos, conformados de tal modo que se yerguen en intentos de domeñamiento del *Ser*, al domesticar todo lo ente.

La ausencia de lo sagrado de nuestra época equivale a habitar con la conciencia de los “dioses huidos”³⁷. Corresponde a experimentar la carencia de fundamento, el abandono de lo divino, el eclipse de la trascendencia, pues señala Heidegger: “El ente se desmorona. Y el ser se ha ocultado”³⁸. El hombre moderno difícilmente ve a la naturaleza en términos de esa instancia fascinante y misteriosa que era para los antiguos y los Románticos³⁹. La naturaleza (el cosmos), en la actualidad, sólo equivale a materia prima la cual hay que explotar para obtener los mayores rendimientos, *le plus valeur*. No obstante, en una trasmutación paradójica, sentencia Horkheimer: “En la autodegradación del hombre (...) se venga la

³⁷ Cfr. Heidegger Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, trad. de Samuel Ramos, publicada en Heidegger Martin, *Arte y Poesía*, Buenos Aires, F.C.E, 1992.

³⁸ Heidegger Martin, *La historia del ser*, Obras Completas, Sección III, Tratados no publicados, Conferencias, Cosas pensadas, Tomo 69, El hilo de Ariadna, Biblioteca Internacional Martín Heidegger, Buenos Aires, 2011, p. 183 (151)

³⁹ Empero junto a la modernidad y su potestad fincada en la razón, corre un movimiento que exalta las potencias y fuerzas involuntarias, el movimiento del romanticismo. Un intento de resignificar la cultura y la existencia cifrada más allá de la razón moderna. De modo que para la labor del poeta, es compensar esa falta, esa carencia, tal como señala Hölderlin: “(...) poetas son los mortales que cantando con serenidad al dios (...) sienten la huella de los dioses que han huido, permanecen en su huella y de este modo otean para los mortales afines el camino hacia el cambio. Pero el éter, el único donde los dioses son dioses, es su divinidad. El elemento de ese éter, aquello donde mora aún la divinidad misma es lo sagrado. El elemento del éter para la llegada de los dioses huidos, lo sagrado, es la huella de los dioses huidos. Más, ¿quién puede sentir esa huella? Las huellas carecen a menudo de apariencia y son siempre legado de una enseñanza apenas sospechada. Ser poeta en una época de penuria significa reparar cantando en las huellas de los dioses huidos.” Hölderlin, *Poesía completa*, t 11, cit. por Constante Alberto, *Martin Heidegger, en el camino del pensar*, Seminarios FFyL (UNAM), México D.F, 2004, p. 214. Así que “cantar” persiguiendo las huellas de los huidos para reparar su falta, equivale una suerte de dispositivo para recobrar el sentido, instaurándolo, exorcizar el sinsentido y absurdo, desde la huida de los celestes. “Pero, sobre todo, (manifestar el) horror frente al vacío de las ilusiones, de las nuevas seguridades que se construyen con el fin de habitar más cómodos en este mismo vacío. (...) de la Noche del siglo”. Lopez Petit Santiago, *Horror Vacui (La travesía de la Noche del Siglo)*, Siglo XXI, p.1 El Romanticismo, en este tenor, es un grito de indignación, de denuncia e intento de quiebra de las inéditas deidades procedentes de una razón científico-técnica que se erigen en la actualidad. Producto de la “fuga de los celestiales”. Pero a su vez, el Romanticismo es un intento de allanar o avivar los espacios sagrados, es decir, de instaurar el significado, pero, mediante la creación artística, *poiética*, en términos de la más inocente de las ocupaciones. En una carta a su madre de enero de 1799 Hölderlin llama a la poesía “la más inocente de todas las ocupaciones”. “Heidegger Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*.

Creaciones carentes de la intencionalidad basada en la *fuerza*, la domesticación y el dominio de lo ente, por el contrario, apuntando a la intrusión del misterio que nos conforma. Por ende, “el Romanticismo propone como método el descenso al abismo y para lograrlo ha de traspasar la modernidad y sacar a la luz el enigma y el misterio que somos”. Maldonado Rebeca, “Abismo y modernidad”, en *Ensayo sobre Nietzsche y el Romanticismo*, Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche, Trotta, Madrid, p. 87 Enigma que ha sido obnubilado por una razón eminentemente instrumental, la cual ha reducido al margen, al exilio y tiniebla la sensibilidad romántica, equiparándolo a una curiosidad para anticuarios.

naturaleza del hecho de haber sido degradada y reducida por el hombre a objeto de dominio, a materia prima.⁴⁰”

A diferencia de la mentalidad antigua, el hombre moderno ha dejado de percibir las cosas henchidas de presencias sagradas. No espía el significado de aquello no captable por la mera apariencia, de aquello que se anuncia mediante su *ausencia*, de lo que se descifra en tanto que más lejano, pero que, empero, posibilita lo existente. Aquello que se advierte como un presentimiento, pero que se deja traslucir con su muda luminosidad. Así, el sujeto, ya no busca un sentido profundo en los acontecimientos –lo que yace en el fondo del abismo- quizá porque ni siquiera pueda plantearse tal cuestión. Entonces como sostiene Heidegger; “nos encontramos lejos todavía de la morada de los hombres”⁴¹.

1.2 Crítica a la razón instrumental desde la Escuela de Frankfurt: el umbral.

*(...) es difícil sustraer nuestros actos y nuestras intenciones a esa sensación de sinsentido que atraviesa las prácticas contemporáneas, de un sinsentido que surge de comprobar que nada subvierte efectivamente la marcha triunfal de la sociedad de mercado*⁴².

Ricardo Forster

Simone Weil, al momento de cuestionarse sobre la herencia de la Ilustración, no tenía reparo en plantearse algunas preguntas acuciantes como: ¿qué ha sucedido con el proyecto de la Ilustración el cual confiaba en que el uso de la razón conduciría a la humanidad a la “paz perpetua” y por consiguiente a la libertad? ¿Qué ha sucedido en la configuración histórica que sacudió a la humanidad mediante la guerra y el genocidio, y aún proyecta sus estragos producto de las dos Guerras Mundiales?

Las guerras acaecidas durante el pasado siglo han colapsado el ideal que fundaba el mundo liberal burgués, y han dejado tras de sí una estela de desolación, vacío y pérdida de sentido que socava los cimientos de la modernidad; y su promesa civilizatoria en nombre de la razón y del progreso humano. Como producto de ese colapso surgen desconocidas y renovadas sensibilidades, semejantes a los ideales románticos, pero en forma de vanguardias artísticas, estéticas e ideológicas en el siglo XX, que van a plantear una crítica demoledora de las bases del mundo burgués moderno, que culminó en el conflicto bélico y en millones

⁴⁰ Horkheimer Max y Theodor Adorno, *Op. cit.*, p. 278

⁴¹ Heidegger Martin, *Serenidad*, Trad. Ives Zimmerman, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002, p. 38

⁴² Forster Ricardo, *Los hermeneutas de la noche, De Walter Benjamin a Paul Celan*, Trotta, Madrid, 2009, p. 13

de muertos. Con ello intenta desvelar los cimientos en los que se fundamenta la actual desavenencia de nuestra cultura:

El estallido de la Segunda Guerra Mundial con su implementación sistemática de una maquinaria de aniquilamiento masivo, de industrialización de la muerte, vino sólo a corroborar lo que un pensador de la derecha, como lo fue Jünger en los años veinte y treinta, había sabido analizar con una hondura que muy pocos representantes de la intelectualidad de izquierda había poseído. “Los hombres-escribió premonitoriamente Jünger-, se vuelven a la vez más civilizados y más bárbaros”.⁴³

El binomio paradójico que señala Jünger que se entrelaza entre civilización y barbarie está en vecindad con el planteamiento de Horkheimer, a propósito de la promesa de la razón, guiada por la modernidad y su colofón que pretendía liberar a los hombres del miedo de potencias misteriosas y desconocidas (*Das Heilige*) y proclamarlos en señores, mediante su programa del desencantamiento del mundo. Con la finalidad de organizar, someter y manipular el mundo bajo su propio yugo, termina por convertir a los *sujetos* en meros entes susceptibles de manipulación y control. En este sentido lo describe Horkheimer: “La enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza”⁴⁴, deviene en el dominio del hombre por el hombre, es decir, la Ilustración nace bajo la rúbrica, premisa y directriz del *dominio*.

Entonces el objetivo de la Ilustración era desde un principio “liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”⁴⁵ gracias al vehículo de la razón vertido en el programa de “desencantamiento del mundo”, el cual apostaba por disolver los *mitos* que operan en la cultura y entronizar el saber científico a manera de garante único de la verdad. Sin embargo, baste mencionar que la garantía del conocimiento científico en la actualidad tiene validez y eficacia en tanto que es susceptible de devenir en una aplicación técnica, en un patrón de manipulación de mundo. Es decir, en un componente habilitado para convertirse en un dispositivo o artefacto. Por consiguiente, la ciencia moderna –crítica que está en consonancia con la de Simone Weil y la del Romanticismo- ya no aspira a la “verdad”, sino al *dominio* de la entera naturaleza. Hecho que patenta de manera contundente la denuncia, que señalan Adorno y Horkheimer, de que la cultura se encuentra fundamentalmente configurada y dispuesta en clave de *poder* (*Herrschaft*). Puesto que “la naturaleza –en toda esta dinámica-

⁴³ Forster Ricardo, “El conservadurismo revolucionario de Weimar”, en *Itinerarios de la modernidad (...)*, p. 60.

⁴⁴ Horkheimer Max y Theodor Adorno, *Op. cit.*, p. 65

⁴⁵ Sánchez Juan José, *Ibid.*, p. 12

queda reducida a “pura materia o sustrato de dominio”⁴⁶. Por tanto, la Ilustración se relaciona con las cosas “como el dictador con los hombres”⁴⁷. Las conoce en la medida en que puede manipularlas, someterlas y dominarlas.⁴⁸ Así, el proceso de la Ilustración es, siguiendo la crítica de Adorno y Horkheimer, una corriente de desencantamiento del mundo, la cual se revela bajo la progresiva forma de racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad sujeta bajo el signo *del dominio*⁴⁹.

Donde la evolución de la máquina se ha convertido ya en la evolución de la maquinaria del dominio, de tal modo que la tendencia técnica y la social, desde siempre entrelazadas, convergen en la dominación total del hombre, los que han quedado atrás no representan sólo la falsedad. Por el contrario, la adaptación al poder del progreso implica el progreso del poder, implica siempre de nuevo aquellas formaciones regresivas que convencen no al progreso fracasado, sino precisamente al progreso logrado de su propio contrario. La maldición del progreso imparables es la imparables regresión.⁵⁰

El dominio el cual ejerce el hombre sobre la naturaleza a través de la disposición técnica, gradualmente se va deslizando al vasallaje que despliega sobre el sujeto la propia razón instrumental⁵¹. La querrela que en este punto hacen Horkheimer y Adorno no es contra la Ilustración *per se*, sino que ésta deviene *hasta su descomposición* en razón instrumental, cosificadora, válida únicamente bajo el estatuto del pensar calculador. Es decir, la razón *olvidó* su originaria unidad con la naturaleza -su pacto y avenencia- y se configura, desde entonces, conforme a una ordenación y enunciado de sumisión, de ahí deriva su “propia perversión”⁵².

El resultado de su búsqueda fue, en efecto, que ese proceso grandioso de Ilustración ha estado viciado desde sus orígenes, en aras de la autoconservación, por una querencia al *dominio (Herrschaft)* que ha ido comprometiendo en cada avance su propio sentido, liquidando a su paso —relegando al *olvido*— cuanto no se dejaba reducir a material de dominio, hasta terminar destruyendo a la Ilustración misma en la actual falsa totalidad (cf. *infra*, pp. 61 s.)⁵³.

En consecuencia la propuesta básica de la *Dialéctica de la Ilustración* estriba en comprender por qué la humanidad guiada mediante el vehículo de la razón, en lugar de entrar

⁴⁶ Horkheimer Max y Theodor Adorno, *Ibid.*, p. 65

⁴⁷ *Ibid.*, p. 64

⁴⁸ Cfr. *Loc. Cit.*

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 13

⁵⁰ *Ibid.*, p. 88

⁵¹ Cfr. Sánchez Juan José en *Ibid.*, p.30

⁵² Cfr. *Ibid.*, p. 31

⁵³ *Ibid.*, p. 25

en un estado verdaderamente humano, deriva y se hunde gradualmente en un *nuevo género de barbarie*:

En (la) *Dialéctica de la Ilustración* hay, como en el origen de la *Teoría Crítica* TQ, una experiencia histórica dolorosa, dramática para Horkheimer y Adorno: la humanidad -escriben en 1944- no sólo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la Ilustración, sino que más bien retrocede y «se hunde en un nuevo género de barbarie» (...). Horkheimer y Adorno se proponen comprender las razones de este drama, de esta sombría «regresión» (...) que significaba para ellos el «fin de la Ilustración» (...), más aún, «la autodestrucción de la Ilustración». Impelidos, sin duda, por la trágica experiencia de la barbarie, calan hondo en su análisis y llegan al convencimiento de la existencia de una paradoja en la Ilustración misma, paradoja que formulan en la conocida doble tesis: «El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología»⁵⁴

Así que en cuanto la razón abandona voluntariamente su elemento crítico, deviene en mero instrumento al servicio de lo existente⁵⁵. Se convierte en un engranaje más de la cadena sin fin de la producción, y cuyo hábitat se desenvuelve en un horizonte de dominio (*Herrschaft*), por consiguiente, la intervención de la *razón* en el mundo fáctico, se realza y consume en términos de sierva de lo establecido. De su condición de eminencia, devino en súbdita, pues agota y cifra su presencia en tanto su capacidad de reproducir fielmente los dictados de los dispositivos de poder. Eclipsa su elemento supremo y engrosa su papel dentro del orden de vasallaje –en una relación inversamente proporcional- de manera que gradualmente se articula hasta erigirse en “una institución mítica”.⁵⁶

En este contexto, Kolakowsky en consonancia con Horkheimer, en su texto: *La presencia del mito*, señala que dichos saberes emanados eminentemente de la *razón instrumental*, también son provisionales, no universales, sino que en algunas ocasiones eficaces, pero derivado de ello no saltamos a su universalidad y perennidad. Ya que no existe algo así como reglas racionales trascendentales, sino más bien constructos de conocimiento transitorios y válidos para ciertas épocas. De modo que un conocimiento que ostente pretensiones de verdad y de validez para todo ser racional, omitiendo la época histórica en la que se emite y ni siquiera soslaye a los destinatarios de semejante discurso, como tampoco su recepción, ignora su carácter de provisionalidad –el de tratarse de un saber eventual- y deviene discurso anquilosado. Un inédito género de metarrelato, en consecuencia:

⁵⁴ *Ibid.*, p. 12-13

⁵⁵ Cfr. Horkheimer Max y Adorno Theodor, *Ibid.*, p.52

⁵⁶ Kolakowsky, *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1990, p. 43

Al contrario que entre los primeros psicólogos, no hay, según Piaget, estructuras lógicas innatas. Tampoco hay normas trascendentales de pensamiento. La necesidad de demostrar, de justificar la posición propia, surge de la necesidad de convencer, es decir, del contacto en el plano de la discusión. La configuración gradual de las normas de pensamiento es el resultado del influjo unificado de las circunstancias sociales, de las manipulaciones prácticas de los objetos en las primeras fases de la infancia, en definitiva el resultado del lenguaje, (...) ⁵⁷

Por consiguiente, afirmar que la razón, en su veta instrumental, cuelgue con toda la validación del acto de pensar y, por el contrario, todo aquello que gravite fuera de su concurso se supone inválido, infundado y hasta execrable, no tiene ningún derecho. La posición científica del conocimiento, es igualmente producto de una lucha de visiones que colapsan entre sí, y que buscan instalarse en la esfera del mundo fáctico. La perspectiva de una razón científica, con miras a una aplicación técnica, a manera de única valoración cognoscitiva auténtica, es injustificable e insuficiente, ya que el conocimiento en su calidad de constructo “jalona nuestra necesidad de comunicación en la adaptación colectiva de nosotros mismos a las cosas y de las cosas mismas a nosotros.” ⁵⁸ La virtud de la verdad en términos de valor sumo, no puede descansar sólo en el ámbito utilitario de la aplicabilidad técnica, por ende, dicha confirmación no puede circunscribirse a tan estrechos límites.

Entonces, cuando la razón pierde su elemento crítico, aún en torno a su propia silueta, se inmoviliza posibilitando la generación de metadiscursividades. Por lo cual, ésta - la razón - se limita a la transcripción de lo dado, deviene en un engranaje puesto al servicio de los entramados de *poder*. ⁵⁹ Y encuentra su vehículo de expresión más sintomático al constituirse en un elemento clave de una industria cultural manipuladora, que aliena a los sujetos socializados a los imperativos de los dispositivos de dominación. Por tanto, la razón instrumental, la cual originalmente era el medio racional con el que se ensanchaba el vasallaje frente a la naturaleza, igualmente provee los mecanismos para la subyugación del sujeto y de su entera existencia. Luego, el dominio que se ejerce contra la naturaleza mediante una razón de corte instrumental, también sobreviene, por antonomasia, en una potestad contra el sujeto, quien se encuentra inmerso en toda esta dinámica. Y a causa de ello, olvida -extravía- parte de su contenido semántico, de su significado universal, de su “abismo insoluble” hasta convertirse en materia prima de la maquinaria de dominación; en un insumo para la técnica.

⁵⁷ *Ibid.*, págs., 45-46

⁵⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁹ Cfr. Sánchez Juan José *Op. cit.*, p.36

Así, el individuo se convierte gradualmente en un instrumento de la autoafirmación industrial a gran escala.

En un mundo desencantado el individuo acaece como un utensilio de desecho, es decir, sucede manipulable, controlable, decodificable y sustituible. Y sin darnos cuenta, entramos en un estado de codependencia de los objetos técnicos, en consecuencia “caemos en relación de servidumbre con ellos”⁶⁰. Acontecimiento en el que se atisba que el individuo de la modernidad, sufre un “empobrecimiento”. De forma que, no sólo se convierte en un objeto de consumo más entre objetos de consumo, sino que ello exhibe un proceso acelerado de desintegración ontológica del ser humano, de la disolución del misterio perenne⁶¹. Fenómeno que ostenta a manera de corolario el señalamiento de Horkheimer: “en el camino a la ciencia moderna, los hombres renuncian al sentido”⁶².

En consecuencia, la reciente perspectiva de significación del sujeto, y su enlace con el cosmos, no está sustentado más que por concepciones técnicas, luego, el único sentido y valor que se brinda a lo existente es en tanto que éste resulta útil y operativo a la cultura industrial-técnica. Condición augurada por Bacon cuando sostenía que el magno talante de la ciencia es: “conocer las causas y movimientos secretos de las cosas, y ensanchar los límites del dominio humano, para efectuar todos los procedimientos posibles”. Por ende, el sentido de *poder* que donaba al sujeto moderno el uso de sus nuevos instrumentos y métodos. Si bien durante el Renacimiento aún se rendía culto al mundo como obra de un creador, también se comienza a hablar del “Reino del hombre”, del dominio del hombre sobre lo existente. Por consiguiente, el conocer la verdad de las cosas, en sentido estricto, en la actualidad no estriba en una exploración de corte estético, ontológico o religioso, por el contrario, tendrá que ver con una noción de *dominio (Herrschaft)* sobre lo ente. De “extirpar” a la naturaleza su “verdad”⁶³. Violentarla hasta transformarla en un producto de supermercado. Y en esta línea señala Heidegger:

Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta relación fundamentalmente técnica del hombre para con el mundo como totalidad se desarrolló primeramente en el siglo XVII, y

⁶⁰ Heidegger Martin, *Op. cit.*, p. 28

⁶¹ Cfr. Betto Frei, “El amor es fruto de la mística”, en *Mística y espiritualidad*, Trotta, Madrid, 2002, p. 126

⁶² Horkheimer Max y Adorno Theodor, *Op. cit.*, p.61

⁶³ Cfr. Casullo Nicolas, “El Romanticismo y la Crítica de las ideas”, en *Itinerarios de la Modernidad, (...)* p.275

además en Europa y sólo en ella. Permaneció durante mucho tiempo desconocida para las demás partes de la Tierra. Fue del todo extraña a las anteriores épocas y destinos de los pueblos⁶⁴.

La Ilustración se diluye en mito y la naturaleza en mera objetividad. La paradoja se constriñe en que los hombres pagan la potencialización de su *poder* mediante la técnica alienándose a ésta: “este proceso, que quiso ser un proceso liberador, estuvo viciado desde el principio y se ha desarrollado históricamente como un proceso de alienación, de cosificación⁶⁵”. Alienación que padece el sujeto y que no pocos pensadores han convertido en objeto de sus reflexiones, entre ellos Heidegger quien señala: “El *poder* oculto en la *técnica moderna* determina la relación del hombre con lo que es”⁶⁶; o el pensador mexicano Ricardo Flores Magón en su texto “El obrero y la máquina⁶⁷”, por mencionar algunos.

Nuestra mediación con el mundo, por tanto, se resuelve a través de procesos enteramente abstractos, fórmulas regidas únicamente por el cálculo utilitario, y en este contexto señala Marx: “En las aguas heladas del cálculo egoísta. Eso es la sociedad. Por eso el amor y la poesía son tan marginales.”⁶⁸ Gélido cálculo que enmudece a la *poesía*, es decir, al acto *poiético*, al acto instaurador de sentido, en términos en los que lo plantea Heidegger: “al canto que persigue las huellas de los dioses”. De modo que se instala la “más negra noche”; producto del vapor de la máquina, en la que la fuerza de dominio aparece sin velos. Empero, la máquina desde hace buen rato “camina sola”, de ahí que surja un profundo sentimiento de *extrañeza* que embarga a nuestra cultura. Estremecimiento que nos remite elocuentemente al cuento de Hoffman, *El hombre de arena (Der Sandmann)*; vértigo que propicia a Nathanael -personaje principal del cuento- la autómatas Olimpia, que con un cuerpo

⁶⁴ Heidegger Martin, *Op. cit.*, p. 25

⁶⁵ Sánchez Juan José, *Op. cit.*, p.13

⁶⁶ Heidegger Martin, *Op. cit.*, p. 25

⁶⁷ ¡Maldita máquina, que me haces sufrir tus rápidos movimientos como si yo fuese, también, de acero, y me diera fuerza un motor! (...). Las mil piezas de la máquina se mueven, giran, se deslizan en diferentes sentidos, se juntan y se separan, descienden, suben, sudando grasas infectas, trepidando, chirriando hasta el vértigo... El negro armatoste no tiene punto de reposo, jadea como cosa viviente, y parece espiar el menor descuido del esclavo de carne para morderle un dedo, para mascarle una mano, para arrancarle un brazo o la vida... través de una claraboya penetran los rayos de una luz de calabozo, lívidos, desabridos, espantosos, que hasta la luz se niega a sonreír en aquel pozo de la tristeza, de la angustia, de la fatiga, del sacrificio de las vidas laboriosas en beneficio de las existencias holgazanas. De la parte de afuera penetran rumores de pisadas... ¡es el rebaño en marcha! En los rincones del taller espían los microbios. El obrero tose... ¡tose...! La máquina gime, gime, ¡gime...! Flores Magón Ricardo, [en línea] “El hombre y la máquina”, en: <http://www.archivomagon.net/ObrasCompletas/ObraLiteraria/CuentosRelatos/Cuento44.html>, [acceso: 14 Marz.2013]

⁶⁸ Marx cit. por Paz Octavio, *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta al Laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1999, p. 359.

y conducta semejante a la humana no se trataba más que de un dispositivo mecánico.⁶⁹ Tal género de desavenencia que guarda afinidad con el vaticinio heideggeriano: “En todas las regiones de la existencia el hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas”.⁷⁰

Consecuentemente la evolución de la máquina se ha convertido en la evolución de la maquinaria de dominio, producto de una razón configurada en su dilatación técnica, convergiendo en la opresión total del hombre. Así, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, “bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie”⁷¹. Por ende, atendiendo a la crítica de Horkheimer, la razón derivó en un maquinismo sofocante, “es totalitaria como ningún otro sistema, entonces, sujeto y objeto quedan anulados por el horizonte del dominio”⁷². El totalitarismo se disemina hasta permeear todos los estratos de la esfera humana, desde el plano económico, político, tecnológico, militar, científico y social, etc.

Igualmente, Horkheimer señala que es inexorable que la razón instrumental en su desenvolvimiento opere conforme a un principio de identidad, porque “no soporta lo diferente y desconocido...”⁷³. Y bajo ese estatuto, semejante lógica en su despliegue progresivo tiende a volver todo lo *otro* en *sí mismo*. En esta línea de análisis, comprendemos el pronóstico de Fukuyama, a propósito del *Fin de la Historia*, que bajo el concepto de todo lo *otro*, es decir, el proceso histórico, con sus múltiples vericuetos, sendas y pasadizos, que incluyen otras culturas, cosmovisiones, tradiciones, etc., tienen que agotarse para devenir un *único* camino, el del más *fuerte*. Dicho desplazamiento, para Horkheimer, se trata de una noción diametralmente distinta a la de *renuncia* en la que el héroe de antaño se sustraía de la esfera del dominio y del poder (*Herrschaft*), entonces, culminaba *anonadándose*, por el bien de los *otros*, de su comunidad, de sus tradiciones.⁷⁴ Renuncia de antaño que nos plantea el esquema de la “sabiduría homérica” de la tradición griega, frente al actual *modelo de razón* trazado bajo la impronta de sujeción. En este contexto, baste recordar la figura del *astuto* de

⁶⁹ Cfr. Hoffmann E.T.A., *El hombre de arena y otras historias similares*, Valdemar, Madrid, 2007, págs., 51-112

⁷⁰ Heidegger Martin, *Op. cit.*, p. 25

⁷¹ Horkheimer Max y Theodor Adorno, *Op. cit.*, p.85

⁷² *Ibid.*, págs., 79-80

⁷³ *Ibid.*, p. 70

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 56

la literatura homérica, quien es consciente de que no puede operarlo todo, manipular el ente conforme a los dictados de su entera intención, domeñar la naturaleza; ideal que es el equivalente al anhelo del hombre moderno, obnubilado por la ilusión que le generan sus dispositivos técnicos. A diferencia de tal planteamiento, el astuto de “la sabiduría homérica”, debe permanecer en *atención y espera*, debe *renunciar*. En tanto que el héroe se conquista sólo en la medida que mortifica el impulso a la felicidad total, universal e indivisa⁷⁵. Dimisión, la cual se soslaya en *La Odisea*, a través del encuentro que mantiene Odiseo con el monstruoso Polifemo, pues para salvar a sus compañeros –apresados por el monstruo- se *eclipsa*, se *vacía*, se *ausenta*. Por ende, la liberación de sus compañeros se llevó a cabo gracias a que el héroe *se afirma a sí mismo cuando se niega*, luego de que éste respondiera al Polifemo, cuando este último le interpela a propósito de su nombre. Odiseo declara: *soy nadie*. Entonces, salva su vida y la de sus compañeros en tanto que *renuncia*, en tanto que *dimite*. Acontecimiento que no deja de tener afinidades con la sentencia cristiana: “Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida (...), la hallará”. (Mt. 16,25)

Atendiendo al modelo de “sabiduría homérica”, la de *esperar, negarse a sí mismo y renunciar*, el *astuto* conoce que no puede tenerlo todo, es decir, llevar a cabal cumplimiento la resolución de sus apegos. En ello contrasta radicalmente con la aspiración e inclinaciones del hombre moderno, afán que es expresado magníficamente por el personaje *Fausto*, de la novela de Goethe, al momento de ser interpelado por el demonio Mefistófeles, a propósito de qué era aquello que anhelaba con más fervor. Fausto responde sin dilaciones: “conocerlo todo y poseerlo todo”⁷⁶. Expectación que define bastante apuradamente las ansias y directrices del sujeto de la modernidad, es decir, el espíritu en el que está cifrada la época.

Podríamos encontrar innumerables ejemplos en la literatura o en la historia para exhibir este punto, sin embargo, baste mencionar estos para señalar que en el fondo de la crisis del hombre moderno occidental, y su consiguiente razón instrumental, se encuentra algo que subyace, que no es aparente, pero simultáneamente avisa que se trata de algo constitutivo. Algo de lo que Goethe sabía y que ilustra visionariamente en los diálogos de sus personajes de la novela de Fausto. Es decir, el escenario en el que se desdobra la crisis y “enfermedad de la modernidad”, no sólo alude a la identidad del binomio que existe entre

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 109

⁷⁶ Goethe Wolfgang Johann von, *Fausto: Werther, Herman y Dorotea*, Clásicos Bergua, Ibéricas y L.C.L., Madrid, 1970, 544 pp.

razón y dominio (Herrschaft), erigido en la actualidad. Al contrario, remite a un componente aún más primigenio, más arcaico, se trata de un elemento que articula dicho binomio. Opinión, también compartida por Heidegger cuando plantea en *La pregunta por la técnica*: "Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia"⁷⁷.

Es decir, se trata de un módulo que configura y sostiene a la propia razón contemporánea, y que Schopenhauer agudamente notifica: "Todos nosotros estamos forzados a galeras por mediación de la voluntad que constituye *nuestro ser*. Incluso antes de que asome la razón, estamos ya firmemente encadenados a un impulso ciego de autoafirmación y la cadena que nos sujeta nos vincula a la vez con nuestros prójimos"⁷⁸.

El diagnóstico al que arribamos y que enuncia la etiología de la enfermedad de la modernidad, está en consonancia –a su vez- con la opinión platónica, pues informa el filósofo ateniense: "Lo único que origina la guerra, las revoluciones y la lucha es el cuerpo y sus deseos".⁷⁹ Postura que es igualmente avalada por Horkheimer, ya que en sus análisis el pensamiento moderno tendrá su génesis en el ámbito de las voliciones, es decir, que se desliza sobre la rueda sin fin de la pulsión de autoconservación, ya que "no conoce (la razón) otra función que no sea la de convertir el objeto de mero material sensible, en materia de dominio"⁸⁰ Pero su desmesura, a su vez, es el escenario y motor de los grandes conflictos y tribulaciones⁸¹.

⁷⁷ Heidegger Martin, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, págs. 9-37

⁷⁸ Safranski Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1991, p.76

⁷⁹ *Ibid.*, p. 310

⁸⁰ Horkheimer Max y Theodor Adorno, *Op. cit.*, p. 131

⁸¹ En este contexto, el filósofo francés René Girard afirma, en afinidad con Schopenhauer, que el hombre es un cúmulo de voliciones y necesidades insatisfechas, es decir, desea intensamente sin saber exactamente cuál es el objeto de su voluntad. A su vez Girard, al igual que Lacan, mencionará que *Le désir de l'homme est le désir de l'Autre. Los deseos son relativos y provisionales, de modo que son ciegos en lo que se mueve más allá del campo de las necesidades básicas y naturales. Somos seres que desean intensamente, pero sin saber con certeza qué. Necesitamos al otro como una guía y dirección que encamine nuestros propios apegos, es decir, que los objetos que aparecen dignos de alcanzarse no se deben, sino, a que son objetos anhelados por otros. Así que: "(...) el hombre desea intensamente, pero no sabe exactamente qué, pues es el ser lo que él desea, un ser del que se siente privado y del que cualquier otro le parece dotado. El sujeto espera de este otro que le diga lo que hay que desear, para adquirir este ser. Si el modelo, ya dotado según parece, de un ser superior desea algo, sólo puede tratarse de un sujeto capaz de conferir una plenitud de ser todavía más total". Girard René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005, p 152. De modo que el *otro* agente deseante deviene al mismo tiempo, modelo y rival. No se desea un objeto en tanto su valor intrínseco, sino porque resulta apreciable al apetito de otros. A eso, Girard lo denomina deseo mimético. Cfr. Garagalza Luis, [en línea] "René Girard y la paradoja de la modernidad", 2007, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, papers 84,*

Uno de los grandes lemas fundacionales de nuestra sociedad capitalista es la “promesa” de la entera satisfacción, bienestar y venida de la felicidad, ideal que adquiere la ilusión de condición de posibilidad basado en la desmesura de los bienes de consumo cuya proliferación se debe al desarrollo del esquema de la técnica.⁸² Sin embargo, a pesar de aumentar considerablemente el poder operativo, y con ello la satisfacción de los apegos más diversos, el sujeto gradualmente va perdiendo el control (*hybris*) sobre los propios mecanismos que lo posibilitan. Paradoja que estriba en que la capacidad ejecutante del individuo (*Herrschaft*) rebasa la facultad de controlarla y comprenderla. Ello en analogía con el incidente del aprendiz de brujo de la novela de Fausto de Goethe, quien pierde el control al invocar fuerzas que escapan de su concurso; fuerzas ciegas que no alcanza a atinar y por tanto a entender.

Así, el aparato de la técnica en un desplazamiento inversamente proporcional, al mismo tiempo que brinda la satisfacción aparentemente más íntima de nuestras aspiraciones – condescendiendo, además, la sensación de potestad gracias a la multiplicación operacional sobre lo ente-, simultáneamente, desprovee de la responsabilidad que de ese poder emana. En términos semejantes a los que lo plantea el filósofo judío-alemán, Gönter Anders en su texto: *Nosotros, los hijos de Eichmann, Carta abierta a Klaus Eichmann*⁸³, quien retrata con singular maestría cómo durante el nacionalsocialismo se disolvió la responsabilidad del exterminio judío perpetrado por los nazis, por medio de la “solución final”; es decir, el mecanismo de la cámara de gas. Gracias a que la “culpa” por el asesinato masivo o genocidio, se diluía en la ejecución de una serie casi interminable de procesos técnicos que hacían funcionar dicho artefacto. Emulando a las operaciones que se realizan en la cadena sin fin de la producción, pero en este caso se producía la muerte masiva; como si la muerte sistemática se tratara de un proceso industrial. Metáfora siniestra la cual refiere que el individuo ha sido

<http://www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/72382/82639.pdf> (acceso 10 Oct. 2011). p. 150. Los objetos a los que tiende nuestra volición dependerán de una serie de factores, a diferencia de la voluntad *en sí*. La cual para Girard, al igual que para Schopenhauer es el núcleo humano y fundamento de la conciencia. Cfr. Girard René, *Clausewitz en los extremos, Política, guerra y apocalipsis*, Katz, París, 2007, p. 63

⁸¹ Llano Alejandro, *Deseo, Violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Eunsa, Navarra, 2004, 2008, p 15. La teoría mimética de Girard, nos dice algo capital de nuestro tiempo, sobre: “el apetito desbordado, que nos lleva a querer precisamente aquello que otros quieren, como demuestra los fenómenos del consumismo y la publicidad. Lo cual conduce a la violencia generalizada, tanto en las sociedades tradicionales como en las que hoy habitamos”. *Loc. Cit.*

⁸² Cfr. Girard René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 234

⁸³ Cfr. Anders Gönter, *Nosotros, los hijos de Eichmann, Carta abierta a Klaus Eichmann*, Paidós, Barcelona, 2001.

desgastado hasta el grado de convertirse un producto de insumo para el maquinismo.

De ahí que lo verdaderamente inquietante, siguiendo a Heidegger, no es la posibilidad de la tecnificación total del mundo o el desencadenamiento de las “energías nucleares”, porque también éstas podrían ser benéficas para la humanidad, sino lo apremiante para el pensador alemán es: 1) que el ser humano no esté preparado para dicha transformación: “que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época”⁸⁴ y 2) aún peor, pues expresa el peligro más latente de la época de la técnica, es decir, que ésta pudiera “fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo” de tal modo, que un día el *pensar calculador* pudiera llegar a ser el único válido y practicado⁸⁵. “Energías nucleares” que se han liberado y se introducen por todos los intersticios de la existencia humana y se filtran en todos sus ámbitos. Y en este tenor sostiene Heidegger:

La pregunta decisiva es ahora: ¿de qué modo podremos dominar y dirigir las inimaginables magnitudes de energía atómica y asegurarle así a la humanidad que estas energías gigantescas no vayan de pronto -aun sin acciones guerreras- a explotar en algún lugar y aniquilarlo todo? (...) (Así que) los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre⁸⁶.

Fascinación, hechizo y deslumbre del pensar calculador en la “era atómica”, que yace en disonancia con la esencia del pensar, según Heidegger. Puesto que tradicionalmente el pensar se ha concebido en forma de representación (*Vorstellen*), es decir, el equivalente a un querer. Y para Kant no era la excepción, ya que éste último caracteriza el pensar en términos de querer, luego: “Pensar es querer (*wollen*) y querer es pensar”⁸⁷. Sin embargo, Heidegger apunta que la “esencia del pensar es diferente a la del querer”, como usualmente se le ha caracterizado. Dicho de otro modo: *el querer* estaría en vecindad con un “pensar cuantitativo”, con un *pensamiento calculador* que encuentra su vehículo idóneo de manifestación en la *razón instrumental*. Un pensamiento que está en entera adecuación con los fines de la autoconservación, se trata de un pensar fáctico, utilitario; “fuerte”. A diferencia de la *esencia del pensar* que está correspondido con un reflexionar, un discurrir, una meditación, cavilación y apertura, porque apunta, más bien, a un pensar desinteresado,⁸⁸ que

⁸⁴ Heidegger Martin, *Serenidad*, p. 26

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 31

⁸⁶ *Ibid.*, págs., 24- 25

⁸⁷ *Ibid.*, págs., 37-36

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, págs., 37-39

no busca fines determinados o exclusivos dentro del panorama razón y dominio de lo ente. Debido a tal disensión podemos comprender la afirmación que Heidegger sostiene en su texto *Serenidad*, a modo de respuesta a la pregunta sobre lo que “se quiere” propiamente en la meditación sobre el pensar, y resuelve: “quiero el no-querer”⁸⁹. Sin embargo, bien podríamos señalar que el no-querer continúa significando en cierto modo “querer” el no-querer, pero a diferencia del *querer llano*, por decirlo de algún modo, impera un afán de decir no, “incluso aunque sea en el sentido de un no que se dirige al querer mismo y abdica de él”⁹⁰.

No-querer significa, según eso, abdicar voluntariamente del querer. La expresión no-querer significa además aquello que permanece absolutamente fuera de todo tipo de voluntad. Entonces ve usted que el uno y el otro no-querer están en una determinada relación entre sí. No sólo veo esta relación. Confieso que desde que intento pensar en pos de lo que da movimiento a nuestro diálogo, me siento interpelado (*angesprochen*), hasta incluso avocado (*angerufen*) por ella. ¿Estoy en lo cierto si propongo determinar la relación entre un no-querer y otro del siguiente modo? Usted quiere un no-querer en el sentido de la abdicación del querer, para que a través de éste, atravesándolo, podamos comprometernos (*einlassen*) en la búsqueda esencial del pensar que no es un querer, o al menos prepararnos a ello.⁹¹

El pensar calculador, reconocido en términos del único válido en la “era atómica⁹²”, parece ser el verdadero apremio que envuelve a Heidegger en torno a la meditación sobre el pensar moderno. Asimismo, dicha modalidad de pensamiento está atravesada estrechamente por un *yo* que se desdobra en una atmósfera de *autoconservación* y *dominio*. En consecuencia, si la propia razón en su configuración actual deriva en una serie de dispositivos de control que apuntan a la domesticación técnica de la naturaleza, así también, indefectiblemente, proveerá el incesante disciplinamiento de las *motivaciones* internas del sujeto, para que éste pueda dar adecuada reproducción y conservación a las estructuras de poder existentes. Esto aunado a una cultura como en la que estamos inmersos, la cual potencializa y crea la ilusión de que todas las voliciones pueden tener su apurado cumplimiento, mediante la intervención de los artefactos técnicos;⁹³ con un trasfondo en el cual los metarrelatos maniobran las condiciones ordinarias de la dinámica social; entonces dicha comunidad que está fincada conforme a tal andamiaje, está destinada por antonomasia a la conflagración y el totalitarismo. Por consiguiente, el apremio de hallar un impulso contrario, que implique un

⁸⁹ *Ibid.*, p. 36

⁹⁰ *Loc. Cit.*

⁹¹ *Loc. Cit.*

⁹² *Ibid.*, p. 26

⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 23

reverso y giro de semejante armazón, que represente las antípodas en las que se resuelve el modo de *ser y pensar* en la era de la más *negra noche*, y signifique una auténtica transvaloración de los valores, una transubstanciación e inversión del mundo ordinario; deviene urgente. Consiguientemente, ¿dónde podríamos hallar un dispositivo o medio que nos de pistas, interpele, o muestre, al menos veladamente, la forma de desarticular este módulo de identidad que se desenvuelve en la actualidad entre *razón, dominio y volición*? Ello reclama un pensar que simbolice un viraje, subterfugio, escisión y fractura, un desmontaje de semejante armazón. Solicita un pensar que involucre una desgarradura e inversión de las condiciones ordinarias del “ser y estar en el mundo”. Exige un paradigma que invoque no sólo a la razón, sino a la pasión, y al sentimiento; al sentido interior y a la compasión. Un pensar que incluya una verdadera labor de *desocultamiento* de la riqueza olvidada de la tradición. Un modo de *ser y pensar* que contemple el misterio insoluble de lo humano, que signifique una apertura con los seres y con la naturaleza, no agotada desde el vínculo del vasallaje, por el contrario, que impela a la comunión con el cosmos en anuencia con todo lo *otro*. Y quizá en dicha empresa se oculte —en términos de Heidegger— “un obrar más alto que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de los hombres, (y que) no es, no obstante, (...), ninguna actividad”.⁹⁴

Así que para dismantelar semejante andamiaje, habría que lanzar una mirada hacia el pasado, allanar un encuentro, exploración y acecho. Lo que requiere de una auscultación que invoque a entrar en contacto con las grandes tradiciones culturales y espirituales que han fenecido. Apurarles la palabra para que proporcionen su contribución, con la finalidad de preservar lo que hay de más excelente en el ser humano, de sobreponerlo de su condición fatídica, de su pérdida, de su “noche oscura”, de proyectarlo más allá de sus condiciones ordinarias. Lo que significa una labor de excavación y desocultamiento para “(...) recuperar las experiencias acumuladas que la humanidad ha hecho en contacto con lo sagrado y lo divino.”⁹⁵ Lo que implica una revisión de los cimientos, de aquello que ensambla y configura la cultura y las sociedades, e igualmente enlaza las diferentes esferas y eslabones de la historia: el sujeto.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 70

⁹⁵ Boff Leonardo, “La transparencia originaria”, en Boff Leonardo y Betto Frei, *Mística y espiritualidad*, Trotta, Madrid, p. 60

Entrecruzamientos con el pasado, que nos recuerdan los análisis teóricos de Simone Weil, los cuales no significan una acumulación de conocimientos históricos, equivalente a la crítica de Nietzsche a propósito del afán historicista del *anticuario*, que nos impida la labor real de pensamiento. Más bien dicho apego al pasado no se traducirá en un intento de retorno o instauración de aquello que ya no está. Al contrario, nos remite a la necesidad de recuperar y reconfigurar la riqueza cultural de la humanidad olvidada en el fondo oscuro de la historia, y en torno a ello indica Weil: “¡que intensidad de comprensión nacería de un contacto con el pueblo y la poesía griega, cuyo objeto es casi siempre la desdicha! Sólo habría que saber traducirla y presentarla”⁹⁶, En este tenor, la filósofa francesa denominaba a ese reencuentro con el pasado, como la necesidad de *echar raíces*. Además, dicha incursión, estará -a su vez- vinculada con la inexorabilidad de búsqueda de la verdad, la belleza y la justicia en un mundo en que semejantes latitudes han acaecido imposibles.

Espiar un prototipo y modelo de lo humano que invoque el pasado, configure el presente y aviste el porvenir, que encarne *un atisbo de eternidad* en el fárrago de representaciones consuetudinarias. Dicha excavación del paradigma del *ser y el estar* en el mundo en contrarias condiciones, lo ubicamos en el corazón mismo del discurso místico. Puesto que la mística poco podrá decirnos sobre los anhelos fincados en una moderna cultura de dominio, por el contrario, se yergue en las antípodas de toda razón calculadora, implica un reconocimiento y exploración trascendente, en afinidad y participación con un pensar que se desliza más allá de la esfera de la autoconservación. Lo que conlleva un barrunto de lo infinito en el cariz de lo finito, de ingreso de belleza y verdad en el mundo del devenir. Un aviso de lo divino en el mundo profano. Una hierofanía que expresa la anuencia de la libertad en el entramado de la necesidad. Ya que significa una ruptura y quiebre del yo, en vecindad y convenio con la alteridad, lo que también estriba -en último término- en mantenerse en *atención y consonancia* con la naturaleza y el cosmos. Por esa razón, es que creemos que a semejante impulso se le “sofoca su derecho a ser”⁹⁷ y por esa misma razón sostenemos que podría ser un eficaz antídoto para la “noche más oscura de la humanidad”. *Fármaco* en el sentido en que lo menciona Alois Haas: “(...) si el poderoso frente ideológico de un egoísmo impetuoso y despiadado -léase globalización- cede en definitiva a un reconocimiento

⁹⁶ Weil Simone, *Echar raíces*, (*L'Enracinement*), Trotta, Madrid, 1996, p. 70.

⁹⁷ Palacios Juan Isidro, “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna”, en Centro internacional de estudios místicos, *La mística del siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002, p.45

razonable de las virtudes cristianas y, con compasión y solidaridad, ejercita el amor al sufrimiento del prójimo”⁹⁸.

Lo que proponemos, se trata de un ejercicio heurístico guiado a través de una razón *Otra, abierta*, fincada en el encuentro, en la apertura, en la comunión: en el *ágape*. Giro que hallamos en el núcleo de la locución mística, concebida en afinidad al no-querer heideggeriano. Por consiguiente, la mística significará un modelo heurístico y hermenéutico, se trata de entretejer una correlación de ideas que nos permita dismantelar al sujeto configurado bajo la las premisas de la autoconservación férrea, dominio de lo ente, y que cifra y agota su huella en el mundo en tanto que *voluntad de poder*, como si se trataran de los mecanismos, por antonomasia, íntimos, determinantes y oriundos de la razón. A diferencia del paradigma que se propone que apela al recogimiento, al ascetismo, a la templanza, a la renuncia, *al vacío de sí (enkenos)*. Prototipo que se anuncia mediante las voces más divergentes y las formas más disertas; aunque este acecho, comunión y vigilia se propicie a través de un incierto y espinoso camino.

⁹⁸ Hass M. Alois, *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Siruela, 2009, p. 96

II. PARTE. CARTOGRAFÍAS DE LO OTRO. LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y LA ALTERIDAD.

2.1 Aproximaciones al fenómeno místico.

Siempre hay alguien por encima de uno: más allá del propio Dios se eleva la Nada.
E.M. Cioran⁹⁹

Soy un místico y no creo nada
Nietzsche¹⁰⁰.

Los esbozos teóricos de la modernidad emprendidos por los pensadores del siglo XVI revelan un continente hasta ese momento presentido, pero oculto, cercano pero a su vez distante, íntimo e inmediato y que se resiste a ser apresado en toda su dimensión. La experiencia de los místicos de esa época no deja de tener puntos de contacto y comunión con los descubrimientos de sus más audaces contemporáneos. Para ello baste mencionar la revelación que encuentra Descartes en el *cogito* como el lugar en el que se desliza la impronta de Dios. Descartes presenta el estilo de su *Discurso del método* a suerte de itinerario, una biografía intelectual, destinada a reconstruir el armazón del universo a partir de la percepción del infinito que se despliega en el yo. De la misma manera, los relatos biográficos de los místicos, tienen -siguiendo la interpretación de Certeau- un alcance semejante, pues se encuentran inspirados por la misma cuestión acuciante, la del sujeto, y conducidos por criterios semejantes: la experiencia que acontece en el proceso de una iluminación personal. “Por tanto, sería un profundo error no discernir el problema esencial de toda una cultura en el vocabulario “psicológico” que utilizan los místicos y que a menudo nos engaña sobre el sentido de su lenguaje, así como no dejó de engañar a los menos grandes de ellos”¹⁰¹.

El papel de la subjetividad en la razón humana es uno de los predicados más esenciales en la caracterización del sujeto que se desenvuelve en el mundo moderno. Ello se debe a que la impronta de la subjetividad alcanza sus modalidades más pormenorizadas en las construcciones racionalistas del siglo XVII. Tales posiciones no fueron sino el producto de lentos desplazamientos políticos, económicos y teológicos-filosóficos, expresados en la

⁹⁹ E.M Cioran, *Ese maldito yo*, Tusquets, 2006, p. 142

¹⁰⁰ Nietzsche Friedrich, cit. por Velasco Juan Martín, “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad”, en Martín Velasco Juan, *La experiencia mística, Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004, p. 42

¹⁰¹ De Certeau, *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 56

fórmula de la secularización, los cuales, a su vez, concurren gracias a la reforma luterana en el siglo XVI. Lo que implicó nuevas modalidades de interpretación y lectura de la Escritura, impulsadas por el teólogo reformador, Lutero (1483 –1546), e inspiradas, en parte, por las lecturas que éste realiza de Ockham (1288 – 1349) y de los místicos alemanes, por mediación de los sermones de Johannes Tauler (1300 – 1361). Enunciaciones *apofáticas* que en su momento eran consideradas fuera de los límites del canon de la ortodoxia, pero que fungieron como parte de las variables constitutivas con las que, posteriormente, el mundo moderno se erige. Sentencias como la de Eckhart (1260 – 1328)¹⁰² quien sostenía: “ruego a Dios que me vacíe de Dios¹⁰³”. Figuras de la mística que son ejemplos sumos de los que Alois Haas ha llamado “Las imágenes explosivas de Dios”,¹⁰⁴ y que no es baladí que algunos filósofos del siglo XX como Heidegger, Vattimo, Nishitani, Amador Vega, Juan Martín Velasco, Alois Haas; por mencionar algunos) han encontrado en esa filosofía y tradición mística los orígenes del nihilismo moderno.¹⁰⁵

Pese a ello, la mística en nuestro mundo contemporáneo equivale a una subjetividad foránea, vetusta, de la que nos llegan, hasta nuestros días, escuetos y melancólicos halos de luz que se resisten a fenecer. Ya que la mística es una pretensión extraña frente a los anhelos de nuestra actualidad obsesionada por el poder, por el dominio y la propiedad que se anuncian desde los preámbulos de informarlo todo, poseerlo todo y controlarlo todo. Atendiendo la fascinación occidental por la investigación, por el análisis, por la clasificación de todas las formas vivas, que equivale en sí mismo una forma de sojuzgamiento, de dominio técnico y psicológico¹⁰⁶. Frente a dicha cartografía de los afanes modernos, la mística aparece como “actividad” sinsentido, monolito de lo absurdo, como un fenómeno inasible que se resiste a

¹⁰² El Maestro Eckhart fue un filósofo, teólogo, místico y predicador alemán el cual fue conocido tanto en ambientes académicos como de espiritualidad. Se le conoce además por haber sido director espiritual del grupo de místicas beguinas, posteriormente condenadas por la Iglesia durante su magisterio. La influencia que tuvo Eckhart en Alemania para la posterior literatura espiritual es capital, a pesar de la inmediata prohibición a los que fueron sometidos sus escritos tras la publicación en la ciudad Alemania de Colonia de la Bula papal (1329). Sus enseñanzas tuvieron una amplia recepción, pues gozaba de una doble condición como profesor de la Universidad de París y como formador de novicios y predicador en los conventos espirituales. Cfr. Vega Amador, *Tres poetas del exceso. La hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*, Fragmenta Editorial España, 2011, p. 19

¹⁰³ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, España, 1998, p. 77

¹⁰⁴ Haas Alois, “La Nada de Dios y sus imágenes explosivas”, *Er: Revista de filosofía*, No. 24-25, 1999, págs., 13-34

¹⁰⁵ Cfr. Vega Amador, [en línea], “Estética apofática y hermenéutica del misterio: elementos para una crítica de la visibilidad”, *Dialnet*, Barcelona, 2009, No. 62, (acceso: 25 Oct. 2013)

¹⁰⁶ Cfr. Steiner George, *Nostalgia de lo absoluto*, Siruela, Madrid, 2011, p. 78

la pretensión de claridad y distinción. Por ello no se deja conocer cabalmente, “actividad lóbrega”, de ahí que se trate de “nada” para las pretensiones modernas.

El término mística, atendiendo a la etimología, aparece ya en Herodoto y en Esquilo en el siglo V a. C; vocablo procedente de la raíz griega $\mu\upsilon$, de donde proviene el verbo $\mu\upsilon\omega$, que significa cerrar, especialmente los ojos y la boca. Por lo cual, el vocablo irá evolucionando a la noción de secreto que connota la palabra misterio¹⁰⁷. A su vez mística tiene el sentido de *mirum* es decir, lo “absolutamente heterogéneo”, equivalente a lo inaprensible e incomprensible *akatalepton*, que señalaba Juan Crisóstomo. Aquello que se escapa a nuestros conceptos, y es inasible, porque trasciende las categorías de pensamiento¹⁰⁸. Por la etimología podríamos pensar lo místico como lo oculto, secreto y velado.¹⁰⁹ Orígenes y Metodio de Olimpia en el siglo III emplearán el término para designar las verdades religiosas menos accesibles, más profundas y secretas. En un texto de Marcelo de Ancira (siglo IV) aparece un fragmento en el que se menciona la “teología inefable y mística”. Lo verdaderamente llamativo de este escrito es que justamente con la denominación de “teología mística”, que luego será universalmente aceptada, aparece ya fijada a ella la noción de *inefabilidad*, que es reconocida como una característica típica de los fenómenos místicos desde entonces hasta nuestros días¹¹⁰. Esta inefabilidad de la experiencia última descrita por San Juan de la Cruz en el prólogo del *Cántico Espiritual*: “Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie puede; cierto, ni ellas mismas, por quien pasa, lo pueden”¹¹¹.

Hablar de mística en términos unitarios -como si se tratara de una expresión *única* omitiendo las variaciones de la cultura determinada en la que brota- sería ingenuo y bastante errado, empero, existen estrechos parecidos de familia entre las diversas manifestaciones del

¹⁰⁷ La palabra mística es adjetivo de misterio la cual posee muchas acepciones, algunas de tipo peyorativo. En el lenguaje común se emplea la palabra misterio al concluir una reflexión que ha agotado las capacidades de la razón y ya no consigue aportar más luz. Boff Leonardo, “Mística y Misterio”, en *Op. cit.*, p. 13

¹⁰⁸ Cfr. Otto Rudolf, *Op. cit.*, p. 43

¹⁰⁹ Cfr. Álvarez Javier, *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*, Trotta, Valladolid, 1997, p. 63

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, págs., 63-64

¹¹¹ De la Cruz Juan, *Cántico Espiritual y poesía completa*, Fundación Ricardo Delgado Vizcaíno, España, 2002, (CB, Pról., 1)

fenómeno místico que asoman en las más heterogéneas geografías. Tradiciones y momentos históricos cuyo rasgo común es un “infinito afán de comunión (...)”¹¹². Características estructurales que de suyo permiten desplazarse en el *océano borrascoso de la subjetividad mística*. En este contexto, Juan Martín Velasco, distingue dos grandes vertientes en la mística: la experiencia mística “unitiva” y de la “nada”. La primera centra su expresión y finalidad en una experiencia de unidad y conjugación con lo divino, a ese tipo de místicas pertenece la neoplatónica, básicamente la de Plotino o la Agustina. El segundo tipo, la mística de la nada, refiere a que el itinerario místico hace especial hincapié en que la vía unitiva como un estado previo y condición de posibilidad, pero sucede que en un segundo momento el siguiente salto es la apertura hacia la senda del *vaciamiento*.¹¹³ Describe un proceso en el que el “iniciado” tiene que pasar por la nada para arribar al todo: “tiene que negarse a sí mismo para salvarse, tiene que *vaciarse* de todo para llegar a la plenitud de Dios”¹¹⁴. Podemos colegir dicha mística de la nada, claramente en los sistemas místicos budistas, y en ciertos contemplativos cristianos: Eckhart, Porete, Silesius y Weil¹¹⁵, por mencionar algunos. La mística de la nada, o como las llamará Juan Martín Velasco, “de la ausencia y de la noche¹¹⁶”, lo que reflejan, es una hondura espiritual que colinda con el vacío, “que esconden en el fondo de su negación la presencia de una luz oscura, que los sujetos que las viven son incapaces de reconocer y de expresar con palabras, pero (...) sin palabras, o, mejor a través de las mismas negaciones, dan de alguna manera testimonio¹¹⁷”. De ahí el nihilismo intelectual que acusa Velasco a este tipo de místicas. No obstante, desde la perspectiva de esta investigación, lejos de contraponer dos diferentes vertientes del impulso místico, más bien los complementa, como si fueran dos caras de un mismo acontecimiento; dos momentos de un itinerario que se entrelazan y entretejen íntimamente. Lo que explicita Cioran en un tono por demás aproximado:

La nada, para el budismo (a decir verdad para Oriente en general) [y para la mística de la nada], no implica la significación siniestra que nosotros le damos. Se confunde, por el contrario, con una experiencia extrema de la luz, o, si se prefiere, con un estado de eterna ausencia luminosa, de vacío

¹¹² Cabrera Isabel, *Op. cit.*, p.10

¹¹³ Cfr. Velasco Juan Martín, “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad”, en *La experiencia mística, Estudio interdisciplinar*, Trotta, 2004, Madrid, p. 40

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 22

¹¹⁵ “Yo soy nada: ése es el infierno de todos aquellos para quienes yo es el ser (un yo con proyección en las cosas finitas)”. Weil Simone, *Cuadernos (Cahiers)*, Trotta, Madrid, 2001, p.459

¹¹⁶ Velasco Juan Martín, *Op. cit.*, p. 44

¹¹⁷ «Bernhard Welte se ha referido al contenido de tales experiencias como a “la luz de la nada”». *Loc. Cit.*

radiante: es el ser que ha superado todas sus propiedades, o más bien un no-ser extremadamente positivo que dispensa una dicha sin materia, sin substrato sin ninguna base en modo alguno¹¹⁸.

Ese vacío radiante que supone el despliegue de la experiencia mística aparecerá, a su vez, como una forma peculiar de realización humana, de una forma de contacto con la Unidad, de ahí la paradoja que apunta a una realidad sobrehumana¹¹⁹. Más allá de las condiciones ordinarias en las que se descifra el sujeto. Sin embargo, la experiencia comienza su itinerario desde la inmanencia, paraje de la intimidad más inmediata, y que tiende a superar el nivel de consciencia que rige dicha vivencia consuetudinaria y “objetiva”, instalada en lo ente, en la manipulación del “mundo ordinario”, conforme al apego y el interés que de él emana. Experiencia por demás próxima pero que soslaya lo más foráneo, y por tanto, más apremiante: la “unión” en la que convergen, se intercepten y confundan el sujeto con el universo, lo finito con lo infinito, la necesidad con la libertad, la nada con el todo, que es el “absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu”.¹²⁰ Esta posición es cercana a la definición de Wittgenstein de la mística: “Mística es un ámbito de lo real claramente diferente de aquel que es accesible al conocimiento ordinario, objetivo y científico”¹²¹. Es decir, el *lugar* de la mística se encuentra en vecindad con lo *indecible*, lo que yace allende del mundo fáctico y corresponde con una prepotencia oscura mediante la cual sólo puede concebirse una idea de

¹¹⁸ Cioran E.M, *Ese maldito yo*, Tusquets, 2006, p. 12

¹¹⁹ Cfr. Velasco Juan Martín, *Op. cit.*, p. 26

¹²⁰ Mora Teruel Francisco, “Cerebro y experiencia mística” en *La experiencia mística, Estudio interdisciplinar*, p. 170

A propósito de la ruptura de la conciencia en condiciones ordinarias que implica la experiencia mística, y, concebido como un fenómeno bastante remoto a nuestra época, es interesante leer lo que escribe Jonh Horgan que aporta elementos para echar por tierra dicha presuposición: “La frecuencia con que la gente puede tener alguna experiencia llamémosle mística varía grandemente -lo que no debe sorprendernos dada la variabilidad de definiciones-. Una encuesta realizada en los años setenta encontró que el 33 % de las personas adultas en Estados Unidos han tenido al menos una experiencia en su vida en la que sintieron “una fuerza espiritual poderosa que parecía empujarles fuera de sí mismos”. Otra encuesta entre británicos encontró un porcentaje similar de gentes que fueron conscientes de, o influenciados por, una fuerza externa a ellos mismos. Sin duda que este tipo de experiencias pueden ser provocadas de forma deliberada por drogas, meditación, rezos u otras prácticas espirituales o religiosas, pero también pueden ser reproducidas como reacción puntual a la contemplación de un cuadro de belleza natural, música, en el momento del nacimiento de un hijo, haciendo el amor, o a resueltas de una situación de estrés máximo ante situaciones reales de peligro para la propia vida, intensa pena o enfermedades diversas”. *Ibid.*, p. 180. Ello nos conduce a pensar que la experiencia mística no se trata de un asunto de subjetividades desordenadas de épocas pretéritas, sino la forma de un fenómeno universal; por tanto actual y vigente.

¹²¹ Wittgenstein cit. por *Ibid.*, p. 170

ella “por el tono y contenido peculiar del sentimiento de reacción que hemos de experimentar en nuestro interior”¹²².

Así, el místico se yergue como “guarda ontológico”¹²³, entre las fronteras de lo decible e indecible del mundo. De la inefabilidad resulta una cualidad bastante polémica para nuestro horizonte de sentido que descansa en la apremiante necesidad de fundar certezas absolutas. Esta certidumbre plena que sólo podría aparecer en la sentencia cartesiana sobre el pensar -locución umbral que inaugura la modernidad- “*cogito ergo sum*”, pues es una sentencia que aparece clara y distinta al espíritu, por ello dicha sentencia se eleve a categoría absoluta y momento epocal del pensamiento racional. Toda nuestra tradición occidental concibe a la certeza del pensamiento en términos de cumbre álgida de la cultura, de la reflexión, puesto que tal cualidad es susceptible de resistir cualquier objeción y escepticismo. Sin embargo, contrariamente al planteamiento anterior, ubicamos la certeza racional del *cogito ergo sum*, más bien, como una realidad inmediata de la experiencia, de la cual se cobra conciencia mediante el tamiz de la reflexión. Pero la verificación inmediata de la proposición no es otorgada por el vehículo del pensamiento. Tal saber inmediato, “claro y distinto”, no es donado vía argumentos racionales, sino mediante la patencia *de sí*, sustrato que escapa al entramado argumentativo para legitimar su validez. Dicha proposición nos parece clara y distinta porque se nos *muestra* -se padece- como algo trepidante allende a los argumentos racionales. De modo que nuestras certezas, aún las más apodócticas, descubren que existe un fondo ineludible que escapa a la curia de la razón para evidenciarse, como un *lugar*, en el que los instrumentos racionales son insuficientes para poner en evidencia.

La realidad última a la que el sujeto se puede vincular, ulterior a demostraciones racionales recibe el nombre de “Misterio”¹²⁴, postrero reducto de la conciencia *más allá* de sí misma. Pues lo que denominamos “realidad” se resiste a agotarse en aquello que se predica del mundo que aparece a nuestros sentidos, instalado en lo ente; lo que muestra el dato sensible. Por el contrario, hay un presentimiento de algo inconmensurablemente “mayor que nuestra razón y nuestra voluntad de dominio por el conocimiento”¹²⁵. Se trata, en términos

¹²² Otto Rudolf, *Op. cit.*, p. 18

¹²³ Véase Jacques Poulain, *Le mystique du Tractatus lógico-philosophicus et la situation philosophie et en théologie*, París, 1970, págs., 77-155

¹²⁴ Velasco Martín Juan, *Op. cit.*, p. 25

¹²⁵ Leonardo Boff, “Mística y misterio”, en *Op. cit.*, p.15

de Pascal, de un elemento lábil que responde al órgano de captación fiel del misterio: “*esprit de finesse*”, que emplea facultades –*sui generis*– como las razones de la emoción”, de la imaginación y el sentimiento.¹²⁶ Este refiere a una actitud de apertura que trasciende el velo de una razón calculadora que clasifica, domestica, escinde, “*esprit de géométrie*”.

Las experiencias corrientes e instrumentales de la vida ordinaria no conducen al *misterio profundo*, puesto que son incapaces de arrancar al sujeto de su fenómeno individual inscrito en el mundo de la necesidad, de la representación, del egoísmo, como sostiene Schopenhauer; de la “gravedad moral de las acciones”, como señala Simone Weil. Entonces, se necesita de un vértigo interior, de una emancipación del mundo, de una *ebriedad (ivresse)*¹²⁷ y trepidante visión, que rompa, aunque, temporalmente, al *yo centrífugo* que configura el mundo y que sostiene como máxima la indicación schopenhaueriana a propósito del yo volcado en el sí mismo: “Todo para mí, nada para los demás”. En este tenor, la experiencia mística cuando irrumpe, en el mundo *consuetudinario*, es cercana a la descripción que hace Cioran en el momento que acaece la *gracia*¹²⁸:

La gracia, por el contrario, representa una victoria sobre la presión de las fuerzas de atracción subterráneas, una evasión de las garras bestiales, de las propensiones demoníacas de la vida y de sus tendencias negativas. La superación de la negatividad es uno de los aspectos esenciales del sentimiento *gracioso* de la existencia. Que nadie se extrañe en absoluto si la vida aparece entonces más luminosa, envuelta en un resplandor radiante, sobrepasando lo demoníaco (...) hacia una armonía formal, la *gracia* logra el bienestar más rápidamente de lo que podrían hacerlo los caminos complicados de la fe, en la cual dicho bienestar no se logra más que tras contradicciones y tormentos¹²⁹.

La mística es el ensayo de colindar con el Misterio sagrado originario (*heilige Geheim-nis*), porque remite a características “fuera de este mundo”, sin dejar de ser una forma de experiencia humana. Equivale a experiencias subjetivas profundas y así mismo en vecindad con las más universales, “por la simple razón de que alcanzan el fondo original de la vida”¹³⁰. Según Leonardo Boff, “esta actitud frente al misterio -vivida en profundidad- es

¹²⁶ Cfr. *Loc. Cit.*

¹²⁷ Expresión francesa que además puede traducirse como “raptó”, “intoxicación”, “éxtasis” o más literalmente “embriaguez”.

¹²⁸ Es sintomática la descripción de Bataille a propósito de lo sagrado cuando sostiene que lo sagrado es lo contrario a la trascendencia, sino que se trata más bien de una forma peculiar de immanencia. Y Bataille agrega: “(...) lo sagrado es esencialmente comunicación: es contagio. Hay sacralidad cuando, en un momento dado, se desencadena algo que no será posible detener, que debería absolutamente ser detenido, y que va a destruir, que amenaza con perturbar el orden establecido. Bataille George, *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1976, t. VII, p. 369.

¹²⁹ Cioran E.M., *En las Cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 1996, p. 47,

¹³⁰ *Ibid.*, p. 5

lo que recibe el nombre de mística.”¹³¹ Incursión en lo originante, “equivalente a un sentimiento metafísico, procedente del éxtasis de los elementos esenciales del ser¹³²”. La mística es la experiencia íntima que liga la trascendencia con la inmanencia y que equivale a un anhelo de identificarse con el “Misterio originario”, actitud arcaica y neófito que pertenece a una marca indeleble de la humanidad, por tanto, se trata de un arquetipo e inclinación de la *condición humana*.

En torno a esto, los pueblos más antiguos, según Mircea Eliade, mediante sus sacerdotes, los chamanes, desarrollaban rituales en los que a través de gestos, cantos, danzas y prácticas rituales buscaban acceder a una experiencia extática de “salida del mundo”¹³³. Para poder participar de tales prácticas el iniciado debía apartarse por completo de su vida cotidiana -considerada profana- con el fin de rasgar el velo de las apariencias ordinarias y penetrar en una realidad *más allá* de las limitaciones fenoménicas, que mediante el éxtasis se preparaba un tránsito que conectaba con lo sagrado, mítico y por consiguiente originario¹³⁴. Esta experiencia del *salir de sí*, implicaba una disolución del *yo*, se trata de un entusiasmo (*enthousiasmós*) en el que el místico deviene en lo que más ama, vínculo imposible en que el “Creador y criatura” se invaden y envuelven. Proceso que Juan de la Cruz denominaba la “deificación del alma”, en el que el sujeto participa de lo originante, y que el célebre reformador barrunta en su castellano natal: “Amada en el Amado transformada”. Fórmula que en el latín de Agustín equivaldría a aquel *celebre in interiore hominis habitat veritas* y, en el árabe de Al- Hallamy, ana- l Haqq [“yo soy la verdad” (o Dios)].¹³⁵

A pesar de que el tránsito de lo profano a lo sagrado conduce ulterior de los lindes del mundo ordinario y adscribe a comulgar con la divinidad, ello no es condición definitoria del fenómeno pues suceden casos de excepción. El acontecimiento más claro lo constituye el budismo que no postula la existencia de ninguna deidad. Por consiguiente, la mística no se

¹³¹ Boff Leonardo, *Op. cit.*, p.16

¹³² Cioran E.M., *Op. cit.*, p. 5

¹³³ Algunas culturas africanas, en la actualidad, poseen una cierta percepción mística de lo real, ligada a la piel, al cuerpo, a la danza. De esa manera ejecutan determinadas potencias que parecen dormidas para los occidentales, tendencias universales y anímicas que están en el ser humano, de ahí el apremio de poder dialogar con dichas tradiciones para desentrañar en nosotros potencialidades de meditación y de aprendizaje escondidas. Cfr. Boff Leonardo, “La transparencia: experiencia originaria”, en *Op. cit.*, p.60

¹³⁴ Cfr. Eliade Mircea, *El chamanismo y las técnicas del éxtasis*, FCE, México 1976.

¹³⁵ Cfr. López-Baralt Luce “La experiencia mística: Tradición y actualidad”, en *Op. cit.*, p. 12

circunscribe al ámbito de lo divino, sino que su perímetro comprende una exploración y vigilancia de: “(...) la búsqueda de la unión (o disolución en) lo sagrado”.¹³⁶

La mística es antes que nada una búsqueda o, como prefieren expresarlo los propios místicos, una vía o un camino incierto. La Bhagavad Gita habla de cinco más yogas (textualmente caminos de unión) y, respetando el espíritu upanishádico original, entiende esta unión como la identificación entre el Átman, el ser individual, y el Brahman, o el ser absoluto. Respecto al budismo cabe señalar que el propio Buda llamaba “camino medio” a su doctrina o dharma y enfatiza que de lo que se trata es de disolver la ilusión del yo para acceder al nirvana. Por su parte, en el libro de Job la cuestión es indirecta: no existe en él el propósito explícito de crear una vía de unión con lo sagrado. No obstante, el texto narra una búsqueda de justicia que desemboca en la honda vivencia del misterio de Yahvé, y en este sentido el texto dibuja un trayecto para lograr una experiencia religiosa profunda. (...) Respecto a la mística del desierto, salta a la vista su búsqueda, casi obsesiva, de la salvación: la huida al desierto, la vida de soledad y riguroso ascetismo para llegar a ser instrumentos de Dios en la lucha cósmica contra los demonios, para desprenderse de la naturaleza mundana y confundirse con el silencio del desierto divino. En el caso de Eckhart lo que se busca es vaciarse paulatinamente para lograr la identificación entre el fondo del alma y la deidad, y en el caso de Juan de la Cruz se habla de una “subida”, o de una larga “noche oscura”, procesos en los cuales el alma va desnudándose para conseguir la unión amorosa con el Amado.¹³⁷

Lo místico *remite a* una “experiencia *otra*” que manifiesta un vaciamiento del narcisismo -del dominio, de la voluntad y de los propios intereses- un umbral de encuentro unitivo con el *Otro* mediante un camino incierto y difícil, cuyo itinerario es una búsqueda de lo “verdadero”, de lo “real”, un afán de participación con lo que otorga sustrato a lo real (*Das Heilige*). De modo que semejante impulso representa un arquetipo, puesto que el hombre de diferentes épocas, tradiciones y culturas ha experimentado un sentimiento o certeza, de que hay “algo” que se encuentra allende de lo que perciben nuestros sentidos, de lo que nos aparece a nuestra sensibilidad inmediata. Aunque ese “algo” no “goce” de la propiedad de ser un “objeto” sensible, no obstante, funge como el remanente o el fundamento de todo lo representado. Así, “contra esta inquebrantable convicción del sentido común se alza la inmemorial supremacía teórica del Ser y la Verdad sobre la mera apariencia, es decir, la superioridad del fundamento que, al contrario que la superficie, no se muestra”¹³⁸. Así los místicos equivalen a “(...) los espías que avanzando sin vacilar han entrado, antes de morir, en la tierra prometida para referir algo de ella a sus compañeros de viaje en el desierto. Como prueba, nos han traído un racimo de uvas como nunca creció en los viñedos de Egipto”¹³⁹. La

¹³⁶ Cabrera Isabel, *Op. cit.*, p. 10

¹³⁷ *Loc. Cit.*

¹³⁸ Arendt Hannah, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 49

¹³⁹ Ricci Sindoni Paola, “Para una mística geocéntrica” en Chiapa María (coord.), *El dulce canto del corazón, Mujeres místicas desde Hildegarda a Simone Weil*, Narcea, Madrid, 2006, p.19

mística se instala en esa búsqueda por lo que subyace, por lo suprasensible, “por ese mar sin riberas de lo incondicionado”¹⁴⁰ -en parangón con la sensibilidad romántica-, responde a la sed ontológica, de fundamento último que ha sido un móvil de indagación en la historia de la humanidad que “se relaciona entrañablemente con nosotros y nosotros con él”¹⁴¹.

El nombre de esta realidad última que no se agota en el hecho fáctico, cambia con las culturas y las religiones, pero en todas ellas el místico desea una experiencia íntima de encuentro con ese acontecimiento de lo real que lo transfigura, que lo asedia, así: “La búsqueda de la experiencia de Dios para el cristiano, de la experiencia de la “nada” de Dios del místico judío, del estado del nirvana del budista es lo que mueve a los místicos a sumergirse en la prácticas especiales de su religión respectiva”¹⁴². Lo que tienen en común los místicos, tanto de Oriente y de Occidente, es una apasionada y dedicada búsqueda de la Última Realidad, una exploración –quizá equivalga a la más grave epopeya- hacia los abismos de lo indecible, postrero reducto del sí mismo; llámese Dios, la “nada”, *el Amado*, o el nirvana.

(...) mística es nuestra relación con la realidad desde nuestra condición humana. Desde nuestra nada con el todo, desde nuestra humanidad con lo divino, desde nuestra naturalidad con lo sobrenatural, desde nuestra tierra con el cielo, desde nuestro orden con el caos, desde nuestra corporeidad con lo espiritual, desde nuestra impureza con lo puro, desde nuestro sentir con lo distante, desde lo que no vemos con lo invisible, desde lo que no dura con lo eterno, desde lo de dentro con lo de fuera y desde lo acotado con lo que se extralimita...eso es la mística; (...) mística es, en suma, la negación de mi aislamiento, de mi egoísmo, mi exclusión y mi ruptura con respecto a todo ser que es¹⁴³.

En las diferentes incursiones de los místicos con lo *absoluto*, paraje que colinda con el soporte de lo visible, pero que no se muestra, dada la imposibilidad de acotar un instrumento que discerna *apuradamente* la longitud mística, empero, las únicas escalas que nos aproximan a semejante acontecimiento son sus *remanentes* fenoménicos, que esos sí aparecen al campo de la percepción. Atendiendo a esto, se pueden mencionar al menos cuatro maneras de registrar lo completamente *Otro*. Participaciones que remiten al campo de la percepción, y que son: visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales.¹⁴⁴ Pero

¹⁴⁰ Cfr. Maldonado Rebeca, *Op. cit.*, p. 82

¹⁴¹ Palacios Juan Isidro, *Op. cit.*, p. 49

¹⁴² *Ibid.*, 65

¹⁴³ *Ibid.*, p. 51

¹⁴⁴ Cfr. Mancho María Jesús, “El léxico de los místicos: del tecnicismo al símbolo” en *La experiencia mística* (...), p. 226

quizá la mejor clasificación y criterios que permiten trazar la ruta de manifestación del fenómeno nos lo brinda W. James en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*:

1) Inefabilidad, es decir, la dificultad de expresar con palabras lo que el sujeto experimenta; 2) noético, revela algo nuevo, diferente, nunca experimentado antes. Se obtiene una experiencia más profunda que la puramente sensorial; 3) transitorio ya que este fenómeno sólo puede durar segundos o minutos y muy raramente más de una hora 4) estado pasivo es un estado que le viene impuesto al sujeto desde dentro, es espontáneo; el fenómeno místico además remite a una fuerza que parece sobrehumana, profunda, que se acompaña de 5) arrobamiento y felicidad, y junto a ello 6) un sentimiento de universalidad y unión con todas las cosas y seres vivos sin barreras ni límites, es decir, conlleva la pérdida de esa noción tan clara que es el espacio (la diferencia entre mi cuerpo y las demás cosas y seres) y el tiempo (sucesión objetiva de acontecimientos fuera de mí mismo, de mi propio tiempo subjetivo).¹⁴⁵

Esa búsqueda de encuentro, de relación entre lo finito y lo infinito, es la que todos los místicos y místicas de todas las épocas y diametrales geografías han hecho “objeto” de sus reflexiones; equivale a la búsqueda por experimentar la *inefabilidad* del misterio, meditaciones cercanas a las del maestro “Eckhart y san Juan de la cruz en el horizonte cristiano, Nâgârjuna en el espacio del Lejano Oriente, los budistas zen y los Vedas (...)”¹⁴⁶. Búsqueda inasible por la trascendencia, que coincide con el deseo de lo absoluto, y se revelará, como sostiene Alois Haas, en “el sentido último de todos los afanes en torno en la religión”.¹⁴⁷ Luego, la experiencia íntima del misterio es la que posibilita la génesis de la religión. Entonces, la auténtica religiosidad equivale a la captación de lo impenetrable, es develar las manifestaciones de la razón más oculta y de la belleza más exultante, asequibles a nuestro intelecto mediante su *ausencia* anunciadora, gracias a un desocultamiento de lo *Otro*, que patentiza su acceso al Ser mediante una explosión de finitud (*transitoriedad*), que aparece como un presupuesto para ir al encuentro de una plenitud, de un movimiento hacia la totalidad, apertura a lo universal. La apuesta de los místicos, cualquiera que sea su credo, es la de emparentarse con el Absoluto, con lo que subyace (*universalidad*). Por consiguiente, las experiencias místicas, no sólo remiten al *privilegio de algunos bienaventurados*, al contrario, aluden a una dimensión de la existencia humana de la que todos –potencialmente– pueden participar, al descender a un nivel más profundo de sí mismos (*pasividad*). Dicha característica sirve de criterio diferenciador para desmarcar la mística de la magia, debido a

¹⁴⁵ William James. Cfr. por Mora Teruel Francisco, *Op. cit.*, p. 170-171

¹⁴⁶ Haas Alois, *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Siruela, 2009, p. 39

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 21

que la intención de la magia es dominar a lo *Otro*, manipular el Misterio. Mientras que por el contrario, el místico se deja invadir *pasivamente* por él. No obstante, esta *pasividad* del místico no implica parsimonia o inercia, más bien involucra una apertura, umbral, gracias a “otro-poder” que proviene de una alteridad plural e invasora. De modo que el sujeto deviene en algo enteramente diferente. Una fuerza foránea que trastoca la existencia del místico y que lo convierte en el “más pasivo y activo de los hombres a un mismo tiempo: es la actividad inagotable del místico que tiene su origen en ese pasivo manantial interior que jamás cesa de fluir¹⁴⁸”. De ello se puede desprender que el agente que padece esta *potencia plural y foránea* acrecienta la disposición de su subjetividad, ésta se enriquece (*noesis*) desdoblándose como si pudiera mirar dentro de su interior una comarca extranjera. Posición que se colige cercana a la definición de mística de san Agustín, que equivale al “punto en que la mente llega al relámpago de una trepidante visión”.¹⁴⁹ Esta perspectiva es cercana a las conclusiones a las que arribó Jung en su análisis de la psicología de la conciencia mística, señalando que la persona que alcanza la madurez psicológica superior, indefectiblemente, se trata de un místico¹⁵⁰. Pues se trata de una persona totalmente armonizada por dentro (*arrobamiento y felicidad*),¹⁵¹ captando la *otra* cara de las cosas y sensibilizándose ante el llamado del *otro*, en un trasfondo de acuerdo con la totalidad. Experiencia que muestra su aquiescencia en un sentido cercano al que lo anunciaba Einstein: “lo más bello que podemos experimentar es la *misteriosa* cara de la vida”¹⁵². Por consiguiente, se trata de una propiedad integral de las tendencias más ocultas del sujeto, o podríamos decir que constituye la culminación última de sus facultades. Ateniéndose a estos postulados, no hay religión alguna o creencia que pueda

¹⁴⁸ Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 74

¹⁴⁹ “Para Agustín (la mística es) el don concedido por Dios sólo a algunos santos, don por el que no solamente creen, sino también por el que conocen las cosas divinas, aunque en el ser del hombre esta estructura trascendental más que como status, dato adquirido, se precisa como tensión, recorrido de un proceso, en términos cristianos como escatología. Es una tarea que debe realizar un proyecto, más que un patrimonio conferido *in solidum*, por un saber acreditado”, Bartolomei Romagnoli Alexandra, “La cuestión del cuerpo en la mística medieval”, en *El dulce canto del corazón (...)*, p. 44

¹⁵⁰ Jung describe el proceso de individuación como un fenómeno madurativo de integración que pasaría por la puesta en contacto y relación profunda con el arquetipo nuclear de la personalidad, el *Selbst*. La experiencia mística, en este sentido, podría constituir una excelente manifestación de esa integración personal en la que se accede al centro mismo de la personalidad, más allá de los estrechos límites del yo consciente. De este modo podríamos llegar a comprender las experiencias unitivas que se transmiten en tradiciones como las del “tao”, el budismo u otras culturas orientales, así como en la tradición mística cristiana. Cfr. Domínguez Morano Carlos, “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría”, en *La Experiencia mística (...)*, p.197

¹⁵¹ Cfr. Frei Betto, “Los desafíos de la oración”, en *Mística y espiritualidad*, p.115

¹⁵² Einstein cit. por Muñoz Rendón Josep, *El espíritu del éxtasis*, Paidós Contextos, Barcelona, 2001, p. 85

reclamar exclusividad sobre la experiencia mística, ya que; “El Amor es universal, y el misticismo es una cuestión de Amor, sólo que en grado absoluto¹⁵³, consecuentemente, “Todos somos místicos hasta cierto nivel”¹⁵⁴. Conclusión en vecindad con la opinión de William James que sostiene en *Las variedades de la experiencia religiosa*, la universalidad del fenómeno místico. James defiende la concepción de la mística como una tendencia natural, una potencialidad (*dynamis*) –inscrita en el espíritu humano- que una vez actualizada se manifiesta en misticismo, acontecimiento que simultáneamente propicia la génesis del aparato religioso. Posición muy cercana a la que defenderá Bergson, puesto que para ambos la experiencia mística equivale al fundamento que luego propiciará el nacimiento de la religión¹⁵⁵. Se trata -atendiendo a esto- de una vivencia vibrante que tiene su cariz anclada en el ser humano. Experiencia que se ubica más allá de religiosidad o credo alguno, y que ha aparecido en las más heterogéneas temporalidades y culturas; con rasgos cercanos que apuntan a un amor Universal y armonizante con todo lo *Otro*. Ello significará, por antonomasia, la prenda de la auténtica experiencia, y que constituye, siguiendo a López-Baralt, un criterio -quizá el más acabado- para distinguir al “auténtico místico” del paciente psiquiátrico que experimenta estados alterados de la conciencia, ya que las reacciones del primero en estado extático pueden ser cercanas a las de un enfermo psiquiátrico en fases psíquicas patológicas¹⁵⁶. O igualmente semejantes a las de alguien que ha ingerido estupefacientes¹⁵⁷ para alterar la conciencia. Debido a que la influencia del alcohol sobre la

¹⁵³ López-Baralt Luce, “La experiencia mística: Tradición y actualidad”, en *El sol a media noche (...)*, p. 22

¹⁵⁴ Boff Leonardo, “Mística y misterio”, en *Op. cit.*, p. 16. Dicha opinión contraviene a la idea de que ser “contemplativo” se convierte en un lujo reservado a aquellos que tienen una vocación especial, y por consiguiente habitan en lugares predestinados para ello, como los monasterios. Cfr. Betto Frei, “La crisis de la racionalidad y la emergencia de lo espiritual”, en *Ibid.*, p. 27

¹⁵⁵ Cfr. Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 68

¹⁵⁶ A este respecto, no deja de resultar altamente significativo el trabajo de la filósofa francesa Catherine Clément y del psicoanalista indio Sudhir Kakar titulado *La folie et le saint*. En él ambos autores analizan conjuntamente el caso de un gran místico indio, Ramakrishna, nacido en Bengala el siglo XIX, y el de una psicótica de la misma época hospitalizada en el Salpêtrière de París. Si esta última hubiera vivido en la India, concluyen los autores, habría sido venerada como santa en vez de encerrada como una loca. Tan grades eran las similitudes y tan pequeñas las diferencias entre ambos personajes. La mística, sin duda, forma parte de este tipo de experiencias que nos remiten a la deseada y al mismo tiempo temida ruptura de los límites conscientes de nuestro yo. Cfr. Domínguez Morano Carlos, *Op. cit.*, págs., 184-185.

¹⁵⁷ De ahí cabría destacar la concepción de William James a propósito de la influencia del alcohol sobre la humanidad se debe, sin duda, a su poder de estimular las facultades místicas de la naturaleza humana. Conciencia la cual normalmente se encuentra “aplastada por los fríos hechos y la crítica seca de las horas sobrias. La sobriedad disminuye, discrimina y dice no; la embriaguez expansiona, integra y dice sí. Es de hecho la gran estimuladora de la función del Sí en el hombre”, James William, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Península, Barcelona, 1994, p. 183. Una concepción cercana a la de James del influjo del alcohol sobre la ruptura de la conciencia temporal podríamos encontrarla en los versos

humanidad -sostiene James- asoma, aunque prosaicamente, parte de la tendencia mística de la naturaleza humana, ya que: “La conciencia embriagada es un trozo de la conciencia mística¹⁵⁸”. En consecuencia, no todas las experiencias subjetivas profundas que se desenvuelven en los límites de la conciencia podrían caracterizarse de mística. En torno a esto, existe un grueso de pensadores críticos¹⁵⁹ que denuncian que la experiencia se trata, más bien, de una serie de síntomas que indican lo contrario, no una superación, actualización y madurez de la conciencia, sino su aspecto desordenado, patológico y regresivo¹⁶⁰.

2.2 La objeción freudiana: psicoanálisis y experiencia mística

En plena crisis de angustia, de opresión, de atontamiento, le parecía que de repente le ardía el cerebro y que todas las fuerzas vitales de su ser adquirirían un ímpetu prodigioso. En aquellos momentos, fugacísimos, el sentido, la conciencia de la vida se multiplican en él. El corazón y el espíritu se le iluminan con una claridad cegadora. Toda su agitación, sus dudas, sus angustias, culminaban en una gran serenidad hecha de alegría, de armonía, de esperanza que le llevaba al total conocimiento, a la comprensión de la causa final, al minuto sublime. Pero aquellos momentos radiantes, aquellos relámpagos de intuición, presagiaban el instante decisivo que precedía al ataque.
F. Dostoievski¹⁶¹

de Baudelaire del poema “Envrez-vous”: “Il faut être toujours ivre, tout est là; c’est l’unique question. Pour ne pas sentir l’horrible fardeau du temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve. Mais de quoi? De vin, de poésie, ou de vertu à votre guise, mais envrez-vous!” Influencia del alcohol que enfrenta al sujeto contra la dictadura de la conciencia temporal, lo que de suyo abre un escorzo de la conciencia extática. Así, continua James sobre el éxtasis: “Lleva al creyente desde la periferia fría de las cosas hasta su corazón radiante. Lo convierte por un momento en uno con la verdad. Los hombres no la persiguen por mera perversidad; para los pobres e incultos ocupa el lugar de la música y de la literatura, y es parte del misterio profundo y de la tragedia de la vida”, *Ibid.*, p. 183

¹⁵⁸ *Loc. Cit.*

¹⁵⁹ Que no vamos a mencionar aquí dado la imposibilidad omni-abarcante de dicha empresa y además de lanzarnos lejos de nuestro cometido primero. No obstante, mencionaremos al menos algunas objeciones en torno a la experiencia mística por parte del psicoanálisis (en la siguiente sección) eminentemente de corte freudiano. Y en la penúltima sección (2.10) mencionaremos algunas consideraciones de orden psiquiátrico en torno a la melancolía mística.

¹⁶⁰ Igualmente, existen una serie de emociones y sentimientos cercanos a la mística experimentados por sujetos que padecen un tipo de epilepsia llamada síndrome de Gastaut-Geschwind, cuyos pacientes tienen demasiadas dificultades para narrar los sentimientos y emociones que les sobrevienen, debido a que estos se resisten a ser descritos en completud, puesto que no aciertan a hallar las palabras para contarlos. También se conoce a este tipo de epilepsia como de “Dostoyevski” por ser este novelista quien también tuvo crisis extáticas. Precisamente, Dostoievski en una de sus novelas, *El idiota*, a través de uno de sus personajes, el príncipe Mishkin, epiléptico, describe: “Aquellos instantes, para definirlos brevemente, se caracterizaban por un fulgurar de la conciencia y una suprema exaltación de la emotividad subjetiva. Por este instante puede darse toda una vida. Ese minuto da tiempo suficiente para reconocer que esa inmensa felicidad que proporcionaba bien vale una vida”. Características que hacen pensar que existe una conexión profunda entre el cerebro y la experiencia mística. Mora Teruel Francisco, *Op. cit.*, p.177

¹⁶¹ Dostoeievski Fiedor, “El Idiota” en *Obras completas*, trad. Introd. y notas R. Cansino Sáenz, Madrid, Aguilar, 1946, p. 1928

A diferencia de Jung quien señalaba en sus análisis sobre la conciencia mística, que el místico puede caracterizarse por alcanzar la lucidez psicológica, para Freud la experiencia mística es concebida bajo la noción de regresión psíquica al periodo más temprano del desarrollo, cuando: “el lactante no separa todavía su yo de un mundo exterior como fuente de las sensaciones que le afluyen”,¹⁶² cualidad que Freud nombra con el rótulo de “experiencia oceánica”. Por ende, las experiencias místicas unitivas con el ser divino, con el *Todo*, significan vivencias regresivas relacionadas con el comienzo de la vida psíquica¹⁶³. Los analistas de la tradición freudiana sostienen que el místico se engaña a sí mismo porque su inmersión y búsqueda no pueden ofrecerle nada más que los remanentes de sus propias condiciones psicológicas. Por consiguiente, Freud hubiera sostenido que los místicos, además de padecer un infantilismo psíquico que envuelve su convicción religiosa, sufrían una neurosis individual, en más de uno, en un evidente tono erótico. El psicoanalista vienés sugiere que si se explorara la vida de la gente profundamente religiosa, seguramente nos topáramos con las siguientes características: 1) Una devaluación ontológica de la vida real. 2) Percepción delirante del mundo concreto. 3) Amedrentamiento de la inteligencia. 4) Infantilismo psíquico. 5) Sumisión incondicional como efecto del desconsuelo en el objeto de proyección amorosa.¹⁶⁴ Sin embargo, para el psicoanálisis de corte freudiano y su método “científico”, el cual fundaba el despliegue de su análisis en relaciones eminentemente causales (así como toda la incipiente ciencia del XIX), al afrontar este recurso, -el criterio de causalidad- éste respondía como condición necesaria para dotar a sus investigaciones del carácter de ciencia. No obstante, el psicoanálisis freudiano al asumir la exigencia de que su campo de examen ostente la propiedad causal, da un salto más allá del ámbito de su propio análisis. Debido a que el método que emplea postula qué entidades ontológicas son susceptibles de existir y cuáles no. Dicho de otro modo, el psicoanálisis rebasa el perímetro trazado por la causalidad científica -propiedad que por antonomasia confería el estatuto de ciencia a la exploración- la cual únicamente debe de circunscribirse a relaciones establecidas bajo el auspicio del espacio-tiempo, es decir determinadas al ámbito fenoménico:

¹⁶² Freud Sigmund, “El malestar en la cultura”, en *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Volumen a cargo de Néstor A. Braunstein, Siglo XXI Editores, Argentina, 2001, p. 25

¹⁶³ Cfr. Rizzuto Ana María, “Reflexiones psicoanalíticas acerca de la experiencia mística”, en *El sol a media noche*, p. 63

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, págs., 65-68

(...), el psicoanálisis, ciencia teórica que favorece la causa y el efecto visibles, ha dado un salto filosófico desde su campo empírico específico hacia el campo de la ontología, declarando qué seres pueden existir y cuáles no. Como disciplina empírica la teoría psicoanalítica no está capacitada para afirmar o negar nada en el orden del ser. No puede ni afirmar ni negar que Dios u otras realidades trascendentes existan o dejan de existir.¹⁶⁵

El análisis psicoanalítico -al menos el freudiano- falla al plantear su forma de abordar la experiencia mística, ya que ésta no se refiere sólo a una realidad que se limite y circunde exclusivamente al hecho psicológico, es decir, -en el mejor de los casos, a relaciones causales que acaecen en el plano de la psique- sino que remite, además, a una experiencia en el orden del Ser; alusivo al fundamento, a lo que trasciende los cercos que blindan la conciencia. Aunque también el místico contemple el hecho psicológico en la travesía que recorre hacia la realidad última, su experiencia apunta a un acontecimiento que atisba la totalidad, que presiente *lo Otro*, que de suyo no es accesible apuradamente vía fenoménica. Su vivencia contempla a las realidades psicológicas, pero no se agota de suyo en éstas.

¹⁶⁵ *Loc. Cit.* En torno a esto podríamos igualmente señalar las objeciones que plantea el filósofo británico Karl Popper, ya que muchos de sus trabajos enuncian la problemática de cómo establecer un criterio diferenciador entre una ciencia real y una “pseudociencia”, bajo ciertos juicios demarcativos. Así Popper nos señala sin reparo que la escuela freudiana se trata de una disciplina interesante, pero no de ciencia. Puesto que una auténtica ciencia está sujeta al juicio de falsación de sus predicados por medio de un experimento decisivo. Sin embargo, en ninguna parte de las consideraciones freudianas en cuanto a la estructura de la conciencia humana y los efectos de esta estructura sobre la conducta, nos permiten plantear un tipo de contra prueba experimental de sus postulados, los cuales permitan demostrar su falsedad. Así: “En la perspectiva popperiana, la ausencia de ese mecanismo de descalificación implica que la psicología freudiana no tiene lugar entre los modelos científicos propiamente dichos”. Popper Karl Cfr. por Steiner George, *Op. cit.*, p. 37

Análogo al planteamiento de Popper encontramos la opinión de George Steiner cuando señala que la “tragedia esencial de la empresa freudiana” estriba en que nunca tuvo una conformación “clínica o experimental” de sus teorías. Así que conceptos clave de la teoría de Freud como la libido, el complejo de castración, el ello, siguen sin tener un soporte “biológico” o una estructura correspondiente de verificación. Sin embargo, Steiner no pone en duda la fuerza de análisis de las categorías y clasificaciones freudianas, su sutileza e inteligencia, por consiguiente, sostiene que el psicoanálisis freudiano se trata más bien de un método de lectura, de “literatura”, que de una ciencia: “Progresivamente, hemos llegado a comprender que los modelos y conceptos freudianos son imágenes, escenas metáforas cautivadoras; que están anclados no en el cuerpo de hechos externos científicamente demostrables, sino en el genio individual de su fundador y en circunstancias locales”. Por consiguiente el cuerpo probatorio del psicoanálisis no responde a una comarca de fenómenos orgánicos o materiales en el sentido habitual del término, por ejemplo los neuroquímicos, sino que las verdades freudianas son del orden estético, intuitivo, colindantes con la filosofía y el arte; y así, continúa Steiner: “Propongo con vacilación, pero con cierta seriedad, la sugerencia de que la famosa división de la conciencia humana –el ello, el yo, el superyó- es en sí misma algo más que el reflejo anatómico del sótano, la vivienda y la buhardilla de un hogar de la clase media de la Viena del cambio de siglo. Las teorías de Freud no son científicas en el sentido de ser universales, de ser independientes de su medio étnico-social, como lo son las teorías de la física o la biología molecular”. *Loc. Cit.*

Por otro lado, y atendiendo el punto 1 de la objeción freudiana se puede mencionar que el místico no devalúa ontológicamente la realidad física, por el contrario, la supedita al servicio de una experiencia que posibilita la inmersión ulterior, como si el mundo fáctico correspondiera a una escalera *-médiu-* punto de quiebre y contacto hacia lo *Otro*, condición *sine qua non* de la alteridad; vislumbre y fractura de la *otredad*. De modo que el mundo ordinario tiene una consistencia ontológica suma, vitalicia, ya que significa una de las partes de la ecuación que posibilita el acontecimiento de la “realidad última”, debido a que sin ella no es posible la concurrencia de la alteridad, así:

Cuando se da cuenta, el místico, de que la realidad cotidiana es la obra del que busca, puede encontrar en ella una gran alegría, como san Francisco la encontró con sus hermanas, las criaturas. Cuando la realidad cotidiana interfiere con su búsqueda, el místico hace todo lo que puede para removerla como obstáculo. En ambos casos, la realidad cotidiana cuenta con toda la valoración que su existencia misma requiere¹⁶⁶.

Por otro lado, considerando el punto 2 de la objeción freudiana *-percepción delirante del mundo concreto-* el psicoanalista, en este contexto, se situaría a manera de “celador” -guarda ontológico- de la correcta y válida interpretación de la experiencia fáctica de la vida. El personaje que establece las “reglas del juego” que todo bien pensante debe ostentar para poseer una visión adecuada- “sana” del mundo concreto. Emula a un árbitro que indica lo verdadero y lo falso, lo correcto o lo incorrecto, lo válido o inválido. Posición privilegiada que le dotaban -al psicoanalista freudiano- los avances científicos que se experimentaron durante los siglos XIX y XX, auspiciados a través de una relación específicamente *causal*; criterio último que constituía la demarcación de la verdad incontrovertible. Pues el científico -ateniéndose a esta propiedad- tenía la certeza de que las conclusiones de sus experimentos demostraban las realidades del mundo. Consecuentemente la ciencia se va convirtiendo de esa forma en la *única* vía -privilegiada e incuestionable- de asir lo existente, y, en este tono concluye Freud su texto: *El porvenir de una ilusión*:

(...) la ciencia, por medio de sus éxitos numerosos sustantivos, nos ha probado que no es una ilusión. Ella tiene muchos enemigos francos, y en mayor número todavía solapados, entre quienes no le puede perdonar que despotenciara a la fe religiosa y amenazara derrocarla (...) No; nuestra ciencia no es una ilusión. Sí lo sería creer que podríamos obtener de otra parte lo que ella no puede darnos¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Rizzuto Ana María, *Op. cit.*, p.68

¹⁶⁷ Freud Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, en Obras completas, Amorrortu, Buenos Aires, 1927, págs., 54-55

Nadie discute a Freud las bondades, magnificencia y asombros de los avances del conocimiento, la educación, carácter imprescindible y las diversas maneras en que el saber científico ha aliviado el dolor y suministrado a la existencia humana de dignidad y progreso. Cuántas realidades insospechadas no hubiéramos jamás conocido sin los instrumentos científicos como el microscopio, los progresos de la química, física teórica, etc.¹⁶⁸ No obstante, también sostenemos que sería igualmente ilusorio creer que sólo mediante la intervención de la ciencia se puede agotar el infinito espectro que implica lo real, y sobre todo de la realidad humana. Ya que ésta -la ciencia- del mismo modo que la Ilustración, no ha podido llevar a cabal cumplimiento sus promesas. Ya en el sentido que lo apunta Wittgenstein: “Sentimos incluso cuando quedan respondidas todas las cuestiones científicas posibles, nuestro problema sigue sin haber sido tocado en absoluto.”¹⁶⁹ Por tanto, la clave que nos impele a inspeccionar hacia lo inefable de nuestro destino -más allá de lo que aparece en la realidad fáctica- es como lo denominó Cioran, “la sed de infelicidad, profunda y misteriosa.”¹⁷⁰ Y en correspondencia con esto versaría la pregunta de los místicos al científicismo actual: “¿agota el conocimiento científico lo que es posible conocer acerca de la realidad?”¹⁷¹ Quizá muchos científicos digan expresamente que no, ya que atendiendo a los avances que introduce la teoría de la relatividad en el propio *corpus* científico, denuncia que éste tipo de saberes son provisionales y continúan elaborándose a sí mismos. De ahí que el propio desarrollo del conocimiento científico esté empujando inintencionadamente al pensamiento a espacios idealistas, que son terreno fértil para el misticismo. Siempre sugiriendo que nuestras representaciones no se agotan en lo representado, sino que aluden a un fondo ineludible.

Los físicos han llegado al fondo de la materia y han observado que ésta se deshace en campos magnéticos, fluctuaciones y ondas (...), algo que se parece peligrosamente al *sunyata* budista, que no es otra cosa que el *Brahman* vedántico, y que se describen con su propia simbología matemática y en las que el observador juega un papel resolutivo¹⁷².

¹⁶⁸ Rizzuto Ana María, *Op. cit.*, p. 68

¹⁶⁹ Wittgenstein Ludwig, cit. por: Haas Alois, *Viento de lo absoluto (...)*, p. 29.

¹⁷⁰ Cioran E.M., *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2006, págs., 92-93.

¹⁷¹ Ana María Rizzuto, *Op. cit.*, p. 69

¹⁷² Díez Fernando, “Una experiencia personal comparada”, en *La mística del siglo XXI*, p. 79 En un tono cercano escribe Frei Betto: “En el nivel más ínfimo, la materia es, al mismo tiempo, onda o energía y, a la vez, partícula, materia. En otras palabras, toda la materia existente en el universo, esta silla en la que estamos sentados, la ropa que vestimos, es pura energía condensada. Así como el hielo es agua condensada, la materia

La teoría de la relatividad plantea en el propio campo científico la pregunta acerca de los diversos modos del conocer. Irrumpe, la cuestión dentro del propio conocimiento científico acerca de la precisión absoluta en cuanto a aprehender la realidad. Pues, desde el horizonte de las teorías de la física cuántica puede considerarse anticuada la idea *realista* de un universo fuera de nosotros que obedece a leyes mecánicas – método de conocer la realidad mediante la causalidad instalada en el mundo fáctico- y que se desenvuelve en el espacio y tiempo absolutos. Además que dicha realidad puede ser observada y conocida íntimamente por el sujeto como un hecho ajeno e independiente de él. Así que la imagen clásica del mundo en términos de sustancia sólida, “anquilosada”, que está “ahí” para ser descubierta y aprehendida, se colapsa. No se trata de una realidad distinta y separada conocible únicamente mediante el método analítico de corte eminentemente empírico¹⁷³. Al contrario, más bien apela a un modelo en el que intervenga de manera decisiva el agente partícipe del conocimiento del mundo.

Sin embargo, fiel a los desarrollos científicos de su época, Freud considera que la ciencia es el método eminente y exclusivamente válido para agotar lo real, o el que erige las condiciones de posibilidad del auténtico saber. Aunque, paradójicamente, por los análisis posteriores del primer Wittgenstein que remiten a la propia estructura en el que el método de la psicología freudiana se despliega, éste concluye que el psicoanálisis no equivaldría a una estructura teórica diametralmente distinta a la del entramado de la creencia religiosa, porque éste -el método psicoanalítico- excede los límites de lo *decible* del mundo, ya que apela para su explicación y examen a una especie de ontología mecánica del alma. Es decir, rebasa las fronteras de lo predicable materialmente, del hecho empírico, al postular una entidad ontológica denominada “inconsciente”, paraje que escapa del ámbito fáctico de la corroboración científica.¹⁷⁴ Entonces, a pesar de que el psicoanálisis sea enteramente ateo, mantiene, empero, una estructura similar a la del conocimiento religioso, ya que apela a un

es energía condensada”. Betto Frei, “La unidad cuerpo-espíritu y la física cuántica”, en *Mística y espiritualidad*, p.88

¹⁷³ Cfr. Días de Mera Agustín, “Palabras de saludo y bienvenida”, en *La mística del siglo XXI*, p.13

¹⁷⁴ “La psicología pretende constituirse entonces en una mecánica del alma, decimos, de acuerdo con el ideal científico de Newton para la naturaleza, que ya sus contemporáneos trasladaron al interior del hombre en una especie de geografía mental o anatomía del espíritu, pero sin los lastres metafísicos que arrastra cierta psicología crédula, sobre todo en el tiempo de Wittgenstein”. Reguera Isidoro, en Wittgenstein Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992, p.14

sistema de creencias y razonamientos que pueden ser ferozmente antirreligiosos, pero su andamiaje, aspiraciones y pretensiones son “profundamente religiosas¹⁷⁵”, ya sea en su estrategia como en sus efectos. Se resuelve en términos de construcción alegórica, que deriva directamente de la imagen religiosa del mundo a la que se ha tratado de reemplazar¹⁷⁶, apela a una serie de postulados que exige del “creyente” una fe cuasi ciega. En consecuencia, el psicoanálisis se precipita -a su vez- a aquello que trataba de dismantelar, equivale a una estructura mitológica;¹⁷⁷ una post-teología, “sustituta o vicaria”.¹⁷⁸

Por otro lado, la respuesta de la mística ante la citada interrogación -sobre si el cientificismo actual agota las posibilidades del conocer- sería que la ciencia brinda un medio para aprehender la realidad de una manera concreta y eficiente, pero, también señalaría que la realidad no se apura, de suyo, en las unidades cuantificables que se predicen del mundo físico a manera de proposiciones. Ya que la realidad, para el místico, obedece a una dimensión más plena, rica, bella, con misterios más álgidos que aquellos que “el método científico ha ido revelando con ingeniosas técnicas y admirable dedicación”.¹⁷⁹ La experiencia del místico conduce a un tipo de *saberes* muy diferentes a los que elabora el científico, ya que éstos se extienden *más allá* de los límites de lo decible del mundo, en resonancia con el planteamiento de Wittgenstein. Más bien, su modo de aprensión es similar a la del conocimiento del artista. Como el de éste, es una comprensión de su experiencia que rebasa las fronteras del lenguaje, de ahí la dificultad de emplear el vehículo de las palabras a carta cabal, pero que es capaz “de abrirnos las avenidas del ser de la realidad, tal como lo hacen la música, la pintura, el sabor y el color de las cosas”¹⁸⁰. Y en un tono semejante, la respuesta que brinda el poeta místico nicaragüense Ernesto Cardenal quien describió, no sin un dejo de melancolía, sobre el anuncio de su experiencia de lo *Otro*: “¿cómo se le podría explicar a un ciego el color azul?”¹⁸¹ Condición que nos indica que la “realidad última” de la experiencia humana se resiste a ser agotada tal y como se predica del mundo fáctico. Por

¹⁷⁵ Steiner George, *Op. cit.*, p. 21

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 22

¹⁷⁷ No ahondaremos más en este análisis, puesto que ello nos arrojaría a otra serie de planteamientos que nos alejarían de nuestro cometido primero. Sin embargo, si el lector desea profundizar más en esta argumentación sugerimos la lectura del capítulo: “Viajes al interior”, de Steiner George, *Nostalgia de lo absoluto*, págs., 36-65

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 43,

¹⁷⁹ Ana María Rizzuto, *Op. cit.*, 69

¹⁸⁰ *Loc. Cit.*

¹⁸¹ López -Baralt Luce, “La experiencia mística: Tradición y actualidad”, en *El sol a media noche (...)*, p.13

consiguiente, se encuentra allende de la etiqueta de las palabras que refieren al “mundo ordinario”, existencia postrera que “huye” dada su inmediatez y distancia. Así, “(...) hay algo aún en las experiencias mundanas que escapa al lenguaje: nuestras vidas están llenas de cualidades que escapan al alcance denotativo de las palabras (...) No se justifica asumir que la experiencia no es en sí misma instructiva”¹⁸².

El saber místico tiene *otro modo* de aprehensión de la realidad y un deseo ulterior a la simple manipulación eficiente del mundo. El místico “hurga”, insiste, reclama a lo que subyace a la propia configuración de lo real. No de lo que aparece, sino de aquello que no aparece, pero es fundamento de aquél. Luego la experiencia del místico conduce a forjar un conocimiento plenamente distinto al de tipo científico. Ello puede advertirse en el uso del lenguaje en sus diferentes modalidades, puesto que el saber científico denota realidades concretas, o al menos eso es lo que pretende, mientras que de lado místico cada palabra connota una realidad que trasciende el lenguaje mismo que la describe¹⁸³. Por consiguiente, su lenguaje indica lo no patente pero que se anuncia de maneras diversas, así lo señala D.Z Phillips:

Lo que nos es dado en las cosas cotidianas es para el creyente algo que sobrepasa todo el entendimiento (...), es una reacción la que sobre todo se despliega en el misticismo. Esto se pierde completamente si se considera a la religión como un descontento con las cosas de todos los días; ese descontento va a la búsqueda de lo extraordinario, aquello que está más allá, que sobrepasa toda comprensión. Esta indulgencia ignora el misterio de las cosas ordinarias tan desarrollado y extendido en el misticismo¹⁸⁴.

La paradoja estriba en que aquello en que el contemplativo ha percibido con su delicado sentido, *-esprit de finesse-* misterioso encuentro con la realidad, no puede ser en último término reducido al lenguaje, ni a imagen certera. De ahí, la exigencia de una creatividad profunda, la apuesta de una originalidad *metafórica* y *simbólica* audaz para transmitir lo *apofático* de su experiencia. El místico tiene que recurrir para narrar lo inefable de una inaudita inteligencia, al más grande ingenio y a un supremo esfuerzo. Apelando a una capacidad de gozo, a su «exultante experiencia del Reino de la Realidad que no está “aquí ni

¹⁸² King, S. B., “Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism”: *Journal of the American Academy of Religions*, 56/2, 1998, págs., 266-267

¹⁸³ Cfr. Ana María Rizzuto, *Op. cit.*, p. 69

¹⁸⁴ Phillips, D.Z., [en línea] “From Coffe to Carmelites”: *Philosophy* 65, 19-3, 1990.
<<http://dx.doi.org/10.1017/S0031819100064226>> (Acceso: 25 Oct.2013)

“allá” sino “en todas partes”»¹⁸⁵. Todo lo cual invalida el punto 3 de la objeción freudiana, que acusa *amedrantamiento de la inteligencia*. Por tanto, contrariamente a lo que sostiene Freud, el místico puede aceptar sin ambages la verdad científica, pero se rehúsa a que la Realidad se limite a tan “estrechas riveras”, de las proposiciones formuladas desde el ámbito empírico. Mientras que padece su experiencia con pasión, alegría, piedad y con la urgente creatividad del artista, como lo notifican numerosos místicos de la tradición con sus innumerables obras. Y en este sentido muchas culturas deben sus símbolos, imágenes y mitos más arraigados, insondables y hondos al concurso e injerencia de la mística. Creaciones que revelan la ingente capacidad mito-poética del *misterio*, producto de una vida esforzada, valiente, activa, que se congrega en las experiencias límite de la existencia. Ya que sus vidas personales -piénsese en algunos místicos, como Teresa de Ávila, Santa Catalina, San Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola, Silesius, Eckhart, Weil, etc; se caracterizan por una disciplina ascética, perseverancia, una inmensa creatividad artística y resistencia ante la adversidad. Cualidades que si las meditamos desprejuiciadamente indican todo lo contrario a un infantilismo psíquico de la objeción 4. Por otro lado, la impugnación 5) *sumisión incondicional como efecto del desconsuelo en el objeto de proyección amorosa*, la *locución* mística se despliega en una *oratio* que patentiza su gran alegría, al contacto con el misterio que lo anula, simplifica y absorbe, fenómenos que el contemplativo hace patentes con su entusiasmo (*fuera de sí*). Pero que también lo arroja a un proceso -itinerario- en el que tiene que alcanzar la libertad, e igualmente la autonomía plena y “absoluta”; *desprendiéndose* de toda mediación de dependencia. De modo que toda forma de contacto con lo *Otro*, entendida en términos de codependencia, se anuncia desde su *ausencia* henchida y cabal, desde su vaciamiento, es decir se proyecta desde la independencia plena. Por consiguiente, la objeción número 5 del planteamiento freudiano, no es enteramente correcta, porque al final del itinerario el místico *renuncia* al objeto de proyección amorosa –Dios- que, paradójicamente, era el motivo del primer desplazamiento, accediendo a un grado ontológico superior. Formulación que podemos advertir en innumerables místicos de la tradición, aunque baste mencionar a Ángel Silesio, quien sostiene: “Yo soy Dios”, fórmula que secunda la mística franciscana del siglo XIII, Angela de Foligno, que se atreve a decir: “El verbo se ha hecho

¹⁸⁵ Rizzuto Ana María, *Op. cit.*, p. 70

carne para hacerme Dios”¹⁸⁶. Gozo superabundante de la certeza de poseer un tesoro oculto y maravilloso en lo más *hondo de sí*, que colinda con la oquedad más silenciosa del Ser, como describía la experiencia mística Simone Weil, y que para notificarlo se implementan trémulamente diferentes modos de enunciación para transmitir el *más* mediante el *menos*. Diligencia que nos recuerda al cronista del epílogo de *El Hacedor* de Borges que describe a un hombre que se propone a cartografiar el mundo y que al final de su esmero no encuentra otra cosa más que a *sí mismo*.

Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años, puebla un espacio con imágenes de provincias y reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara.¹⁸⁷

A diferencia de Borges, quien fue un profundo conocedor de las religiones -sobre todo orientales-¹⁸⁸, la psicoanalista Ana María Rizzuto sostiene que Freud conocía poco de literatura religiosa y aún menos de la mística.¹⁸⁹ Su examen “científico” poco le sirvió a Freud para escuchar la verdadera locución y coordenadas místicas. Empero, siguiendo a Rizzuto, existe en la propia base del método freudiano una paradoja profunda, que lo aproxima peligrosamente más al método de la mística que al de la ciencia. Ya que cuando el analista escucha el tránsito de lo que atraviesa por la mente del paciente, lejos está de auscultar relaciones causales –aquello que donaba al tratamiento el carácter de ciencia- por el contrario, lo que explora, más bien, es una serie de relaciones interconectadas, circunvalaciones de experiencias afectivas significantes:

¹⁸⁶ Angela de Foligno, cit. por Fatone Vicente, *Mística y religión*, Las cuarenta y Universidad Nacional de Córdoba, 2009, Buenos Aires, p. 67

¹⁸⁷ Borges Jorge Luis, “El hacedor”, *El hacedor*, Random House Mondadori, 2012, págs., 6-9

¹⁸⁸ «Esa cara que le parece entrever en Paradiso XXXI, 108, de esta misma obra: Tal vez un rasgo de la cara crucificada acecha en cada espejo; tal vez la cara murió, se borró, para que Dios sea todos”. Borges profundo conocedor de las religiones orientales, recuerda aquí a Farid al Din Attar, persa de la secta de los sufíes, que “concibió el extraño Simurgh (Treinta pájaros)”. Lo relata Borges en el *El Simurgh y el Águila*, incluido en *Nueve ensayos dantescos*. Attar abandona su tienda y se marcha de peregrinación. Llega a la Meca atravesando lejanos lugares: cuando vuelve, se entrega a la contemplación y escribe poemas. Entre los que dejó, está el “Coloqui de los pájaros” (Mantiqua-Tayr). Hacia el fin de su larga vida, renunció también a la versificación. La fábula relata cómo el Simurgh, rey de los pájaros, deja caer una pluma en la China. Los pájaros resuelven buscarlo. Saben que el nombre de su rey quiere decir “Treinta pájaros” y saben que habita en la montaña circular que rodea la tierra. Después de atravesar mares y valles, sólo treinta llegan a la montaña y perciben que ellos son el Simurgh y que el Simurgh es cada uno de ellos y todos. El Simurgh es inextricable». Kodama de Borges María, “Jorge Luis Borges y la Experiencia mística”, en *El sol a media noche (...)*, p. 79

¹⁸⁹ Cfr. Ana María Rizzuto, *Op. cit.*, p. 70

Estas experiencias afectivas expresan el deseo del paciente en relación al analista o a figuras de su pasado. (...) Lo que es importante aquí, sin embargo, es que lo que resulta de la aplicación del método analítico son experiencias existenciales profundas y convincentes, que a duras penas pueden ponerse en palabras. La experiencia misma es inefable, como la de los místicos, y puede ser revelada al analista solamente mediante metáforas creativas, comparaciones analógicas o lenguaje descriptivo ingenioso y original. Lo que las experiencias revelan es que el lugar psíquico en donde todos vivimos nuestra vida más profunda es un lugar indescriptible de vivencia exclusivamente de personas a donde no podemos invitar a nadie¹⁹⁰.

El contenido más subterráneo de la conciencia, y aquí coincide la aplicación de método psicoanalítico con la “narración” de experiencias existenciales profundas¹⁹¹ -como sucede en el caso de la mística- es reacio a etiquetarse mediante el entramado de las palabras, en consecuencia, hay una “fuga” de la experiencia, que denuncia la imposibilidad de poder comunicar enteramente todo aquello que acaece en los abismos profundos del *yo*, en el ser más íntimo, en la *otra* cara de la dermis donde se anuncia el umbral de la “epifanía de lo real”. De aquello que la piel protege frágilmente de la fractura. Por consiguiente, el sujeto está recluido en el sí-mismo, en el andamiaje de sus representaciones que en último término no apura mediante su enunciación, porque no alcanza a atinar las palabras necesarias para designar lo ostentoso de su vivencia. El ulterior reducto de la experiencia, más bien, se resbala a lo innombrable, aquello que escapa a luz de la nominación. Pero a su vez la gramática “atisba” el umbral de los vericuetos que ascienden *más allá* del *yo*; momento de

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 71

¹⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 72 Sin embargo, la autora señala que las últimas investigaciones del psicoanálisis están apuntando cada vez más a un interés creciente por el fenómeno místico, tales como el W. Meissner, acerca de la vida de san Ignacio de Loyola. En él, el doctor Meissner estudia con gran detalle psicoanalítico la vida personal y psíquica del santo, los componentes psicológicos de sus experiencias místicas y la progresiva transformación de un hombre orgulloso y frívolo en un idealista con los pies en la tierra y el corazón y su experiencia más íntima en la presencia de Dios. Así también el trabajo del analista británico D. W. Winnicott. En su artículo “Objetos transicionales y fenómenos transicionales”-publicado en 1953- Winnicott describe cómo un fenómeno subjetivo tiene lugar en la experiencia del bebé. Su deseo del pecho materno y de la madre lo lleva a crear el pecho y la madre. En el momento mismo en que los crea, los encuentra como un pecho real y una madre de verdad. Winnicott describe este fenómeno y denomina el espacio virtual donde acontece con el nombre de “espacio transicional”. Este espacio, una vez creado, se convierte en una propiedad natural de la psique: “Esta área de la experiencia intermedia, que no puede ser disputada como perteneciente a la realidad (compartida) interior o exterior, constituye la parte más importante de la experiencia del infante y es retenida a través de toda la vida en la intensa experiencia de las artes y la religión, en la vida imaginativa y en el trabajo científico creativo”. Winnicott, D. W., *Transitional Objects and Transitional Phenomena* (1953), en *Playing and Reality*, Basic Books, New York, p. 14 Rizzuto indica que a partir de este concepto de Winnicott ha comenzado a surgir una literatura psicoanalítica que puede estudiar la fe religiosa y la vida mística sin hacer violencia a lo esencial de la teoría freudiana ni a la experiencia religiosa o mística. Los trabajos de Pruyser, Meissner o los de la propia Rizzuto, basados en la concepción de Winnicott, son prueba de que en un futuro cercano los estudios de la religión no podrán prescindir de las contribuciones del psicoanálisis. Cfr. *Ibid.*, págs., 73-74

apertura y quiebre. Así, que el uso metafórico del lenguaje -enunciación que se vislumbra allende de la nominación ordinaria- deviene “carruaje”, medio de locución, para soslayar aquellos desiertos que escapan a su entera expresión, a lo que no se deja asir acabadamente, a lo completamente *Otro*.

2.3 Lo “místico” y la celda del lenguaje.

*Todo lo que se puede poner por escrito es una nadería.
Lo que no es inefable carece de toda importancia.*
Paul Valery¹⁹²

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen
Wittgenstein

Para el primer Wittgenstein la sospecha de sinsentido en relación con los discursos religiosos-éticos-estéticos (místicos), es patente, debido a que apuntan al campo de lo innominable del mundo -del lenguaje significativo-, por ello los coloca en el mismo nivel semántico. Ya que todo aquello que pertenece a la expresión del campo de la religión o la ética, significa un “abuso característico del lenguaje”, que se ciñe a la categoría retórica de *catechesis*¹⁹³. Señalamiento no original, pues ya lo habían efectuado los padres de la Iglesia, siguiendo a Filón de Alejandría (en torno a 41 d.C.), con la mirada dirigida en su lenguaje religioso mientras la supremacía de la forma metafórica -especialmente de la *catechesis*- como vía privilegiada del *modus loquendi*¹⁹⁴ de la teología negativa.¹⁹⁵ Por consiguiente, semejante modo de locución no se trata de un defecto, sino de un exceso que pertenece, en correspondencia, al “objeto” de enunciación. Ante la falta de un *verbum proprium*, el fenómeno lingüístico de la *catechesis* posibilita, según Wittgenstein, el uso abusivo de una

¹⁹² Paul Valery cit. por Haas M. Alois, *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Siruela, 2009, p. 18

¹⁹³ El término *catechesis* proviene del griego *κατάχρησις*, 'aprovechamiento', y consiste es una figura retórica que utiliza metafóricamente una palabra para designar una realidad que carece de un término específico. Estébanez Calderón Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Alianza Editorial. pp. s.v. *Catechesis*

¹⁹⁴ La expresión *modus loquendi* se refiere a una manera de hablar, de referir las cuestiones espirituales. Un modo de enunciación mística. De este modo Michel de Certeau señala: “El adjetivo místico en sí mismo califica un género literario, un estilo. Añadido a muerte, a tinieblas, etc. localiza el uso que se hace de esos nombres en un discurso, por ejemplo, en el estado de prueba y de purificación que los místicos llaman estado de muerte. Se trata del término muerte como ellos lo entienden. Místico es un *modus loquendi* en un lenguaje” Certeau Michel de, *La fábula mística, (siglos XVI-VXII)*, Universidad Iberoamericana (ITESO), México, D.F. 2004, p. 140

¹⁹⁵ Cfr. Haas Alois, *Op. cit.*, p.27

metáfora o de una imagen *debilitada* para la denominación de ese objeto. Por ejemplo: “la denominación de las extremidades de la mesa como “patas de la mesa”; los “pies de la montaña”, “la hoja de la espada”, etc.”¹⁹⁶ De ahí que al enunciado le corresponda una estructura inadecuada conforme a la cosa que se predica, ya que tal desarticulación entre enunciados implica -para Wittgenstein- un “sinsentido”, *Unsinn*. Entonces, la metáfora es para el lenguaje –ya que su principal función es la de la nominación- el equivalente a una huida de sus propios márgenes, hacia una exterioridad pura del sentido que se resiste a lo explícito de los términos, por ello implica un “salto”, más allá de los velos -entramados- del lenguaje.

En su primera filosofía, Wittgenstein identificaba lo místico e indecible en términos de una consideración *subspecie aeternitatis* de las cosas, debido a que no respondía a un contexto determinado de enunciación, sino que su propia estructura aludía –sin referir- términos de remanentes perpetuos en el tiempo y espacio. Así Wittgenstein, en vecindad a un filósofo de la sospecha, mediante el análisis del lenguaje pretendía desmontar los ídolos: los entes metafísicos que sobrepueblan el interior (imágenes) y el exterior (lenguaje) del sujeto. *Vaciar* de sus contenidos al lenguaje, denunciándolos, exhibiéndolos, mostrándolos, para preparar el camino a un desplegarse humano y pensar diferentes.¹⁹⁷ En el primer perfil de la filosofía wittgensteiniana una palabra no es más que el uso que se le brinda en un contexto específico. Un término lingüístico se va enriqueciendo, o desgastando de significado, es decir, de contenido conceptual, de acuerdo a los diferentes, variados e innumerables usos que se hacen de él en los diversos juegos lingüísticos; y sólo eso. La realidad de los significados, es una dinámica al interior del juego del lenguaje y a la necesidad en la vida fáctica a la que responde éste. Ello equivale a una regla del juego¹⁹⁸. La inexorabilidad de la vida concreta arroja al sujeto a la generación del lenguaje, rúbricas y signos que ensayan etiquetar el vasto catálogo de nuestras representaciones, lirismos, y libre juego de la imaginación, luego, emergen las grandilocuentes palabras que atraviesan a nuestra cultura:

La filosofía de Wittgenstein, incluso la que él mismo escribió, es una mayéutica *sui generis*, con un interlocutor tácito que no es más, a veces, que la otra cara de Wittgenstein, aquella contra la que tiene

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 25

¹⁹⁷ Cfr. Reguera Isidoro, en *Op. cit.*, p. 12.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 24

que luchar para librarse de las imágenes metafísicas que superpueblan nuestra cultura y nos mantienen prisioneros, y, a veces, las del discípulo o los discípulos supuestos. “Todo lo que escribo son cosas que me digo a mí mismo entre cuatro ojos” (VB 147¹⁹⁹).²⁰⁰

Para Wittgenstein si algo es verdadero o falso, bello o feo, válido o inválido lo es para un sistema específico de intersecciones lingüísticas, es decir, proyectado en su uso para un juego o una cultura, en una determinada forma de vida, “en todo un entorno complicado en que cumple una función u otra”²⁰¹. El lenguaje está marcado por los diferentes usos o procesos de enunciación, como si se tratara de una etiqueta que se le pone a la cosa designada, pero que denota operaciones sociales, históricas y de consenso en el uso: aplicación de códigos prácticos. Como si la estructura de la lengua aludiera a una caja de herramientas manipulada por los usuarios. Así que el ámbito de la religión pertenecería a aquél campo agreste de lo que no se puede hablar, porque carece de sentido, dado que rebasa los cotos fenoménicos –aplicación de códigos prácticos-, transgrede el paraje de lo que se puede circunscribir mediante el uso del lenguaje, pero igualmente pertenece a ese “impulso” que impele al hombre a tropezar contra los límites del lenguaje (*an die Grenze der Sprache anzurennen*).²⁰² Por consiguiente, el “sentido” del mundo, cuestión por antonomasia deslizada a la comarca de la religión, tiene que habitar fuera del propio mundo. Porque el sentido de éste no se ubica en su propio despliegue²⁰³, sino allende de lo que se predica de él. Debido a que:

6.4 Todas las proposiciones valen lo mismo. /6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. /Si hay valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son causales/ Lo que los hace no-causales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario, sería causal a su vez. / Ha de residir fuera del mundo.²⁰⁴

¹⁹⁹ Wittgenstein Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.

²⁰⁰ Reguera Isidoro, en *Op. cit.*, p. 24

²⁰¹ *Ibid.*, p.40

²⁰² Ver Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, París, Gallimard, 1971, p. 154 Véase también la declaración, citada por Norman Malcolm, sobre el hombre que, para salir de una pieza donde se cree encerrado, se pondría "a caminar a lo largo de los muros" Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le cahier brun*, París, Gallimard, 1965, p. 369. Cit. Por De Certeau Michel, *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios superiores de Occidente, México D.F, 2000, p. 15

²⁰³ Cfr. Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 177

²⁰⁴ *Loc. Cit.*

Entonces, si a través de la dimensión del lenguaje se concluye que todas las proposiciones que componen su estructura tienen el mismo “valor”, por ende, el apremio de la dilucidación por la “verdad”-el sentido del mundo- se reduce a un mero “hecho”, una parcela de proposiciones más entre el inmenso campo de las mismas, puesto que un acontecimiento del lenguaje está en relación proporcional con otro y así sucesivamente, sin lograr desocultar sus propios contenidos. Ateniéndose a dicho criterio no existen verdades, -aquello que yace latente e indiviso en el fondo de toda nominación- sino hechos del lenguaje, por consiguiente, bajo este modelo, ¿dónde residirá el sentido que dota de consistencia a las proposiciones que componen el lenguaje? Al menos el significado de las palabras circunscritas a hechos fácticos tendrían su validez en virtud de que refieren mundo, pero qué hay de aquellas palabras que no aluden hechos “físicos”, que no ostentan un referente efectivo, ¿dónde reside su valor? Se necesitaría, bajo esta impronta, la intervención de *otra* proposición para indicar el sentido de la primera empleada, pero a su vez nombrar el sentido de una segunda proposición requerirá de una tercera, así *ad-infinitum*. Regresión infinita que muestra la imposibilidad de nombrar la totalidad del sentido mediante el vehículo del lenguaje, ya que éste es autorreferencial no pudiendo ir más allá de sí mismo. Entonces, ¿cuál sería el criterio que funda la “autoridad” de los discursos? ¿Su validez? ¿En qué lugar reside el contenido de éstos, su sentido y autenticidad? Así, la crítica de Wittgenstein, entre otras cosas, apunta a un intento de deconstrucción de los discursos autoritarios, jerárquicos, totalizantes, pues si bien no se puede salir de los “muros del lenguaje”, dicha condición arrebató toda posición de “dominio” -centro neurálgico, punto de inflexión- que se desenvuelve entre la locución analizante y el objeto analizado, debido a que ambas proposiciones guardan la misma proporción. Por ello no es posible encontrar *otro lugar* absoluto desde el cual fundar la validez de las alocuciones, de ahí se sigue que no hay interpretaciones falsas y otras verdaderas, sino sólo interpretaciones -intercambios, giros- aunque sí unas mejores que otras. Se tratan de simulacros que pretenden fundar la solidez de las enunciaciones. En conclusión, no hay una salida del andamiaje de las palabras, porque toda proposición se deriva de otras, no pudiendo ir más allá de su propio contorno; pero queda el hecho de ser *un extraño del interior pero sin exterior*, y apuntando a “tropezar contra sus límites”²⁰⁵,

²⁰⁵ Certeau Michel de, *Op. cit.*, p. 18

(Wittgenstein ha querido que su obra misma esté compuesta sólo por fragmentos), inscritos en una textura donde cada uno puede a veces "hacer un llamado" a la otra instancia, citarla y referirse a ella. Hay un intercambio permanente de sitios distintos. El privilegio filosófico o científico se pierde en lo ordinario. Esta pérdida tiene como corolario la invalidación de verdades. ¿De qué lugar privilegiado podrían ser éstas los significados? Se tendrán pues *hechos* que ya no son *verdades*. De éstas, la inflación se encuentra controlada, si no es que contenida, por la crítica de los sitios de autoridad donde los hechos se convierten en verdades. Al descubrirlas en una mezcla de disparates y de poder, Wittgenstein se esfuerza en reunir estas verdades con hechos lingüísticos y con lo que, *en* estos mismos hechos, remite a una exterioridad del lenguaje inefable o "mística"²⁰⁶.

Pese a la imposibilidad de situarse en la exterioridad del lenguaje, como si se tratara de vislumbrar una ventana sin exterior, menciona Isidoro Reguera, en un estudio introductorio de la obra de Wittgenstein, entonces: "¿por qué el tono general de la conferencia de 1930 que narra sus tres experiencias religiosas como base de la ética y confiesa su personal creencia en un valor intrínseco y absoluto (C41)"²⁰⁷. ¿Y por qué toda su clara y confesa religiosidad de la época de la guerra? ¿Puede cambiar un hombre tanto?"²⁰⁸ Sin embargo, la intención profunda y radical de Wittgenstein del *Tractatus* estribaría en la posibilidad de asomar a aquello que no se anuncia mediante el lenguaje, a ese *otro lado* en el que yace la *ausencia*, donde no quedarían ya rastros de la precaria existencia de la palabra. Porque ésta ha sido rebasada por lo *Otro*, por el contenido que desborda el continente, ahí parece ubicarse el propósito hondo y primordial del Wittgenstein del *Tractatus*²⁰⁹. Así, "De lo que no se puede hablar hay que callar"²¹⁰, última afirmación del *Tractatus* que invita al silencio de lo no-dicho, *más allá* del lenguaje, en el que conmina a la renuncia y aceptación *de que existe otro* allende al principio de realidad establecido por el lenguaje. "En fin, se hace imprescindible precisar ese borde -imaginario o real- que delimita a la palabra de su *Otro*"²¹¹. Orilla que señala un lugar inhabitado, -un desierto- que, empero, se entrecruza con lo intrínsecamente expresable. Sombra de alteridad radical que acompaña y que acecha constantemente, como si se tratara de un fantasma que no se anuncia pero que permanece ahí, a la atención y espera de lo indecible. El contenido alude a esa otra cara de lenguaje -lo que no se puede decir- de modo que colinda con lo innombrable, la nada que constantemente

²⁰⁶ *Ibid*, p. 15

²⁰⁷ Wittgenstein Ludwig, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1989

²⁰⁸ Reguera Isidoro, en *Op. cit.*, 50

²⁰⁹ Cfr. Colodro Max, *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable*, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2000, p. 45

²¹⁰ Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, p. 183

²¹¹ Colodro Max, *Op. cit.*, p. 45

amenaza y que ronda al lenguaje equiparándose con un animal de presa, que “lo busca y lo cerca, que le permite articularse en su espacio, definirse en una relación necesaria *con aquello que no es*, que no alcanza, que no llega nunca a conquistar”²¹².

Lo que no se anuncia de la otra faz del lenguaje, pero que es imprescindible “mostrar” y alumbrar, -al menos con signos prelingüísticos- refiere a ese profundo y secreto universo que habita en el silencio. “El hueco infinito donde reina aquello a lo que Wittgenstein parece apuntar cuando insiste en la cualidad ontológica de lo que no puede ser nombrado”²¹³.

No se puede ocultar la intención *demarcativa* que tenía Wittgenstein en el *Tractatus* en cuanto al uso instrumental de las palabras -trabajo que recoge en su tiempo el Círculo de Viena- en su intento de plantear un criterio de demarcación de aquellas proposiciones que pudieran ser verificadas y aquellas que escapan al criterio de demarcación, y por consiguiente, pertenecen al ámbito de la metafísica. Sin embargo, el objetivo de Wittgenstein no sólo apuesta por dicho criterio demarcativo, sino que lo conduce un impulso aún más profundo, más vital, el de delimitar los cotos del lenguaje en el que se hallarían las costas de lo decible y el umbral de un “continente” quizá aún más vasto y de misterios más álgidos, en el que se fragua su realidad fáctica que, de suyo, no representaría más que una pequeña porción de tierra frente a ese océano borrascoso de lo no-dicho, de lo innombrable.

Lyotard utiliza, de hecho, la metáfora del *archipiélago* para referirse a ese conjunto inevitablemente desarticulado de estructuras lógicas que forman los *juegos de lenguaje*. El archipiélago sería así la totalidad de familias de proposiciones, el espacio conformado por las redes de relaciones que estructuran un lenguaje o, más bien, a la lengua como tal, en cuanto al campo en el que se crean y recrean los procesos de significación. En este caso, lo relevante de la metáfora de Lyotard reside en remitir a una inmensidad que surge fuera y más allá del archipiélago: a la vastedad oceánica, profunda e interminable del silencio²¹⁴.

La primera correspondencia entre la palabra y el silencio se desliza entre la distinción superficie-profundidad, a partir de lo manifiesto del lenguaje que aparece en forma de un campo llano y de escasos relieves: superficie. A diferencia de ésta, la profundidad, paraje con múltiples “subidas y precipitaciones”, devela el ámbito *-lugar-* donde impera el sentido, una dimensión del significante que permanece oculta, pero que brinda contenido y fragor a la palabra, empero, su condición es de una *ausencia* que se encuentra *presente* en *otro* lugar,

²¹² *Ibid.*, p. 11

²¹³ *Ibid.*, p. 45

²¹⁴ *Ibid.*, p.46

“fuera de la materialidad del significante²¹⁵”. De esta manera la palabra tendría una doble consistencia, pues muestra en tanto que oculta, donde su expresión es a la vez manifestación y ocultamiento, su función sería semejante al uso de una máscara. Así el sentido no gravita en la constelación “material” de la palabra, sino en un horizonte pre-lingüístico, pre-consciente, y que abarca aquello que no se puede expresar, porque resulta ser fundamento de la expresión. Entonces, el sentido permanece velado, y remite mediante su enunciación a un origen indeterminado, a la “oquedad” silenciosa y no manifiesta, que no yace en el entramado de la propia palabra. Los conceptos y las proposiciones del lenguaje se desenvuelven así en una lógica de referencias que busca límites definidos, y circunscritas al orden de la sintaxis; aparece como una sucesión de convenciones y formalismos de intercambio simbólico. Las normas del orden del lenguaje concretan las posibilidades semánticas de su uso, así el contenido toma la forma de su continente. Sin embargo, “el sentido no se suministra a la forma sin grados diversos de resistencia, sin oponer una fuerza que proviene del carácter ilimitado e informe de su naturaleza”²¹⁶. Estructura que puede mostrarse dócil a su manipulación, pero en lo profundo se resiste a la red de significantes y reglas de funcionamiento del lenguaje, permaneciendo incólume a éstas²¹⁷.

El contenido de la palabra que se “atisba” desde su literalidad escapa a los “lances” de la búsqueda del sentido, y procede a modelarlo de acuerdo a las reglas de su sintaxis, sin alcanzar a percibir en qué momento el sentido se ha *ausentado*. De ahí que una proposición nunca explicita la totalidad de su significado, porque éste yace en su carácter de implícito, ocultándose reiteradamente bajo el velo de la forma de lo explícito.

Por consiguiente, el sentido es para el lenguaje un lugar de tránsito *-utópico-* carta de navegación inalcanzable, de lo cual la palabra es impotente para trazar una genealogía fiable que cartografié su contenido, empero, la palabra no hace más que hablar de dicho contenido, cuestión paradójica. “Palpable sólo en la fugacidad de su paso por la literalidad, pero donde la constatación de su presencia sólo puede realizarse a partir de su *huella*, es decir, desde lo verificable de su ausencia”²¹⁸. Permaneciendo como una sombra originaria que se desenvuelve en el *pretexto* y *contexto* de lo dicho. La profundidad la cual aparece fuera de

²¹⁵ *Loc. Cit.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 47

²¹⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 48

²¹⁸ *Loc. Cit.*

los márgenes del texto, inabarcable en principio por cualquier literalidad. Pero los estados de cosas que designa son alumbrados desde la superficialidad nominal del lenguaje. En el abismo, el contenido reina en un intercambio y correspondencia entre lo innominable, lo oscuro, pre-lingüístico, paraje dada su condición lóbrega no posee forma ni contenido preciso.

El lenguaje es un entramado que apela a una intencionalidad producto de toda voluntad de expresión del sujeto, y refiere a un catálogo vasto de signos y símbolos que aluden el mundo a nombrar. En este tenor, el sujeto se desdobra en esa red compleja de palabras y sentidos, en un campo de significaciones siempre inestable y provisional, de bordes siempre indefinidos y en el que se “vinculan de modo azaroso lo contingente y lo trascendental”²¹⁹. De modo que, el sujeto nunca es tan pleno ni tan libre para asentar en palabras todo aquello que gravita en la profundidad de lo que le acaece en la experiencia. Ya que éste se desplaza en un entramado lingüístico, habita en él como si fuera su “casa”, en consecuencia, no puede ubicarse allende de tal armazón. La serie de interpretaciones y de lecturas que ejecuta del “mundo” se localizan al interior de tal andamiaje y se realiza entre una serie de entrecruzamientos y “filtraciones” que van articulando eventualmente las condiciones relativas de tal estructura, algo así como lo que Eco ha denominado el “modelo de la enciclopedia como laberinto”²²⁰. Según dicho modelo, toda cultura se auto-confecciona como si se tratara de una enciclopedia infinita de interpretaciones que remiten unas a otras, análogo a un gran tejido o una construcción teórica -edificio- en el que cualquier piso puede ser remitido desde el anterior. Los términos se erigirán desde otras ramificaciones, pero nunca hay una ramificación -piso- que sea primero o último desde el cual puedan derivarse todas las demás. Las infinitas derivaciones de este *árbol* -edificio- asemejan, a su vez, a la “Biblioteca de Babel” de Borges, ya que posee una estructura de laberinto sin límites, donde el piso de la interpretación nunca arriba a la puerta de salida o entrada. Todo acaece en el interior de tal estructura, como si fuese un *claustro sin un afuera*. Las *filtraciones* pueden entrecruzarse o rozarse indefinidamente, pero jamás se alcanza a ubicar un objeto *en sí* de tipo kantiano, *noúmen*, que gravita en el exterior. Por consiguiente, al interior de dicho claustro-laberinto las posibilidades de erigir sentido se dispersan *ad infinitum* “aunque no son

²¹⁹ *Ibid.*, p. 49

²²⁰ Umberto Eco, “El antiporfirio”, en Vattimo Gianni y Rovatti A. (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, España, 1990, págs., 106-107

puramente arbitrarias, precisamente porque no hay objetos trascendentes detrás del contenido de los términos”²²¹. Entonces:

La enciclopedia se encuentra dominada por el principio de la interpretación acuñado por Pierce y, en consecuencia, por la semiosis ilimitada. Ninguno de los pensamientos expresados por el lenguaje constituye jamás, cuando la cuestión se considera a fondo, un pensamiento fuerte del *objeto dinámico* (o cosa en sí), sino un pensamiento de *objetos inmediatos* o de puro contenido; éstos, a su vez, han de explicarse por medio de distintas expresiones, que remiten a otros objetos inmediatos, en un proceso semiótico que se sostiene a sí mismo²²².

En este contexto, el lenguaje correspondería a un gigantesco andamiaje que tangencialmente intenta aproximarse al “objeto” de su nominación, sin apurarlo plenamente. Una construcción que asecha al Ser sin alcanzarlo, que sólo lo atisba, lo supone como un implícito para operar, así: “La tentación de callar se hace fuerte (...) al intuir que eso que en realidad se pretende se ha escapado para siempre o, peor aún, nunca estuvo al alcance”²²³. Entonces el sujeto es un *cautivo* de su propio lenguaje, en tanto que éste le permite trazar ciertas distinciones (superficialidad), pero también lo imposibilita a referir el “sentido último de las cosas” (profundidad), derivado de ello surge lo innombrable, y así lo sentencia Wittgenstein: “Lo inexpresable, ciertamente existe. Se muestra, es lo místico,” (6.522).²²⁴

De ahí que el *modus loquendi místico* –la forma de enunciación mística- se yergue nostálgicamente ante la imposibilidad de colocar en palabras el abismo de la experiencia. Así, el lenguaje correspondería a medianía –enunciaciones a medias- que muestran en tanto que ocultan, mientras que lo que no ostenta –vela- la palabra permanece incólume a su manifestación.²²⁵ Por consiguiente, el místico se descifra a manera de un explorador que se lanza a la indagación de *cartografías* no trazadas por el lenguaje. Pero a su vez la locución mística nos impele a mostrar una humildad ontológica-lingüística, pues la esfera de lo no-dicho es un *océano agreste* frente los *estrechos archipiélagos de la palabra mentada*. Por ende, el lenguaje cuando arriba a las fronteras de lo nominable insta al silencio, a esos piélagos en los que el sentido debido a su gravidez (*pesanteur*) no flota a la superficie de lo enunciado. Lo cual sugiere que el “objeto” mentado no posee aún el estatuto de la realidad,

²²¹ Max Colodro, *Op. cit.* p. 58

²²² Umberto Eco, *Op. cit.*, p. 106

²²³ Max Colodro, *Op. cit.*, p. 66

²²⁴ Wittgenstein Ludwig, *Op. cit.*, p. 183

²²⁵ Cfr. Haas Alois, *Op. cit.*, p. 24

de que algo falta para llegar al Ser, así “se busca imponer al sujeto la prescripción del habla, la obligatoriedad de no dejar nada en esa profundidad en la que el Ser se mantiene inexistente, inabordable o -en el mejor de los casos- ininteligible”²²⁶.

La ilusión del sujeto instalado en la apariencia que se desenvuelve entre la identidad de las palabras y las cosas, no lo induce a la “verdadera seducción” que provoca el misterio del mundo que se extiende precisamente en el *lugar* de tensión entre aquello que es “fijado” por la palabra y lo que se resiste, lo que escapa a la nominación. Ante lo innombrado surge el silencio -parte compositiva del mundo-, como esa latencia del *Misterio profundo* que no nos dejan ver las luces de las cosas. Esos recovecos no explorados por el lenguaje que están a su vez “super-poblados” por “experiencias” previas al lenguaje, anterior a la función ordenadora de las palabras. Así, la *ausencia de las palabras*, -el silencio- equivale a un velo melancólico que enuncia las limitaciones del sujeto a *cartografiar lo real* mediante su enunciado. El silencio vela aquello que yace en el origen, colinda con la turbulencia que se despliega en la profundidad, en consecuencia, la existencia se desplaza entre una constante tensión entre la palabra-lenguaje- y el vacío-silencio. Entre la experiencia que funda el lenguaje, y los mundos posibles no existentes que se perdieron entre los desdoblamientos del silencio como mera posibilidad²²⁷. Así, lo místico está en vecindad con el silencio en términos de “mostración” de lo no-dicho, frente a la impotencia de las palabras.

El mutismo frente a lo innombrable, de la primera época de Wittgenstein, enfatiza la imposibilidad de teorizar lo místico, en lo que incluye también lo religioso. Sin embargo, la época de *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (1938), pertenece a su otro perfil de pensamiento, conocido como el segundo Wittgenstein, el cual resignificará el valor de lo no-dicho, en este caso la creencia religiosa. No obstante, su modo de hablar de la religión –el de Wittgenstein- es radicalmente diferente a la ordinaria. En este contexto describe lo religioso a modo de un proceso “real” en la dimensión del sujeto, incluso tópicos de doctrina al interior de los credos, muy problemáticos que posiblemente tuvieron una referencia personal, como el reconocimiento del pecado, la desesperación, o la esperanza en la redención por la fe en el caso del cristianismo²²⁸; los consideró bastante “reales”. Y

²²⁶ Colodro Max, *Op. cit.*, p. 50

²²⁷ Cfr. *Ibid.*, págs. 65-66

²²⁸ Cfr. Wittgenstein Ludwig, *Vermischte Bewerbungen (VB)*, en *Schriften 2*, Franckfurt, 1970, p. 59 cit. por Reguera Isidoro, en *Op. cit.*, págs.50-51

cita: “La predestinación, por ejemplo, más que una teoría es algo así como un suspiro (¿de alivio irresponsable?), o como un grito (¿de pánico? ¿de esperanza?)”²²⁹.

(...) la religión para Wittgenstein narra y se refiere a peripecias personales. Lo demás es nada: doctrina o historia. Toda teoría es “tonta”, “fría”, “gris”, encubre la vida como la ceniza a la brasa, mientras que la religión (la fe y la vida) es colorista, apasionada, a la vez que clara y tranquila (VB 108, 120) De ahí que toda la filosofía supuestamente concerniente a estos temas religiosos, que no se funda vitalmente con ellos, sino que los trate con el típico distanciamiento teórico del “científico” (que pierde siempre lo característico, esencial, conceptual- un término se llena de contenido conceptual en la vida y el juego-, de cada asunto), resulte inadecuada por principio: “Si el cristianismo es la verdad, entonces es falsa toda teoría al respecto” (VB 157). El suelo del “pensador religioso honrado” (esa sería una buena definición del filósofo) es como una cuerda floja, tan liviano como el aire, el más estrecho que pueda pensarse, aunque sí se puede caminar, a pesar de todo, por él (VB 139-140).²³⁰

Resulta curioso encontrar un Wittgenstein tan “romántico” como un pensador del siglo XVIII, Georg Hamman, quien postulaba que ““El sistema es un obstáculo para el descubrimiento de la verdad”, así también para Wittgenstein quien sostiene: “Si el cristianismo es la verdad, entonces es falsa toda teoría al respecto” (VB 157). En este contexto, la religión aparece como un intento desesperado de ir más allá de la *celda del lenguaje*, de lo predicable materialmente del mundo, allende de la razón y sus estrechos cotos. Equivale a una inmersión a lo más alto, a lo más bajo, al abismo que permanece incólume a los *archipiélagos del lenguaje*, “donde no hay todavía razón ni sentido (límites o reglas), porque los determinan ellos”²³¹. Transitar *ulterior* del ámbito decible del “lenguaje significativo”, desde Wittgenstein, comulga con lo místico, pero también con la profundidad del despliegue de la vida. Pues “sale del mundo” y desgarrar el “juego limitado” y blindado mediante reglas de la razón “(razón, lógica, mundo, etc., o juego, reglas de juego, formas de vida, etc.)”²³². Añoranza que coincide con el impulso originario y efectivo de la religión, que, en este contexto, se confundiría con otras vivencias que se anuncian ulterior al lenguaje “significativo” –música, artes, ética-, que, no obstante, son generadoras de sentidos, lo que equivale a una “vida sin formas (juego sin reglas): eso es la religión”.²³³

En el primer perfil de la filosofía de Wittgenstein, que se mueve hasta los años 30s, la cuestión religiosa se plantearía como una órbita fuera del concurso de su actividad. Su

²²⁹ *Loc. Cit.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 51

²³¹ *Loc. Cit.*

²³² *Ibid.*, p 52

²³³ *Loc. Cit.*

respuesta en términos de silencio, a esas acuciantes cuestiones, respondía a que la forma de vida religiosa confiesa ese sentimiento de encierro del sujeto moderno entre las paredes del mundo -o lo que significaba lo mismo para la perspectiva de Wittgenstein: del lenguaje- en las categorías lógicas, la razón, o la ciencia, herméticas a manera de un todo autorreferencial y determinado. Dicho andamiaje ostentaba, que el hombre se encuentra inscrito a una existencia sin sentido o razón aparente, ya que desde semejante horizonte no hay suficientes razones para justificar la existencia del Ser, o más bien la cuestión ni siquiera podía ser planteada. Porque ésta supone una implicación que no gravita en el armazón del mundo significativo, aunque fuera fundamento de éste. Por consiguiente, las expresiones religiosas, éticas o estéticas, fracturan el andamiaje del lenguaje, es decir, los muros y limítrofes de lo decible mundo. Transitan en un encuentro con el *más allá* del mundo, lo cual es equivalente al ir ulterior al lenguaje significativo, es decir, a las palabras que predicen objetos que acaecen en la experiencia representativa.

Mi único propósito- y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o de religión- es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado, aunque testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría.²³⁴

Wittgenstein atribuye un sentido no significativo a lo místico y por tanto inefable, pero en acogida con todo sentido y valor último. Una experiencia en vecindad con lo que no se anuncia del lenguaje, que invita al mutismo sonoro de lo enunciado mediante su afonía. Debido a que lo innombrable es “la vocación de toda palabra, la obsesión que alimenta el lenguaje”²³⁵. Por consiguiente, para Wittgenstein lo místico desemboca en lo no-dicho, en el silencio:

Primero, por supuesto que no es verdad que siempre que oímos una pieza de música o un verso que nos impresiona agradablemente digamos: “Esto es indescriptible”. Pero sí es verdad que una y otra vez nos sentimos inclinados a decir: “No puedo describir mi experiencia “. Tengo en mente un caso en el que decir que alguien es incapaz de describir proviene de estar intrigado e intentando describir, preguntándose uno mismo “¿Qué es esto? ¿Qué está él haciendo, qué está intentando hacer ahora? ¡Ah, si yo pudiera, aunque nada más fuera, decir qué está haciendo ahora!”²³⁶.

²³⁴ Wittgenstein Ludwig, *Conferencia sobre ética*, p. 43

²³⁵ Colodro Max, *Op. cit.*, p. 66

²³⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones (...)*, p 109

Alois Haas atribuye a Wittgenstein la actitud empírica de los logotetas místicos – escritores místicos- frente a sus propios productos lingüísticos con los cuales ensayaban de la manera más diversa posible las primicias y radicalidades de su amor y *gnosis* del misterio profundo. Debido a que ejercen con su *modus loquendi* un “juego de lenguaje” que implica determinadas formas lingüísticas y modos de *aprehender* lo *Otro*. “De ahí que pueda hablarse justamente de un “lenguaje” especial de los místicos”.²³⁷ Gracias a la teoría del juego del lenguaje de Wittgenstein, que surge a comienzos del siglo XX, se pudo alcanzar una comprensión novedosa del lenguaje, constatación que implicaba, además, un alejamiento del *pensar totalitario*, puesto que el propio Wittgenstein no concebía ninguna posibilidad de que hubiera un juego de lenguaje base que incluyera a todos. Y de ese modo ante la imposibilidad de un lenguaje universal que subsumiera a los demás, se brinda valor a los micro-lenguajes (*saberes debilitados*), determinados a una perspectiva contextual, talante que gradualmente se convierte en “el rasgo (característico) de la posmodernidad”²³⁸. De modo que los juegos metalingüísticos de la modernidad, tales como los mitos, utopías, grandes proyectos de instauración del sentido, así también las visiones de progreso, denominados “metarrelatos”, no son más que intentos de instaurar abruptamente un juego de lenguaje integral que funcione en términos de zócalo para todos los otros, como si de una “cama de Procasto²³⁹” se tratara, a la cual tienen que adecuarse –*adecuatio*- los *otros*, y erigir un pensamiento único y homogéneo que funcione para todos los juegos del lenguaje, para reducir la heterogeneidad al máximo, mediante el mínimo de ambigüedad semántica. Por tanto, una filosofía crítica con los proyectos de instauración de sentido *único* debe de arriesgarse por una posición teórica consecuente con lo *Otro*, con la pluralidad.²⁴⁰

²³⁷ Hass Alois, *Op. cit.*, p. 27

²³⁸ *Loc. Cit.*

²³⁹ En la mitología griega, Procasto (deformación de Procrustes, en griego antiguo Προκρούστης *Prokroustês*, literalmente ‘estirador’) era un bandido y posadero del Ática. Se le consideraba hijo de Poseidón. Procasto tenía una casa en las colinas donde ofrecía posada al viajero solitario. Allí lo invitaba a alojarse en una cama de hierro en la cual, mientras el viajero dormía lo amordazaba y ataba a las cuatro esquinas del lecho. De modo que torturaba a la víctima hasta que su cuerpo se adaptara a la cama, procedía a cercenar partes de su cuerpo si la cama era demasiado estrecha para éste, o a desmembrarlo si algunas partes sobresalían. Cfr. Quintada de Uña Diego, *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, Editorial Cuarto propio, Santiago de Chile, 2004, p. 145

²⁴⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Platons von der Wahrheit*, 1974, pág.5, cit. por Haas Alois, *Op. cit.*, p. 27

2.4 “Saberes contemporáneos” y experiencia mística, el *modus loquendi* místico.

Filebo: los antiguos decían que el mundo es una trama formada por el límite y la ausencia de límite. En función de esta idea podemos acercarnos a la ciencia y el arte - la “idea” de lo bello.
Simone Weil²⁴¹

Uno de los grandes proyectos de instauración de sentido que dona legitimidad, consistencia e inteligibilidad a los discursos, se vislumbra en términos de ciencia. Sin embargo, en el despliegue de la validez que otorga su ámbito dado el carácter de expresión que autentifica la “legalidad” de los saberes, todo *lo otro* que se halle fuera de su concurso, es decir, que carece de legibilidad mediante la aplicación de su método, se le relega a los márgenes, al otro lado de lo decible, al exilio de la sin-razón. Ya que la pretensión de la ciencia, mediante sus potentes rayos lumínicos, brindaría la posibilidad de erigir una jerarquía de saberes exclusivos y excluyentes para fundar -en sentido estricto- la certidumbre de la creencia. Mientras que todo aquello que no gravita en el perímetro de su jurisdicción correspondería a un absurdo, un sinsentido. Así, a pesar de que la ciencia -como señala la mística francesa Simone Weil- sea una de las sumas creaciones que ha producido la civilización, pese a todos sus logros ha perseguido *domesticar* al mundo amparándose en la hipotética superioridad del hombre frente al cosmos, presidido por la premisa y directriz de la búsqueda de la máxima eficacia y por ende, mayor *dominio*. Condición la cual se desplaza y dilata no sólo en lo ente, sino que ésta se filtra, paradójicamente, al agente que lo ejerce, es decir, a la constelación humana, deviniendo no sólo en una lucha hombre-naturaleza, sino del hombre *contra* el hombre. Prueba de ello es el síntoma que indica que la única preparación válida en nuestro horizonte epocal corresponde a la manipulación industrial de todo lo ente, cuya tarea -auspiciada por la ciencia- ha sido encomendada a los procesos técnicos²⁴². Entonces, el progreso de las ciencias, bajo la impronta de la técnica, “sólo viene a aumentar la oscuridad”.²⁴³ El objeto de la técnica ya no estriba en la búsqueda del *bien y la belleza*, en la *libertad*, como acontecía en el pensamiento clásico griego, sino en fundar *autoridad*, en términos de la crítica weiliana. Para ella a diferencia de la concepción actual “en Grecia había

²⁴¹ Simone Weil, *Cuadernos*, (*Cahiers*), Trotta, Madrid, 2001, p. 29

²⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 70

²⁴³ *Ibid.*, p.71

una unión entre lo bello y la ciencia”.²⁴⁴ Entonces, siguiendo la crítica weiliana, la ciencia no debería circunscribir su contorno a una serie de “recetas técnicas”, por el contrario, debe ser un método que permita aprehender la plenitud de lo real. En captar los vínculos y nexos entre lo limitado e ilimitado, entre lo finito e infinito, entre: lo no-manifiesto y lo manifiesto. Así que para “aprehender” la ciencia se requeriría de un método semejante al artístico, ya que “todo arte mezcla lo limitado con lo ilimitado²⁴⁵”. La ciencia vigente -ateniéndose a la crítica weiliana- no equivale a la búsqueda de unión y contacto armonizante con lo *Otro*, al contrario, el análisis científico presente escinde, pulveriza, violenta, *subyuga*²⁴⁶. Por consiguiente, la ciencia en calidad de suma creación del genio humano debería ostentar pretensiones más acuciantes. Bajo el auspicio de concebir el universo a manera de una “obra de arte”, a la que habría que leer los signos y símbolos que lo componen como método de contemplación para discernir su oquedad silenciosa, su Misterio profundo. Y no reducir al cosmos a mero proveedor de materias primas, que tenga como finalidad la elaboración de insumos para abastecer el mercado. La ciencia contemporánea lejos de instalarse como un saber *único* -válido- y aislado de *otras* visiones de mundo, debería de ser una lectura que cree puentes de unión y contacto, entre lo inmanente y lo trascendente, una comunión de lo cotidiano con el vibrante núcleo originario. De ese modo la ciencia contemporánea exhortaría a:

(...) estar orientada a una técnica para nuestro perfeccionamiento interior²⁴⁷ (...) la ciencia debe ser una participación en el mundo, y no un velo. (...) En lugar de evitar todo aquello que no encaja en la ciencia, contemplémoslo.²⁴⁸ (...) (Pues), De nada vale una ciencia que no nos acerque a Dios²⁴⁹. (...) [El ideal sería] (...) Llegar a hacer de la propia ciencia un arte, mediante la idea de equilibrio.²⁵⁰ (...) [debido a que]: La ciencia y el arte tienen un mismo y único objetivo, que es el de experimentar la realidad del Verbo ordenador. La ciencia es al logos (Verbo) lo que el arte al *Eros* (Amor) órfico, y *logos* y *eros* son el mismo.²⁵¹ El arte, [y] la ciencia, son dos mundos artificiales mediante los cuales aprende el hombre a no mentir. Sin embargo, desviados de su objetivo, tienen el efecto contrario. Son medios y no fines. (...) ²⁵²

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 116

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 160

²⁴⁶ Cfr. *Loc. Cit.*

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 218

²⁴⁸ *Loc. Cit.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 377

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 63

²⁵¹ *Ibid.*, p. 349

²⁵² *Ibid.*, p. 383

La ciencia para Weil debería de conducir al Misterio profundo a través de la contemplación armónica de lo finito y lo infinito, entre la necesidad y la libertad, mediante lo condicionado e incondicionado, empleando una serie de recursos retóricos, en este caso de analogías que expresen lo indecible. Relaciones que se despliegan entre lo nominable e innominable del mundo (mística). “Analogías entre analogías, y así sucesivamente. Analogía entre todas las analogías posibles. A todo infinito (pluralidad) le corresponde una unidad.”²⁵³ En este contexto, Weil revalora el papel de las figuras literarias -analogía, metáfora, etc.,- como método de auscultación de lo “real”, más allá del procedimiento fundado y dependiente de las representaciones sensibles, a modo de establecer correspondencias -*cartografías*- que permitan contemplar los deslizamientos entre lo Uno y lo múltiple, entre lo trascendente e inmanente, entre lo visible e invisible²⁵⁴. “Prescindimos de las hipótesis, en el sentido de que las tomamos simplemente como “hipótesis” y sólo tenemos en cuenta las analogías”²⁵⁵. En este sentido Weil intenta forjar una razón y sus remanentes instrumentales -ciencia, técnica- fuera de la potestad y manipulación de lo ente, de la adecuación entre el objeto y su nominación-concepto, apelando a un tipo de razón *simbólica* que no “domestica”, no escinde, no instrumentaliza y la cual no se restringe frente al “continente de lo innominado”, océano oscuro, e inexplorado que no comulga con el dato sensible (*signo*). Su procedimiento traza *circunvalaciones* de sentido con el *otro* lado de las cosas que no aparecen en la inmediatez de la conciencia. El suyo, implicaría un método en comunión con la “contemplación,” que renuncia a apurar el contenido cabal del objeto, puesto que sabe que toda nominación y apertura al *ser* por medio de los conceptos -lenguaje- es imposible, ello en correspondencia con la experiencia mística de impotencia frente a las palabras. Debido a que hay un rasgo del mundo que es irreductible al mecanismo del lenguaje, aunque lo presenta y anuncie. Por ende, Weil pretende devolver a la ciencia su estatuto de *metaxu*, de puente y *medium* hacia lo no-manifiesto, hacia lo *Otro*, condición que ostentaba la ciencia antigua, como si se tratara de un soplo e impulso que persigue el origen, la huella imborrable que deja tras sí el paso de los celestes. Así, los “saberes” clásicos no omitían deliberadamente esa forma no manifiesta del mundo, sino que la auguraban y asediaban, y consiguientemente gracias a esta exploración y acecho, “únicamente (la) concepción mística de la geometría pudo

²⁵³ *Ibid.*, p. 280

²⁵⁴ Cfr. *Loc. Cit.*

²⁵⁵ *Loc. Cit.*

proporcionar el grado de *atención* necesario en los inicios de esta ciencia”²⁵⁶. Por señalar un ejemplo de la concepción científica de los antiguos, Weil indica que el *pneuma* de los estoicos -que a su vez dicha visión estaba vinculada en la filosofía de Heráclito, siguiendo a la pensadora- equivalía al concepto de energía (noción que actualmente *reduce* su significado a una referencia técnica) y cuya imagen era el fuego. Figura que coincidía en enunciar el Espíritu en el Evangelio era, según Weil: “La energía sobrenatural es el Espíritu, cuya imagen en el Evangelio es el fuego. El rayo y el fuego son en Heráclito las imágenes del Espíritu Santo”²⁵⁷. Por ende, el concepto de ‘energía’ no se agotaba de suyo en su referencia operativa, como acaece contemporáneamente, por el contrario, dicha imagen-concepto tendría una connotación acrecentada de sentido, vinculante con lo *Otro*. Un *plus* de contenido semántico que enriquecía la subjetividad y el despliegue de la experiencia, *más allá* de percibir éste “objeto” con una referencia exclusiva de pertenecer al ámbito de insumo, o a la reduccionista perspectiva de aplicabilidad mercantil.

Así la metáfora, siguiendo a Max Colodro, activa una lógica de transferencias semánticas sin referencia precisa -pero sí relativa- al objeto nominado, realizando una serie de desplazamientos que ponen en circulación un conjunto de sentidos los cuales implican un esfuerzo imperativo por cubrir la distancia que aleja el contenido del objeto predicado, acotar la longitud entre el Ser y la palabra que lo designa. Sentido de la metáfora que coincide con el dado por Aristóteles que asocia con la unidad de la analogía, “a una secreta complicidad en el encadenamiento de las proposiciones y donde el sentido vuelve a quedar definido como un *vacío que relaciona*”²⁵⁸.

Para la tradición clásica el uso de la metáfora parece reducirse a un mero procedimiento del lenguaje sin el imperativo de agotar el sentido, más bien apela a la “contemplación”, apertura y generación de nuevas formas de aprehender lo real. Implica -paradójicamente- un auténtico medio de desocultamiento en tanto que oculta. La metáfora, por consiguiente, significaría no sólo un recurso imaginario, sino aquello que se desenvuelve entre el signo y lo simbólico, que habita en la génesis misma de la representación, y, funda la noción de la *diferencia*.²⁵⁹El lugar que la metáfora ocupa, en este contexto, es un sitio

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 722

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 570

²⁵⁸ *Loc. Cit.*

²⁵⁹ *Loc. Cit.*

privilegiado que fundamenta toda presencia, pero desde una ausencia que apunta a lo indecible, y que, no obstante, permite crear “nexos” entre lo *visible e invisible*, entre lo *formal* y lo *figurado*. Por consiguiente, lo metafórico supone algo que podría ser mentado -conocido- de otra manera, pues anuncia un simulacro que indica un contenido fuera de lo que aparece, de lo predicable:

La necesidad de un desplazamiento haría entonces evidente el *principio de realidad* de aquello que es movilizado. "El lenguaje sería un sistema de representantes o también de significantes, de lugartenientes que sustituyen aquello que dicen, significan o representan, y la diversidad equívoca de los representantes no afectaría a la unidad, la identidad, o incluso la simplicidad última de lo representado". El significado y el sentido se encontrarían de este modo en la situación de una anterioridad lógica y ontológica respecto de las formas lingüísticas. No obstante, hay también algo en la propia naturaleza indeterminada, móvil y ambivalente del sentido que podría llevarnos a pensar que no es él mismo el *objeto* de un desplazamiento, lo puesto en movimiento en su re-presentación, sino que *el sentido es en definitiva el movimiento mismo*, la continuidad infinita de los acontecimientos sobre un plano transparente en el que se muestran como un eterno ir y venir, como una intencionalidad constantemente recreada en múltiples direcciones, incluso sobrepuestas y contradictorias como queda en evidencia en la lógica de las paradojas, en las proposiciones donde conviven dos o más sentidos a la vez.²⁶⁰

La metáfora, en esta orientación, tendría una natural tensión con la búsqueda que se desenvuelve entre lo determinado e indeterminado, es decir, entre el signo y lo que dota de contenido a éste, su significado. Ya que cuando algo no es manifiesto, en este caso, el *ser* que no aparece en la superficialidad del objeto mentado, es necesario desplazar su significado, removerlo de su propio *lugar*, de su “*hábitat*” y conducirlo hasta un paraje *otro* en el que logra ser aprehendido, empero, permanece imbricado como un extraño. Transferencias de significado que tienen las proposiciones en su uso metafórico que constantemente asechan el sentido, pero sin penetrarlo, de modo que éste aparece como un indecible, oscuro a la luz de la nominación, pero que “sirve de fundamento para todo el sistema de la significación.”²⁶¹

La “razón” de la metáfora señala lo inaprehensible que transita en los bordes del lenguaje. Lo metafórico, en este derrotero, trazaría un puente entre lo decible e indecible, sobre la naturaleza ambigua e indeterminada de los contenidos últimos de la experiencia y lo que se mienta de ellas. Al final de cuentas, el vehículo de lo metafórico representaría una manera elocuente de designar que bajo el ropaje de todo lenguaje la aspiración de desocultar

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 71

²⁶¹ *Ibid.*, p. 72

el sentido último de las palabras y de exponerlo de manera transparente, es infundado, por ende, la metáfora indicaría "el momento del giro o del rodeo durante el cual el sentido puede parecer que se aventura completamente solo"²⁶².

Ello equivale a una dialéctica que se despliega entre una red de signos *abiertos* que opera en el fondo como si estuvieran constituidos por una *oquedad*, un espacio *vacío* mediante el cual las palabras "recubren sin llenar"²⁶³. La metáfora implicaría la conducción de un esfuerzo por ampliar el espacio visible del sentido, aquello que no aparece del objeto mediante su enunciación; entonces, denuncia una tensión entre un significado que "escapa", que se evapora a su cabal denominación, que se desliza, y un significante que intenta apurarlo, fijarlo, formalizarlo para hacerlo visible. En consecuencia, *el océano embravecido* del sentido trasciende y desborda el lenguaje, lo sobrepasa en todas direcciones. Así, "la polisemia es por definición inabarcable, móvil, constantemente recreada"²⁶⁴. En este contexto, la metáfora intenta manifestar aquello que se resiste a la presencia, a su aparición, a su formalismo, de modo que hace *visible* la patencia de lo *ausente*. Este "juego" que establece la metáfora entre intercambios de significado pone en revuelo la operatividad de lo metafórico que intenta mostrar el sentido sobrepasado de la significación del propio término, buscando una serie de asociaciones que se entrecruzan unas a otras acrecentando la polisemia de un concepto o palabra. "Es, en definitiva, una alianza siempre provisoria, arbitraria, y es también una concesión de guerra, fundada sobre una repulsión irresoluble"²⁶⁵. Dicho desdoblamiento entre los significantes busca apuntar a algo no explícito, pero latente, que debiendo permanecer oculto se vislumbra. La metáfora amplía y profundiza sobre lo no mostrado del contenido del significante, poniéndolo en relación de analogía *uno* con *otro*, a modo de un enfrentamiento entre sentidos que genera inéditos panoramas de significado.

De ahí que el lenguaje literal -científico- desconfíe de la metáfora, porque sospecha que ésta posee la intención de mostrar la derrota de la literalidad por acceder y dominar la totalidad del sentido, que se va deslizando hasta la domesticación de lo ente. El lenguaje literal intenta "obrar sobre la raíz misma del sentido, para lograr que este sentido no huya, no

²⁶² Derrida Jacques, "La mitología blanca", en *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra Teorema, Madrid, 2008, p. 280.

²⁶³ Max Colodro, *Op. cit.*, p. 83

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 73

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 74

se interiorice, no se haga implícito, ni se descuelgue ni divague en el infinito de las metáforas (...)"²⁶⁶. El lenguaje literal, atisba que la metáfora compromete un *plus, más allá* del entramado en el que extiende la palabra, y que se encuentra constantemente en condición de vasallaje por la mácula de significado que yace tras de sí. Frente a un sentido móvil, escurridizo, el mecanismo formal de las proposiciones del lenguaje científico percibe que su “objeto” escapa al molde de la etiqueta lingüística. Sin embargo, al otro lado de los entresijos del lenguaje yace el *océano de lo innominado* y sin forma al que no es posible acceder, mediante el *embalse* de las palabras, y consecuentemente dicha condición colinda con el silencio, ya que aquello que dona consistencia al lenguaje parece no encontrarse en su propio entramado, sino *allende* de éste. Así, “Lo metafórico, en cuanto cristalización de la idealidad del sentido, opera precisamente en el límite, en la orilla interminable en que se funden el carácter sólido, terreno y superficial de la palabra y “la profundidad líquida e inabarcable del sentido”²⁶⁷. La metáfora estaría, de este modo, en vecindad con el exceso, con la superabundancia, con el *fuera de sí* de los entramados del lenguaje, puesto que no es posible aprehender y apurar completamente el significado mediante la literalidad de las proposiciones, por consiguiente, la metáfora “sobrevuela” el sentido, como si se tratara de un Ícaro que vuela en los altos cielos al que al lenguaje ordinario no le es lícito asistir. Por ende, la metáfora apunta, al final de cuentas a los bordes de lo decible. Paraje al que el lenguaje ordinario no puede echar cabal luz, ya que intuye la imposibilidad de exponer de manera simultánea lo inmanente y lo trascendente, lo implícito y lo explícito, lo que aparece y lo que se oculta, pero que opera “como sí” existiera una equivalencia entre lo mentado y el sentido del significante – entre el continente y lo contenido-, apareciendo éste último como un supuesto que se presiente desde su *ausencia*. Un hipotético que parte efectivamente de que el sentido de lo dicho angosta al campo del significante²⁶⁸. En este contexto, el significado de las proposiciones del lenguaje habita inevitablemente en otro paraje, pero permaneciendo como una latencia que funda aquello que efectivamente *está ahí*. Ya que el lenguaje es lo que aparece y el sentido del mismo es lo que se muestra en términos de un ausente. El contenido nunca está en condiciones de manifestarse plenamente, sino que permanece oculto con una “intencionalidad presupuesta” que gravita en la génesis de las

²⁶⁶ Roland Barthes, *El imperio de los signos*, Mondadori, España, 1991, p. 101

²⁶⁷ Colodro Max, *Op. cit.*, p. 75

²⁶⁸ Cfr. *Ibid.* págs. 75-76

palabras²⁶⁹. Así, la metáfora se desplaza entre una serie de analogías que transgreden y perturban la literalidad del andamiaje del lenguaje, la cual, se anunciaba como su finalidad presupuesta.

La ciencia -a diferencia de la metáfora- no pretende establecer excesos de circulación de sentido, es decir, contemplar los objetos sin renunciar a manipular el ente, más bien, operarle, dominarle y escindirle conforme a su método. Es decir, proyecta domeñar -reducir- el contenido de las proposiciones del lenguaje al ámbito de lo manifiesto, expulsar -extirpar- el *lugar* de lo innombrable. En eso consistiría la máxima racionalidad del signo con el que se funda el lenguaje científico, en que es precisable, no ambiguo y determinado, ya que desgasta el contenido del significante al mínimo, para predicar el *menos*, mediante el *menos*. Marginar, deponer la *pluralidad* de sentido, equivale a aniquilar toda ambivalencia simbólica - polisemia- para establecer una estructura fija, inmóvil y ecuacional.²⁷⁰ Opera bajo la ilusión de negar toda ambigüedad de contenidos, ostentando la falsa pretensión de que estos sean transparentes, claros y unívocos. “El signo es un discriminante: se estructura por exclusión. Cristalizado en adelante sobre esta estructura exclusiva, que *designa* su campo fijo, *resigna* todo el resto y *asigna* el significante y el significado en un sistema de control respectivo, el signo se da como valor pleno, positivo, racional, intercambiable. Todas las virtualidades de sentido han pasado al hilo de la estructura”²⁷¹.

Si se puede reducir todo *lo otro* del lenguaje a su literalidad específica, es decir, desgastar la variedad de sentidos y divergencias a una estructura unívoca, esa operación de “control” -dominio- del lenguaje se desplazaría indefectiblemente a las cosas, a los objetos que nombra mediante su concurso, presidido no por la tarea de enriquecer la existencia mediante la generación de inéditas modalidades de aprehender el mundo; de desocultarlo. Aquí la denuncia -nuevamente weiliana- estriba en que la ciencia devino una estructura que niega la alteridad, margina la polisemia del sentido a un armazón uniforme y anquilosado.

Entonces, atendiendo a la crítica de la pensadora, es necesario dotar a la *ciencia actual* de horizontes más ricos que los trazados bajo las coordenadas de sentido exclusivas a la impronta técnica, regida por la premisa de la mayor eficacia industrial. La ciencia contemporánea -en estos avatares- es un instrumento que no explora algo más álgido que

²⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 82

²⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 76

²⁷¹ *Ibid.*, p. 78

ella misma, así que deviene autorreferencial, equivale a un precepto “judicial” que somete a la palabra a la expresión de una lógica lineal –causal- de intercambios, trasgrediendo la “interminable curvatura del significado²⁷²”. Así la densidad del sentido *-lo otro-* debe ser apartado, como toda forma que imponga un simulacro de orden que fluya por encima del orden del lenguaje vigente; debe ser excluido, marginado. De modo que, la ciencia equivale a un “cuerpo hermético” que no busca otra fuente de inspiración ulterior a sí²⁷³. Y en este contexto señala Weil: “La ciencia griega estaba constituida sobre la base de la *piEDAD*. (Del encuentro con lo *Otro*) La nuestra tiene por base el orgullo, *el sí mismo*, (el egocentrismo). Hay un pecado original de la ciencia moderna”.²⁷⁴

Sin embargo, el recurso de la metáfora al contravenir la univocidad del lenguaje, se termina disolviendo en su sobre-exceso, en su juego inalcanzable de creación infinita del mundo y de sus sentidos. Entonces la realidad es algo que se escurre de las posibilidades de su entera enunciación, se encuentra en otro lugar *-locus-* allende de las seguras riveras de lo decible. En este contexto para *navegar* en el lenguaje de lo *Otro*, se requeriría una *embarcación - stultifera navis-* que sobrevuele el océano agreste de lo indecible, que infrinja una *grieta* en el silencio del mundo. En consecuencia la metáfora equivale a la locución mística por antonomasia, porque traza *cartografías* imposibles que, no obstante, posibilitan atisbar aquello que se escabulle a las medianías del lenguaje ordinario.

El uso “judicial” del lenguaje, unívoco-técnico, se sitúa, como un lugarteniente que acaba por anquilosar los discursos, construir *figuras de autoridad*, en los propios recovecos de la lengua, *lenguajes de autoridad*, que pertenecen al campo de la ciencia, la política y la técnica como resultado de habitar en un mundo enteramente controlado, hermético, y que reduce la alteridad semántica a una sola vía. Expresiones legitimadoras de sentido, válidas, universales, verdaderas, es decir, trascendentes. Tales características obedecen a una huida que escape al barrunto que indica que detrás del lenguaje sólo hay *vacío*, “visitación” de una nada que sostiene todo el armazón de lo real. Figuras de autoridad producto de la imposibilidad de habitar en la carencia de trascendencia *-horror vacui-* que debe ser paliada mediante un lenguaje que “olvide” su cualidad de recurso, su condición de simulacro, y se convierta en el *único* lugar de arribo.

²⁷² Cfr. *Ibid.*, p. 85

²⁷³ Cfr. Weil Simone, *Op. cit.*, p. 806

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 760

A pesar de que hoy en día pueda hablarse de una “sobreproducción de sentido” y de una pluralidad de lenguajes gracias a los *mass-media*, empero, éstos han hecho de la búsqueda de *significación* –la otra cara de la superficie de las palabras- un *lugar* inexistente, cuestión impensable. Aquí el vehículo de la palabra deviene medio para justificar, avalar y sostener los discursos que se han erigido en autoritarios y *únicos*. Tales expresiones se desplazan en la fachada de la palabra, en la artificialidad sintáctica expulsando todo atisbo de alteridad, sometiendo al lenguaje a la “evanescencia de los rituales sin contenido”²⁷⁵, paralizándose en sí mismos y empobreciendo todo el material simbólico de lo humano. De ahí que sea imprescindible la anuencia de un lenguaje que al menos aspire a retornar al sujeto a la constelación del *ser*.

2.5 Desasimiento y Verbo de la ausencia.

La mística es la expresión suprema del pensamiento paradójico. Los propios santos se han servido de la indeterminación para “precisar” lo indescifrable que resulta lo divino.
E.M Cioran²⁷⁶

Un silencio abrupto en medio de una conversación nos hace volver de repente a lo esencial: nos revela el precio que debemos pagar por la invención de la palabra.
E.M Cioran²⁷⁷.

Pese a la violencia del discurso místico, o de las filosofías de la “ausencia”, siguiendo el planteamiento del filósofo español, López Petit²⁷⁸, el análisis de dicho lenguaje nos permite comprender, y en esto siguiendo a Heidegger, que: “La violencia del lenguaje no es en este campo una arbitrariedad, sino una necesidad fundada en la cosa”.²⁷⁹ El *modus loquendi* místico gusta de utilizar modos de hablar antilógicos, que rememoran en ocasiones a los vanguardismos del siglo XX, como por el ejemplo el dadaísta, y sus expresiones abusivas de los “ditirámbicos de la ruina”. Con razón, Hugo Ball y Emma Ball-Hennings, máximos representantes de los dadaístas, declamaban textos de los místicos medievales (tal como los de Mechthild von Magdeburg), entre otros, con la búsqueda de que sus narraciones perturbaran los sentidos²⁸⁰.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 91

²⁷⁶ E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2006, p. 22

²⁷⁷ E. M. Cioran, *Ese maldito yo*, Tusquets, 2006, p. 40

²⁷⁸ Cfr. López Petit Santiago, *Op. cit.*, p.70

²⁷⁹ Heidegger, cit. por Velasco Juan Martín, *Op. cit.*, p. 22

²⁸⁰ Cfr. Haas Alois, *Op. cit.*, p.19

Si se mantiene la pregunta acerca de la “lógica de lo inefable”, resultará una cosa evidente: “la lógica de lo inefable es la antilógica de la contradicción”²⁸¹. Pues, el “narrar” lo indecible pretende vulnerar el principio de contradicción en su forma más avezada, la aristotélica. Lo inexpresable deviene enunciado bajo la salvedad de ir a contrapelo de las reglas válidas de la *decibilidad*, característica que tiene su impronta vetusta de largos milenios de tradición mística. De modo que la paradoja lingüística es la expresión de un *ethos* que remite, en último término, a la condición paradójica del ser humano²⁸², es decir, que representa la imagen del *Misterio incomprensible*, pero además de las facultades abisales del sujeto, condición que es retomada y simbolizada por el lenguaje de la mística en general.²⁸³ Pues, donde se introduce la paradoja se toca lo más apremiante y profundo, en el sentido en que lo expresaba Cioran: “Donde aparece la paradoja, muere el sistema y triunfa la vida”²⁸⁴.

A pesar de los muchos puntos de coincidencia, incluso a partir del análisis de palabras de común raíz indoeuropea, o de las sutilidades de conceptos como trascendencia o panteísmo, el nihilismo religioso de Eckhart y del buddhismo Zen comparten la idea de liberación absoluta, centrada en Eckhart en la *mors mystica* (ruego a Dios que me vacíe de Dios) y en el Zen, a partir de la “Gran Muerte”, como una conversión radical de su espíritu. La más importante reflexión, en nuestros días, (...) se ha centrado en el aspecto de la “paradoja mística” en relación con el lenguaje de la poesía cristiana y Zen, recuperando asimismo para la tradición europea figuras como san Juan de la Cruz, Tauler y Suso, estos últimos discípulos del Maestro alemán (Eckhart).²⁸⁵

De la inefabilidad de la experiencia mística y su afán por nombrarla provendrá uno de sus rasgos más acabados, que el escritor Ángel Cilveti denomina “terminología paradójica para expresar lo inefable”²⁸⁶. Este *tropo* es tan característico en la forma de enunciación mística que aparece en los más diversos escritos místicos de todas las tradiciones religiosas, tales como los Upanishads, el taoísmo, el sufismo, la mística judía y cristiana²⁸⁷, en su predilección de mostrar lo irrepresentable mediante una profusión de símbolos y figuras literarias; metáforas, alegorías, antítesis, oxímoron, etc. Así, “la revolución lingüística” estriba en remplazar el comercio tradicional que se despliega entre las palabras y las cosas, por vínculos internos al lenguaje (es decir, por nexos entre términos complementarios o

²⁸¹ *Ibid.*, p. 36

²⁸² Cfr. Velasco Juan Martín, *Op. cit.*, p. 22

²⁸³ Cfr. Hass Alois, *Op. cit.*, p. 44

²⁸⁴ Cioran E.M., *Op. cit.*, p.19

²⁸⁵ Vega Esquerro Amador, en Eckhart Maestro, *Op. cit.*, págs. 29-30

²⁸⁶ Cfr., Cilveti, Angel L., *Introducción a la Mística Española*, Cátedra, Madrid, 1974, págs. 13-17

²⁸⁷ Cfr. Velasco Juan Martín, *Op. cit.*, p. 20

antitéticos). Por consiguiente, la “cosa” ya no está en correlación manifiesta por (*pour*) y en (*dans*) la palabra, sino “oculta” (mística). Una privación que articula antinomias y paradojas que hacen alusión a lo *Otro*, sin que jamás halle paraje dado *-locus-* o verbalmente identificable con una locución; o con cierto número de proposiciones²⁸⁸.

Ahí radicará la “revolución mística”, en el hecho de asentar un “testamento” que narre la “insuficiencia del lenguaje ordinario”, lo que equivale a la lucha sin cuartel con la lengua humana, que parecería se le quema entre las manos y se le queda siempre corto. Equivalente a “La guerra de los cien años sobre la frontera de las palabras que han librado todos los místicos”.²⁸⁹ Pues los instantes extáticos se resisten a la avenencia del lenguaje –lo que Dante enuncia ante la imposibilidad de adecuar mediante el vehículo de las palabras su experiencia de la *otredad-* luego de que traduce a Dios en forma de punto lumínico. O igualmente la afasia con la que tiene que concluir su Divina Comedia, porque sabe que el entramado del lenguaje comienza a escurrirse cuando intenta describir el *más* de la profundidad de lo visto, oído y padecido, con el instrumento del *menos*, de las palabras. Igualmente el estado en que quedó Pascal tras una oración balbuceante, transcribe en grandes caracteres, completamente afásico, su experiencia mediante la palabra ‘fuego’, mientras que San Juan de la Cruz admite que su escritura parece “dislates” sin contenido semántico preciso, porque su experiencia se ubicaba allende de la lógica de la enunciación. De la misma forma -diez siglos atrás- Abu Said Ibn-Arabi propuso que “la esencia del éxtasis es incomunicable y la mejor manera de “referirla” es mediante el silencio”.²⁹⁰ Afonía, producto de la estupefacción, en la cual quedó postrado santo Tomás de Aquino, después de atravesar el itinerario de la experiencia de la unión transformante. Se dice que después de su arrobamiento puso a un lado la pluma y “abandonó para siempre las sutilezas discursivas de su *Suma Teológica*”²⁹¹. No obstante, el poeta nicaragüense del siglo XX Ernesto Cardenal se deslinda -no sin mucho esfuerzo- de la alternativa del silencio y trata de describir algo sobre su propia vivencia extática:

(el alma) ahora en agonía, ahogada en un océano de deleite insoportable (...) exclama: “¡Basta! ¡Basta ya!, no me hagas gozar más. (...) que me muero! Penetrada de una dulzura tan intensa que se vuelve

²⁸⁸ Cfr. Certeau Michel de, *El Lugar del Otro. Historia religiosa y mística*, Katz, 2007, p. 60

²⁸⁹ Certeau Micheal de, *La fable mystique*, Gallimard, Paris, 1982, p. 150

²⁹⁰ Libro del éxtasis citado por *Abu Nasr al-Sarray en su Kitab al Lumma ‘-fi ‘l Tassawwf*, (...), Gibb Memorial Series, Leiden-London, 1914, p. 81 Cit. por López-Baralt Luce, “El cántico espiritual de Ernesto Cardenal”, en *El sol a media noche* (...), p. 35

²⁹¹ *Loc. Cit.*

dolor, un dolor indecible, como algo agrisado (...) pero cuando ese segundo ha pasado el alma encuentra que todos los gozos de la tierra han quedado desvanecidos, son “como estiércol” (skybala, “mierda” como dice San Pablo) y ya no podrá gozar jamás en nada que no sea eso (...) porque (...) está loca de amor y de nostalgia por lo que ha probado²⁹².

Los autores místicos introducen en nuestra actualidad un lenguaje presidido por la nostalgia de remanentes dispares que componen un amasijo de textos que nos recuerdan a un país extraño, y una lengua inaccesible a los saberes “profanos”, tal como lo menciona Certeau. “Ellos forman con sus cuerpos y sus textos una frontera que divide el espacio y transforma a su lector en habitante de campiñas o de suburbios, lejos de la atopía donde ellos alojan lo esencial”²⁹³.

Nuestra condición de lectores modernos al enfrentarnos con textos místicos nos sitúa en calidad de extranjeros tratando de habitar en una “patria ajena”, a la que debemos de dirigir la suficiente atención para captar sus signos y su lenguaje, y “jalinear” esos símbolos que nos permitan crear un “cuerpo escriturístico” e interpretativo que done alguna locución balbuceante a nuestro horizonte de significado. Intento de esa *experiencia interior* (enunciado que Bataille imitará) de expresar lo inexpresable, que es la vivencia mística del éxtasis, del arrobamiento y las emociones, pero igualmente de las visiones intelectuales confusas, un aprendizaje de una presencia que no se distingue fácilmente de una ausencia, como siglos después pensará Heidegger²⁹⁴.

Así, las fronteras del lenguaje han conducido a muchos místicos de las más variadas coordenadas culturales, pero sobre todo, de espiritualidad femenina, a emplear el cuerpo como *medium* de enunciación, cuando toda palabra es impotente para predicar el *más*, mediante el *menos*. Así, Ángela de Foligno asevera a su confesor: “Escribiste sobre lo inferior, que es nada, pero de lo más precioso que siente mi alma, nada escribiste²⁹⁵”. Foligno opta por el silencio hasta que su réplica remonta a los orígenes mismos del lenguaje: “el llanto, el sollozo, el grito, el mimo, e incluso la danza”²⁹⁶. “Debido a que el silencio es, estrictamente hablando, el homenaje más profundo que se le pueda rendir a una experiencia mística auténtica. (...) no en balde San Juan de la Cruz fue llamado el “doctor de las

²⁹² *Loc. Cit.*

²⁹³ Certeau Michel de, *La fábula Mística (...)*, p. 12

²⁹⁴ Cfr. Bartolemei Romagnoli Alexandra, *Op. cit.*, p. 110

²⁹⁵ *Ibid*, págs., 51-52

²⁹⁶ *Loc. Cit.*

nadas”.²⁹⁷ Pero más aún, en el intento de formar una *locución* desde sus coordenadas culturales, el cuerpo del místico deviene *locus* de la escritura, lugar de la ausencia. En este tenor, la experiencia mística cristiana -paradójicamente- significaría una revalorización de la cualificación ontológica del cuerpo. Éste ya no correspondería a una celda -*σωμα*- del alma en el mundo, visión característica de los dualismos gnósticos, del cristianismo eclesiástico, o de los misticismos neoplatónicos. Enseñanza que sostiene, básicamente, que estamos divididos en dos territorios enemigos, el cuerpo y el alma, y que se le pueden atribuir -al primero- cualquier clase de debilidades y vicios y por ello tiende naturalmente al “pecado”. Y por otro lado, la visión del alma que se inclina hacia la *gracia*, a la liberación de las ataduras fenoménicas. Así el cuerpo -en la visión cristiana institucional- es esclavo del demonio, el espíritu pertenece a Dios. Y toda nuestra vida se desplaza en el escenario que representa la eterna lucha entre el cuerpo y el alma. De ello derivará la noción de conflicto eterno entre lo natural (cuerpo) y lo sobrenatural (*gracia*), entre lo sagrado y lo profano²⁹⁸. El cuerpo, deviene de este modo, en la latitud mística, de celda de las ataduras del alma -como sentenciaba la filosofía de corte platónico- a carruaje de lo indecible. Patencia de lo que las palabras son incapaces de comunicar, y -en este tenor- sentencia Frei Betto: “la verdad no podría ser definida con palabras”²⁹⁹, ante lo que queda un silencio vacilante. Mutismo análogo que nos conduce indefectiblemente a la respuesta que “emite” el Verbo -Cristo- ante la interpelación a propósito de la verdad. *¿Quid is veritas?* Así, Jesús se mantuvo en un vacío en suspenso, porque, “La verdad estaba en la vida de Jesús (en su cuerpo). Ésa era la verdad”³⁰⁰. Mutismo que alude a la imposibilidad de los místicos de traducir, o apresar, su experiencia postrera de la realidad mediante el vehículo de lo decible, dado que ésta desborda las riveras del lenguaje circunscritas a los cotos fenoménicos del espacio y tiempo³⁰¹.

Así la expresión mística alude inéditas modalidades de lectura que se deslizan entre una estructura literaria que invoca a la presencia originante desde su ausencia plena, se trata del problema del discurso místico. De modo que el místico refiere con las *unidades de su cuerpo* a lo completamente *Otro*, como si éste se tratara de un *médium*, un signo de escritura

²⁹⁷ López-Baralt Luce, “El cántico espiritual de Ernesto cardenal”, en *El sol a media noche*, p. 35

²⁹⁸ Cfr. Betto Frei, “Mística y militancia”, en *Mística y espiritualidad*, p. 49

²⁹⁹ Betto Frei, “La crisis de la racionalidad y la emergencia de lo espiritual”, en *Ibid.*, p. 24

³⁰⁰ *Loc. Cit.*

³⁰¹ Cfr. *Loc. Cit.*

que se desenvuelve en un entramado que invoca a la manifestación desde un lugar vacío³⁰².

En tono semejante escribe López-Baralt:

(...) el todo y la nada; el mísero cuerpo de arcilla que sin embargo contiene dentro todas las esferas del universo; la música callada; la soledad sonora; la esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna; (...) el *aleph* circular y giratorio en el que Borges vio el universo entero y a sí mismo; el séptimo palacio del Zohar hispanohebreo, que ya no responde a imagen ni a palabra³⁰³.

La experiencia del éxtasis -del rapto más allá de las condiciones carnales de nuestro ser- apuntan a una pérdida momentánea *del yo*, el cual deviene filtro de lo *Otro*. La egoicidad, se convierte en un desliz, una transparencia, un lugar de tránsito, tal como sucede con los maestros sufíes cuando participan del amor místico: *ashq*. Injerencia que dona la mirada del Amado para contemplarlo en su desnudez. Pero, literalmente, dicha *pérdida del yo*, se puede leer también en textos como la *Bhâgavad- Gita*, en la enseñanza jasídica, o hasta en la caridad cristiana que proclamó Jesús de Nazaret.³⁰⁴ Aquí opera una reestructuración del discurso, determinado por la ausencia de lo que sin embargo designa, reestructuración en la que el místico tendrá una predilección de utilizar el lenguaje poético y las figuras oximorónicas³⁰⁵. Característica que para Michel de Certeau constituirá *un tropo*, que proviene del griego, *trepo*, que significa “hacer girar”, porque cuando se toma una palabra en sentido figurado - metafórico-, se le desplaza, por decirlo de algún modo, con el fin de que signifique lo que no representa en sentido propio. Así, los *tropos* caracterizan las unidades elementales del discurso místico. Son maneras de hablar o figuras por las cuales se otorga a una palabra un significado que no es necesariamente el suyo³⁰⁶. De ahí la ambigüedad y polisemia del lenguaje místico, pues este recurso implica una desgarradura misma en el andamiaje del lenguaje en condiciones ordinarias. Maneras de hablar que en diversos credos y tradiciones se han vinculado con el afán de participar de la *realidad última*, la cual ha sido nominada a lo largo de la historia de formas diversas, pese a su carácter inenunciable, ya sea Dios: “lo Uno, lo Divino, el Brahman, el Tao, lo Infinito, lo Absoluto, o, más genéricamente, con la

³⁰² Cfr. Certeau Michel de, *El lugar del Otro (...)*, p. 55

³⁰³ López-Baralt Luce, “La experiencia mística: Tradición y actualidad”, en *El Sol a media noche*, p.14

³⁰⁴ García Baro Miguel, “Más yo que yo mismo. Un ensayo en los fundamentos de la filosofía de la mística”, en *La experiencia mística (...)*, p. 308

³⁰⁵ Cfr. Álvarez Javier, *Op. cit.*, p.70

³⁰⁶ Cfr. Certeau Michel de, *La fábula mística (...)*, p. 172

Trascendencia que envuelve el mundo del hombre y su propia existencia”³⁰⁷. Sin embargo, el último reducto del *misterio* se resiste a las etiquetas del nombrar. Partiendo de esa característica, de lo que escapa a las marcas lingüísticas, el maestro chino Chuang-Tzú escribía en *El camino de Chuang Tzú*, siglos antes de Cristo: “El Tao es un nombre que indica, sin definir. El Tao está más allá de las palabras y las cosas”³⁰⁸. Así que donde ya no existen ni palabras ni silencio, el Tao es aprehendido. Consecuentemente las palabras, en la latitud mística, implican un simulacro del habla más allá de una razón que fija y “encapsula” su significado, una maniobra que entrelaza lo manifiesto con lo no-manifiesto, circulación que muestra en tanto que oculta, operación “ficcional” que hace tambalear a todo lenguaje al revelar su provisionalidad, pero que en dicho desvelamiento, no obstante, se toca lo más acuciante del mundo.

La mística -a diferencia de los saberes teológicos especializados, o los dogmas establecidos de la religión- cobra maneras de hablar “sutiles y nuevas” que amenazan constantemente con el peligro de herejía. Representa la intrusión de un legajo ajeno –*otro*- al *cuero* canónico de saberes establecidos. Conforme a esto, es significativo indicar el informe preparatorio para el concilio de Lyon, de 1274, de Simón de Tournai, ya que éste acusa a las beguinas de Bélgica y de la Francia septentrional, de hablar de los problemas religiosos y teológicos más velados en “conventuchos” o en las calles en lengua vulgar, así también se ocupan, no sin cierto desparpajo, de los misterios más impenetrables, hasta para los más doctos teólogos. Ante estas novedades, puestas en funcionamiento que posibilitan originales circunvalaciones de sentido que trasgreden el interior de la ortodoxia, Simón no tiene reparo en manifestar su horror, ante la amenaza de que el verbo divino “se vulgarice en lenguas profanas”.³⁰⁹

El carácter agreste de la mística cuando se domestica o mejor dicho, cuando se encubre mediante dogmas e instituciones³¹⁰, deviene *corpus* con pretensiones omnipotentes, “garante de la revelación y salvación”: Iglesia. Corporación que resulta aún más peligrosa,

³⁰⁷ Martín Juan Velasco, “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad”, en *La experiencia mística (...)*, p. 25

³⁰⁸ Cit. por H. Hayden Victor, *Olvidando a Heidegger*, Ediciones Stultifera Navis, Santiago de Chile, 2008, p. 149

³⁰⁹ Cfr. Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff., “El país de la libertad: experiencia mística y palabra femenina femenina en Margarita Porete y Katrei” en Margarita Porete y Anónimo, *El espejo de las almas simples / Hermana Katrei*, Icaria antrazyt, Barcelona, 1995, p. 13

³¹⁰ Cfr. Boff Leonardo, “Mística y misterio”, en *Op. cit.*, p. 17

cuando se promulga como la única vía hacia la salvación- *Extra Ecclesiam nulla salus*- garante de la verdad, y por tanto, “justificadamente” debe mediar en todos los aspectos de la vida humana, deviniendo en un *totalitarismo asfixiante*, en visión única de mundo, mecanismo hermético equivalente a una teocracia. Ya en los términos que señaló Simone Weil a propósito del cristianismo eclesiástico que se convirtió en un instrumento para la exterminación y la conquista de los otros³¹¹, éste disfrazó el verdadero “impulso vital” de la revelación cristiana: la *encarnación*³¹² de la divinidad (el *vaciamiento* de lo absoluto al corporeizarse, del *Ser* que se anonada hasta el grado de fenecer, ser nada). Así Weil continúa su denuncia contra la religión cristiana al haberse convertido en la “religión del Imperio romano”, deviniendo de un movimiento de *parias* y perseguidos a uno de reyes y persecutores y de no haber desarrollado las nociones de *ausencia* -silencio- y de *no-acción*, de Dios en la Tierra. Con lo cual instala en el mundo fenoménico un determinismo férreo e inexorable a los dictados de una divinidad caprichosa: providencial, en forma semejante a la divinidad de la tradición veterotestamentaria, tergiversando las raíces primigenias del soplo cristiano con su vínculo. Así la mácula del cristianismo -según Weil- (cuestión bastante condenable y con justa razón, por diversos autores como Lévinas³¹³ y Charles Moller) proviene básicamente de su relación con Roma e Israel. Pues el primero utilizó la revelación cristiana en términos de vehículo eminentemente político, con miras a la preservación y manejo del poder del Imperio, y por otro lado, cuando el cristianismo adoptó el monoteísmo judío, acogió también el totalitarismo religioso del pueblo hebreo al convertir a su Dios en una deidad guerrera y regional, que no acepta la diferencia de *otros* pueblos impeliendo a su exterminio³¹⁴; a su negación. Es decir, en la concepción del Dios veterotestamentario de Weil aparece un Dios *vertical* que con su “cuerpo hermético” -discurso autoritario- impide la existencia de la alteridad, de otros modos de ser, en contraposición con un Dios neotestamentario, fragmentado, silencioso y *poroso* de la trascendencia, que en su *herida* se atisba una revelación *horizontal* en vecindad con el *ser* del hombre. Se trata de un dios

³¹¹ Cfr. Weil Simone, *Cuadernos*, p. 715

³¹² “Monoteísmo. El cristianismo solucionó el problema con la Encarnación (y la Virgen y los santos, además), (...) Pero lo que hicieron los hebreos casi siempre fue exterminar, al menos antes de la destrucción de Jerusalén”. *Ibid.*, p. 260

³¹³ Lévinas acusa a Weil de no haber comprendido la relación del profetismo judío y la revelación con miras al aspecto social y Moeller sólo recrimina a Weil, básicamente, de un desequilibrio morboso y emocional al despreciar a su propio pueblo, dado su condición de judía.

³¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 715

humano, demasiado humano. Pero a su vez el silencio, no-acción de la divinidad cristiana ante sus interlocutores, funge como *médium* de resistencia al orden de la palabra jerárquica-judicial. Así, el silencio -a diferencia del discurso autoritario- no instauro, no ordena, mantiene incólume el *misterio del Ser*. El cristianismo al convertirse en una institución con dominio sobre los otros - Iglesia Católica- se erigió a suerte de dispositivo que emplea la palabra a modo de *tecné*, instrumento y mecanismo de poder que postula y proyecta los criterios para definir lo “real”, que arranca y extrae el sentido. Prácticas como *la confesión*, que ostentaron las expresiones más evidentes del imperativo de exhibir lo oculto -lo que subyace al andamiaje de la enunciación- que maniobra alrededor de un cierto margen de resistencia del *cuero* del acusado, frente a los “funcionarios del sentido” que utilizan la *locución* para amparar la jerarquía y poder de sus ortodoxias. Para robustecer los muros de la interpretación vigente, es decir, en esta modalidad lingüística (en su orden judicial-jerárquica) la palabra se petrifica –como si fuera eterna- y pierde su carácter de simulacro, su provisionalidad enunciativa. De este modo su funcionamiento estriba en velar, en esconder, en aparentar, y no en su contrario:

La confesión como práctica de control ideológico reflejó un temor muy profundo a la *autonomía del significado*, del mismo modo en que también lo haría la Inquisición. Esa autonomía, ese poder propio que reside en la naturaleza fundadora de todo lenguaje, lleva a la jerarquía de la Iglesia a concebir el silencio como un verdadero contra-poder, como la posibilidad de negar el ser de las cosas establecidas a través de la inexpresividad³¹⁵.

El silencio, de ese modo, se yergue en tanto que *otro poder*, como un contra-poder que se ubica desde su ausencia. Que rasga el *corpus judicial* que la ortodoxia instauro desde el aval de los “funcionarios del sentido”. El imperativo político que la jerarquía eclesiástica formuló a manera de delito, estriba en la resistencia del silencio, de ahí que fuera necesario emplear los mecanismos (*tecné*) que lesionan el *cuero* -tortura- para hacer al condenado hablar, para que lo no-manifestado aparezca. Muda complicidad que oculta el sentido profundo que se resiste a la *adecuatio* de una ortodoxia -normas de realidad- que se constituyen en criterios de *dominación* y jerarquías que celan el orden del significado. Políticas semánticas que, de suyo, se desplazan de manera ineluctable al orden de la vida fáctica, al campo social; por consiguiente, el *verbo* se domeña y cristaliza en instituciones.

³¹⁵ Colodro Max, *Op. cit.*, p. 50

Es decir, el conjunto proposicional de una parcela intercomunicada del lenguaje se encarna en *polis*, en vida fáctica, en coordenadas culturales, deviene “carne”. Consiguientemente el riesgo que entrañaba la heterodoxia, porque implicaba una fisura herética que atenta contra los órdenes, poderes establecidos, es transgredir el propio mundo, desde su ambigüedad, polisemia y mutismo. Así que era necesario reducir la amenaza de la pluralidad de sentido, conducirlo al límite de la lectura *única y hegemónica*, “petrificar” el *cuerpo* de saberes que fundan mundo, evitar la “porosidad” de *alternas* visiones al construir instancias que *enclaustran* la interpretación a una sola perspectiva³¹⁶.

Así que inexorablemente en el *Principio es el verbo*, tal como reza la sentencia evangélica de San Juan, porque el poder de la palabra *-logos-* tiene la capacidad de ser fuente originaria de mundo, es el “Ser de la Creación”³¹⁷. Pero a su vez, la figura del Dios silencioso *-ausente-* enuncia un *verbo* que se eleva contra el “sentido” que ha sido abducido, enclaustrado. Por ende, el silencio se forja en tanto que *medium* de resistencia ante un aparato canónico que colinda con la figura de un cuerpo político hermético.

La génesis derivada del *verbo*, confluye con la perspectiva de un mundo que preexiste en potencia, bajo el estatuto de una parcela de nociones inter-ligadas, que gradualmente van forjando un armazón de conceptos, que se van deslizado al acto, a su enunciación. La realidad no existe como algo desvinculado y ajeno al campo semántico de la palabra y sus jerarquías internas, sino que subyace a ésta, permanece latente y muda, pero sus productos gradualmente generan mundo, horizontes de significado. Es decir, que primeramente es el *verbo*, que se va cristalizando en *cuerpo* doctrinario, dogmático o institucional, orden, sintaxis, jerarquía. La realidad, en este tenor, es un programa que no se instaura independientemente de las proposiciones del lenguaje que lo definen. Ello es prueba patente de la posibilidad de la génesis de la realidad en términos de constructo, regido por el *dominio* de los procedimientos que fundan el universo del sentido. Así el mutismo es un principio antagónico frente a un orden de realidad provisional que se alza con pretensiones totalitarias.

Ante ese relato, frente a ese orden de proposiciones que debe ser constantemente restablecido, lo no expresado aparece como otro universo de proposiciones posibles, pero antagónico al ordenamiento de las palabras efectivamente realizadas. El orden político requiere que las palabras nombradas expresen el universo de proposición que definen y especifican su principio de realidad. Toda proposición que no pertenece a dicho universo debe ser proscrita, y esto es precisamente lo que procura la prescripción

³¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 51

³¹⁷ Cfr. *Loc. Cit.*

del derecho a hablar, la censura. Paralelamente, se hace necesario también obligar a la palabra cuando el silencio llega a encubrir un universo de proposiciones que atenta contra el orden nominal establecido. El silencio se transforma en ese caso en resistencia y desafío a un principio de dominación verbalizado y éste se impone como la pretensión de negar el *derecho al silencio* y obligar al ejercicio de la palabra³¹⁸.

A diferencia de la teología eclesial -que representaría el orden de proposiciones jerárquicas adecuadas a los muros del universo de la interpretación establecida- la mística significaría una *transgresión* a dicho universo, un *Otro*, plural e invasor. Un desafío a la palabra instaurada. En este sentido los saberes teológicos no significarían más que el intento de sistematizar y desplazar la experiencia de la realidad última a un aparato conceptual y canónico; celar el sentido. Así, las religiones surgirían del apremio de “privatizar” la experiencia de lo sagrado y agotarla en imágenes, conceptos, doctrinas y finalmente en instituciones que se encumbren a modo de centinelas de la divinidad. Por tanto, los velos alegóricos -marcas que “etiquetan” lo intraducible de las religiones y los mitos- surgen del afán de *enclaustrar* lo absoluto, en el que se haya la vivencia vibrante de la realidad última; esto en analogía con el planteamiento de Schopenhauer a propósito de la religión expresado en su texto *Parerga y paralipomena*. Por consiguiente, las religiones son intentos de cristalización de la experiencia mística. Sus instituciones valen en la medida en que conserven esa vivencia, en tanto que la recrean en términos de centro y médula de sus credos, transmitiéndola a las generaciones posteriores; y por su capacidad de suscitar una inspiración profunda que vincule un encuentro insondable y fructífero con su núcleo³¹⁹. Ya que -en estos derroteros- el misterio profundo no se apura mediante un largo argumento de la tradición eclesial, sino que es vislumbrado gracias a la corta melodía del enunciado de lo *Otro*.

La experiencia mística constantemente ha sido reducida o tergiversada por las Iglesias,³²⁰ primeramente mediante un rechazo manifiesto y sospecha de herejía y

³¹⁸ *Ibid.*, p. 52

³¹⁹ Cfr. Boff Leonardo, *Op. cit.*, págs. 7-18

³²⁰ A diferencia del impulso místico que consideramos es universal, puesto que impele a participar del *misterio profundo de lo originario*, las religiones, y más propiamente las respectivas iglesias, se han autoproclamado como guardianas de la “auténtica revelación”. Ello con fines y objetivos específicos a nivel político, social o económico, a diferencia de la experiencia mística que en dicho sentido, es una tendencia, *desinteresada*, ya que no se agota en la búsqueda de obtención del poder o del dominio, sino que pretende ser su contrario: fundada en el anonadamiento, vaciamiento, etc. En este sentido lo expone Certeau: “Cada Iglesia adopta la figura de un “partido”. Su ambición es totalizadora, de acuerdo con el modelo de una verdad universal y conquistadora, pero de hecho depende de las relaciones con un Estado que favorece, controla o excomulga”. Certeau Michel de, *El lugar del Otro* (...), p. 31

posteriormente aleccionando *lo absoluto*, y sus remanentes fenoménicos -la figura, experiencia y enseñanza del místico- para legitimar, justificar y certificar sus propias instituciones, en un movimiento –cuasi- dialéctico. Es así como el místico aparece “en nuestros escaparates y en nuestros pensamientos, los habíamos puesto en un vidriera, aislados, maquillados, y los habíamos ofrecido así a la edificación o destinado a la ejemplaridad”³²¹. No obstante, por “su propia naturaleza”, la dinámica de la experiencia última escapa al entero dominio ortodoxo de la Iglesia, se convierte en una “espiritualidad salvaje”, inasible, porque más bien su ejemplo entusiasmo, escinde, es punto de quiebra y umbral, al producir un nuevo hálito y vigor al interior de una espiritualidad desgastada que habita en el claustro de la institución, mediante novedosas modalidades de lectura, circulaciones de sentido, al interior del *cuerpo* de saberes teologales. Por consiguiente, mantiene siempre el peligro del cisma, de la heterodoxia.

Así el silencio tendría una doble condición: surge de la imposibilidad de hablar más allá de los seguros archipiélagos de lo nominable, pero atisbando aquello que se oculta -lo innombrable de la palabra- ante el naufragio de todo lenguaje para mentar el *más* mediante el *menos*. Pero también, el silencio, anuncia la imposibilidad de callar, la urgencia de un *activismo* que se transcriba en tanto que medio y dispositivo que se enfrenta a los discursos que se han encumbrado en monopolizadores del sentido de lo real, en *locuciones* autoritarias, en totalitarismos.

2.6 El Cuerpo místico: medium de escritura y mimesis del desierto

*El drama del desapego es que no se pueden medir los progresos que se hacen.
Se avanza en un desierto y no se sabe nunca dónde se está.*
E.M. Cioran³²²

*Militia est vita hominis super terram
Job VII,I*

La mística desde antaño ha sido un intento de quiebra de los saberes institucionales de lo sagrado, de los grupos de poder vigente que ostentan el monopolio hermenéutico de la revelación, debido a que cuestiona el poder y dominio eclesiástico desde sus raíces. Por ello es profundamente amenazadora y en consecuencia su marginación y represión por parte de

³²¹ *Ibid.*, p. 53

³²² E.M. Cioran, *Ese maldito yo*, p. 93

las instituciones eclesiásticas. Pero la mística también resultará –paradójicamente- en último término, justificación y fundamento de la propia asociación religiosa. La *mistagogía* es una espiritualidad sediciosa, inconciliable apuradamente con las potestades jerárquicas, comulga, más bien, con una inspiración primigenia, con una facultad abisal del genio humano. Entonces, ésta en su afán por nombrar lo *Otro*, “trastoca” los saberes especializados mediante una injerencia expresiva ajena. Pero, a su vez, aporta significativamente al desarrollo de una novedosa literatura espiritual y de un neófito pensamiento teológico, “pues (los místicos) crearon, fomentaron y difundieron un vocabulario y una escritura que se caracteriza por el valor de la experiencia”³²³. La fractura que significaba difundir la revelación en lengua vernácula, hace énfasis en la fragmentación cara a una entidad *petrificada* y dogmática de la tradición. Implica la apertura a una nueva hermenéutica que posibilita generar originales lecturas al interior de los saberes institucionalizados, mediante heterodoxas figuras periféricas que gradualmente irán desplazándose hacia el centro.

Así en la Edad Media va surgiendo una galería –una serie de personajes- que se conocerá posteriormente como santos bizantinos. La vida de Simeón es la primera biografía completa de un “loco por causa de Cristo” o “santo loco”, que bajo los atuendos más insensatos se esconde un *atleta ascético* que sirve a Dios bajo un género de vida siempre visto con sospecha. Estos atletas, bajo los disfraces más extravagantes disimulan una santidad sin precedentes, que al desocultarse, usualmente mediante una acción tan insensata, inmediatamente se desvanece toda sospecha de virtud. Esta curiosa práctica ascética, tiene su fundamento bíblico en la primera epístola de san Pablo a los corintios: “Si alguno de vosotros se cree sabio en esta época, hágase necio para llegar a ser sabio; porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios” (1 Co 3.18). Sentencia que se tomará al pie de la letra en el medio monástico egipcio entre finales del siglo IV y comienzos del V.³²⁴ La vida de estos monjes del desierto podría parecernos en nuestra actualidad como “monumentos al absurdo³²⁵”, narradas desde textos que se resisten a fenecer y que “muestran” –nostálgicamente- el género de vida de estos *atletas de la nada*. En primer lugar se encuentran

³²³ Garí Blanca y Padrós-Wolff Alicia, *Op. cit.*, p. 38

³²⁴ Cfr. Palmer José Simón (Introducción, traducción y notas), en De Neápolis Leoncio, *Historias bizantinas de locura y santidad*, Siruela, España, p. 15

³²⁵ Cfr. Cabrera Isabel, “Ascetismo y mística del desierto” en Isabel Cabrera y Elia Nathan (comp.), *Religión y sufrimiento*, UNAM, FFyL, México, 1996, p. 91

las vidas de los eremitas, cuyo ejemplo sumo es la *Vida de Antonio* que escribió san Atanasio, obispo de Alejandría, a mediados del siglo IV, cuyo texto original en griego se traduce rápidamente al latín y servirá de inspiración y referente para muchos otros documentos biográficos. Posteriormente aparecerán las vidas de Pablo (aproximadamente en el año 375) e Hilarión (390), la *Historia Monacharorum* de Rufino (395) y la *Historia Lausiaca* de Paladio (420)³²⁶, textos que describen las vicisitudes de los monjes al abrazar inusual “género de vida” que invoca a la presencia de lo completamente *Otro*, desde una ascesis –*áskesis*- que implicaba un tipo de ejercicio, control de sí, mediante disciplinas que atañen al cuerpo y el espíritu. No obstante, estas prácticas también han tenido un precedente en gran parte de las tradiciones de la humanidad, no sólo ostentado fines religiosos, sino también seculares como en la guerra y el deporte³²⁷. Por otro lado la *hesyía* –vida retirada, sosegada- era un mecanismo que constantemente *tentaba* a lo demoníaco, lo emplazaba. Pero la virtud de estos simulacros residía en la resistencia que se presentaba frente a las prepotencias repudiadas. De forma que la *gracia* era la única garantía para no sucumbir ante lo demoníaco, mediante un ejercicio espiritual que fundamenta y vigoriza la impasibilidad; que impone la *ausencia*. Ello implicaba una elección de *habitare secum* (vivir consigo mismo) en constante atención y repulsa de los “*logismoi* [pensamientos] vagabundos, moscas zumbantes y tentadoras, que Juan Clímaco denominaba «ratones espirituales»³²⁸. El estilo de narración –locución- de las historias de estos *héroes de la ausencia*, principalmente es el de conversaciones entre ellos, que evocan sus proezas y toda especie de diligencias y asedios para enfrentar las diversas manifestaciones de lo diabólico, y cómo su resistencia es prueba patente del poder que ejercen desde la *debilidad*³²⁹. Pugna que equivalía a una auténtica gimnasia *γυμναστική*, de la que si resulta indemne el monje, alcanzaba un estatuto de purificación. Purga, ya en el sentido en el que lo pronunciaba *Platón en El Timeo*: “consecuentemente, de todos los medios para purificar y disponer el cuerpo, el mejor es el que se obtiene por los ejercicios gimnásticos”³³⁰.

³²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 61

³²⁷ De la Garza Mercedes, “El sufrimiento en la religión náhuatl y maya”, en *Ibid*, p. 69

³²⁸ *La Filocalia. Testi di ascética e mistica della Chiesa orientale*, a cargo de G. Vannucci, Libreria Editrice Fiorentina, Florencia 1963, págs. 72-73 (Evagrio el Monaco, *Sui pensieri malvagi*, n.º 8); pág. 57 (Id., *Ad Anatolio: sulle otto radici dell’agitato pensare*, n.º 7); pág. 47 (Id., *Ad Anatolio: Testi sulla vita ascética*, no.19). Cit. por Bologna Corrado, “La impasibilidad, la gracia”, en Castelli Enrico, *Op. cit.*, p. 39

³²⁹ Cfr. Isabel Cabrera, *Op. cit.*, p. 91

³³⁰ Cit por. Muñoz Rendón Josep, *Op. cit.*, p.153.

El ascetismo -en su avidez de purificación- hurga en la búsqueda de referentes que invoquen, inspiren y justifiquen su género de vida, persistentemente apelando al modelo de mimesis acogido. Ya sea un monje del desierto antiguo, maestro, o personaje bíblico, que conlleva al místico del desierto a la interlocución y coloquio con su arquetipo; ello propiciado de tal forma que bosqueje un faro, que alumbre la travesía a la cual ceñirse. Así, el personaje adoptado deviene paradigma de conducta, patrón de imitación que se desenvuelve en la persecución de su prototipo:

El asedio es aquello por lo que se llora en las lamentaciones de Jeremías (*In tenebrosis collocavit me, quasi mortuos sempiternos; circumaedificavit adversus me, ut non egrediar* [Me dejó en oscuridad, como los ya muertos de mucho tiempo. Me cercó por todos los lados, y no puedo salir]), y en las de Job el solitario, asediado por tábanos materiales y espirituales, abandonado *absque ulla spe* [sin ninguna esperanza], la carne *induta putredine* [vestida de gusanos]. ¿Quién más asediado por el demonio que este sepulcro viviente, cuya divisa es «soportar», esto es «llegar al conocimiento de la realidad de la vida», que este centinela en el puesto avanzado de la existencia que no cesa de clamar contra el cielo (...), en el límite supremo del conflicto con las tentaciones, anulado por la desesperación que le hace confundir al hombre y a la bestia, al Señor y al Tentador (*desperavi: nequaquam ultra iam vivam, parce mihi, nihil enim sunt dies mei* [abomino de mi vida; no he de vivir para siempre; déjame, pues, porque mis días son vanidad?³³¹])³³²

La mimesis del ejemplar que se asecha deviene un *ethos*, es decir, la vida de los posteriores monjes debía centrarse en la imitación de las hazañas, resistencias y heroísmo de los primeros Padres y de las figuras bíblicas. Pero ulterior del texto, la figura del santo a imitar se convertía en una hermenéutica que otorgaba sentido y correspondencias al modo de conducción del monje.³³³ Es así como se trató de imitar a Antonio, hacerse como Pacomio, emular la resistencia del santo Job, analogías agrestes que ponían en funcionamiento toda una circulación de sentido derredor a la figura a reproducir, hasta el grado de “encarnarlo” ser *otro*, representarlo. Pero allende a la propia letra, lo que subyace de ésta, -*el ágape*- deviene regla de vida evangélica. Así, se desplazan los dogmas teológicos-filosóficos, se les encubre o enriquece, con las palabras de los “ancianos”, es decir, de los primeros monjes como Antonio. Mismo que en el trance de su muerte recomienda a sus discípulos que recuerden sus exhortaciones, pero, aún más, la labor del monje no se reduce a la imitación de los gestos –conducta y signos establecidos-, sino que también se pregunten por la vida de los monjes que les han precedido, es decir, invita al ejercicio de la contemplación e interpretación

³³¹ Job 7,1 /5-6, 16., cit. por Bologna Corrado, *Op. cit.*, p. 40

³³² *Loc. Cit.*

³³³ Cfr. Cabrera Isabel, *Op. cit.*, p. 91

y a la génesis de “nuevas lecturas” y, por consiguiente, originales tránsitos de sentido. Y en este tono declara Evagrio el Póntico: “Es necesario interrogarnos sobre las vidas de los monjes que nos han precedido en el camino del bien y regularnos por ellas”³³⁴.

Otro tipo de documentos de la vida de los Padres, y que es a su vez el principal, remite a los Apotegmas que son recopilaciones posteriores, ubicadas aproximadamente en el siglo V. Textos que consisten en las célebres palabras de los ancianos Padres del Desierto pronunciadas en determinadas circunstancias, anécdotas, y también conversaciones cortas³³⁵, un género literario escrito básicamente en latín y del que -siguiendo a Pierre Hadot- se encuentran abundantes referentes en la tradición filosófica, por ejemplo, en la obra de Diógenes Laercio³³⁶, por citar algún autor. En este contexto, *los Apotegmas* son ejemplos sumos en los cuales se encumbra el ejercicio de mimesis ulterior a la literalidad del entramado lingüístico de la Escritura. Entonces la interpretación del texto transgrede sus propios contornos fenoménicos y da un “salto” *más allá* de sí mismo. Por consiguiente, la exégesis deviene carne, es decir, la palabra se convierte en vida, aunque se encuentra, dada su gravedad, en vecindad con la muerte. La condición del monje -en este caso- adquiere el estatuto de una *metáfora viva*, que alude contumazmente al prototipo adoptado. Una cualidad que invita al desapego y la *ausencia de sí*, en analogía con el imperativo que impone Cristo al Joven Rico de la parábola: “Si quieres ser perfecto..., déjalo todo y sígueme” (Mt, 19:21).

(...) Antonio oye estas palabras en una *synaxis* y parte al desierto. De hecho, el propio Cristo fue al desierto a luchar contra Satán; pero los pasajes bíblicos en los que se alude a esto no nos permitirían decir que se está sugiriendo convertir la vida entera en una búsqueda ascética radical. Sin duda, el ascetismo tiene para Elías y para Cristo una función importante en tanto parte de un proyecto de vida más amplio, y más bien público³³⁷.

Así, la mística del desierto se convierte en una hermenéutica limítrofe a la tradición bíblica –escriturística-, pero fundada en la imitación personificada de ésta. Las narraciones de vida, experiencias y vivencias del monje van cobrando cada vez más importancia frente a un discurso teológico eminentemente centrado en el conocimiento teórico de lo divino. Las pugnas del asceta con lo demoniaco que constantemente lo acechan bajo múltiples modalidades, como también sus privaciones, desvelos y género de vida “virtuoso”,

³³⁴ Hadot Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, págs., 67-68

³³⁵ Cfr. Cabrera Isabel, *Op. cit.*, p. 91

³³⁶ Cfr. Hadot Pierre, *Op. cit.*, p. 68

³³⁷ Cabrera Isabel, *Op. cit.*, p.93

eventualmente van desplazando la interpretación y lectura del texto teológico en su carácter de condición de posibilidad de acceso a lo divino (trascendencia) al escenario del cuerpo, paraje- *locus*- en el que se libra la auténtica reyerta (la inmanencia). En este sentido « (...) el ascetismo es un intento de “calibrar al cuerpo como se calibra una máquina de precisión”»³³⁸

Para el monje del desierto *la praktiqué y la theoria* son dos caras de la misma moneda, deben de estar ajustadas al mismo nivel. Ello implica el ayuno, la vigilia, la salmodia³³⁹, metanías³⁴⁰, oración, *dispositivos* que también contemplan la sobriedad, la atención, la hesiquía (recogimiento, soledad) pero, asimismo, la caridad. Estas prácticas ya implican una modalidad de lectura de los signos de la Escritura,³⁴¹ que se desenvuelve en un *ethos* de la renuncia y que busca la mimesis radical de su arquetipo, de modo que posibilite la anuencia del triunfo de la nada (*Triumphus Nihili*).

Hesicasta es quien aspira a circunscribir lo incorpóreo en una morada corporal. Hesicasta es quien dice: “Duermo, pero mi corazón vela”. Cierra la puerta de la celda del cuerpo, la puerta de la lengua de la conversación y aquella interior a los espíritus. Sentado sobre algo elevado observa- si eres capaz de ello- y entonces verás cómo, cuándo, de dónde, cuántos y qué ladrones avanzan para robar los racimos”.³⁴²

Al circunscribir lo incorpóreo mediante una morada corporal, el asceta traslada la literalidad del texto a la praxis, pero paradójicamente este tránsito implica ya no estar situado en el lugar del texto, sino adelante de él. Por ello, al encerrarse en una celda, a huir al desierto, al privarse de todo género de alimentos, el monje convierte su *cuerpo* en *metáfora de lo otro*, en un lenguaje de la ausencia, pues constantemente remite a aquello que trasciende los cotos fenoménicos. Estos ejercicios ascéticos implicaran una serie de mecanismos –simulacros- para adentrarse en el fondo del sí mismo, para ubicar ese germen sagrado que yace en la caverna más profunda del alma, en parangón al señalamiento de Plotino en sus Enéadas. En este contexto el ascetismo -para la mística del desierto- es el vehículo para el vaciamiento, “para el despojarse de cualquier impulso que no vaya hacia Dios”. Influencia presente en los

³³⁸ (Brown 2, p. 223) Cit. por Cabrera Isabel, *Op. cit.*, p.96

³³⁹ La salmodia es la forma de cantar los Salmos en las diversas liturgias cristianas y judías.

³⁴⁰ El término indica una práctica usual, las genuflexiones o “pequeñas metanías” y las postraciones o “grandes metanías”. Rigo Antonio (Editor), *Silencio y quietud. Místicos bizantinos entre los siglos XIII y XV*, Siruela, España, 2007, p. 200

³⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 29

³⁴² *Ibid.*, p.56

apoteogmas de Evagrio y Casiano, quienes enaltecen las virtudes de la *hesyquía*, consideradas medios y mecanismos en el camino hacia la santidad. Condición que se hará recurrente hasta en monjes muy posteriores tales como san Juan de la Cruz, y Thomas Merton. “Cuyas obras tienen el sello de la mística del desierto”³⁴³.

“Estos exploradores del yo” son precursores de una vía interior característica de la mística, además desarrollaron un fino análisis psicológico (*esprit de finesse*) para discriminar la fuente, ya fuera pía o demoníaca³⁴⁴ de sus revelaciones. Es decir, para discernir el origen del fárrago de las diferentes impresiones, impulsos, y pensamientos que los asediaban. Porque la *locución* divina y demoníaca es análoga, en ocasiones indiscernible, debido a que el demonio también se vale de buenas obras, a manera de estratagema para desviar el camino del monje, reconocen los Padres.³⁴⁵ Y para ello emplea todo género de artilugios, que propicien la salida del asceta de su celda. Medios como el de ayudar a un enfermo o asistir a la eucarística, cuestión que atendiendo el imperativo de la caridad se vislumbra de forma antinómica. De ahí se desprende que las buenas obras no son suficientes para obtener la auténtica *serenidad*, debido a que el monje debe permanecer en *atención* y *vacío* en su celda, él es un guardián del *desasimiento*, ya que “la fidelidad a la celda lleva al monje a la perfección”. No obstante, este heroísmo espiritual tendrá una finalidad que no se agota en el propio abandono del mundo, pues el dolor de la prueba purificadora del desierto conduce a obtener una cierta experiencia, una sabiduría e imperturbabilidad (*noesis*) que impele a la unión con lo divino. Un tipo de ascetismo que estará presente en la mística de san Juan de la Cruz. Semejante índole de contemplación igualmente invadió a Pascal quien escribe: “La infelicidad del hombre se basa en una sola cosa: que es incapaz de quedarse quieto en su habitación”³⁴⁶. Y en una órbita aledaña a la posición de Pascal se aproxima la sentencia de Teolepto de Filadelfia (1250-1322):

Quando hayas eliminado las distracciones exteriores y hayas abandonado los pensamientos interiores, la mente se despertará a las obras y a las palabras del Espíritu. (...) En lugar de las palabras vanas y de las conversaciones mundanas, te dedicarás a la meditación y a la explicación de las palabras divinas que se mueven en la razón y que iluminan e instruyen el alma. (...) así Cristo se retira del alma, las tinieblas de las pasiones la invaden y las fieras espirituales la despedazan³⁴⁷.

³⁴³ Cabrera Isabel, *Op. cit.*, p. 97

³⁴⁴ Cfr. *Loc. Cit.*

³⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 98

³⁴⁶ Pascal, cit. por *Ibid.*, p. 99

³⁴⁷ Rigo Antonio, *Op. cit.*, p. 67

Este tenaz espíritu de negación -tanto de los valores vigentes de la época, e igualmente de sus vicios, y más aún, de sí mismo- convertirá al cuerpo, la carne y los deseos, en un escenario de lucha encarnizada contra *Satán* que gradualmente se irá revelando en un combate contra *sí mismo*. El yo, bajo esta lógica, resultará el verdadero enemigo a vencer, la *egoicidad centrífuga* y “ombligo del cosmos”, deberá mantenerse imperturbable como testigo mudo, “ojo lúcido y abierto, frente a un mundo amenazado, dominado por los demonios”.³⁴⁸ Encontramos, también, en este bravío espíritu ascético, una arraigada denuncia que se extiende hasta nuestro horizonte epocal, de que “lo sagrado ha sido desterrado de este mundo”,³⁴⁹ por ello “el mundo carece de aliento divino”, en el modo que sentenciaba Cioran. Sin embargo, el monje del desierto continua hablándonos desde su tiempo, desde su celda, desde su pasividad y nos impone con su silencio: “recordar la existencia de algo otro, de aquello “completamente Otro” del que hablan Otto y Eliade”³⁵⁰.

Este supremo atleta pretende vivir como si estuviera muerto, anonadado, sin embargo, desde su dimensión, enteramente negativa, se filtra una positiva, ya que éste “busca un hacer constante, un constante reafirmar la voluntad frente a los deseos, un perpetuo vencerse a uno mismo, lograr un completo autodomínio”³⁵¹. Pugna continua que emplea las unidades de la oración, la espera, la afasia, la pasividad, la introversión, que contradictoriamente ya implican dispositivos de acción.

El ascetismo no se limita al mundo de los monjes, al contrario, su añoranza de lo “completamente otro” se va desplazando a *otro lugar*, al espacio del laico, y a cuantos vivían en el siglo. De esta manera se filtra una novedosa modalidad de interpretación que contempla la contraparte del mandato divino, que no hacía sino seguir la enseñanza de los Padres más antiguos, los cuales instalaron a la *caridad* en la cúspide de las virtudes. Se huía del mundo por amor a Dios, pero había que practicar el mandamiento del amor al prójimo. Así lo menciona Aba Simeón llamado “loco por causa de Cristo”, escrita por Leoncio, Reverendo Obispo de Neápolis de la Isla de Chipre:

³⁴⁸ Cabrera Isabel, *Op. cit.*, p100

³⁴⁹ *Loc. Cit.*

³⁵⁰ *Loc. Cit.*

³⁵¹ *Loc. Cit.*

Y es que no se consideraba justo que quien había sido tan honrado y ensalzado por Dios despreciara la salvación de sus congéneres. Antes bien, se acordó de Aquel que dijo: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lc 10.27); de Aquel que ni siquiera rechazó como algo indigno revestir la condición de esclavo para, sin cambiar de naturaleza, salvar al esclavo (Flp. 2.6-7). Y así, teniendo esto presente, decidió imitar también él a su Señor y consagrarse de verdad en cuerpo y alma a salvar al prójimo³⁵².

Este imperativo comienza además a establecerse en las enseñanzas de otros ascetas tal como Gregorio el Sinaíta, quien prescribía a Máximo el Kausokalyba: “Establécete en un lugar para dar mayor fruto y, como asceta experimentado, serás de ayuda a muchos. (...) Haz partícipe al pueblo de Dios del talento y de la simiente divina.”³⁵³

Sin embargo, los *santos locos de Cristo* representan una espiritualidad marginal, frente a los saberes dominantes de la teología-especulativa, que sentencian que el acceso a Dios se obtiene por mediación del conocimiento aprehendida a través de la jerarquía eclesiástica-institucional, desplazando el papel de la caridad en tanto que virtud suprema, y eclipsando el mandato del amor al prójimo por el de los saberes teologales. De tal manera que se va construyendo una ortodoxia -un cuerpo de discursos “formales”- sobre lo divino, celados por los muros eclesiásticos de los monasterios e iglesias que gradualmente van relegando el papel de la piedad con el prójimo -virtud suprema, de suyo, característica de los “locos por causa de Cristo”- a un papel cada vez más accesorio y periférico. Por ende, el monopolio de lo sagrado se encarga a los doctos en teología y filosofía, a aquellos que persiguen el sistema para acceder a la revelación, el andamiaje canónico y jerárquico de exégesis y lectura. De ese modo, el monopolio de la interpretación de lo sagrado recae en los eruditos que están reclusos en los monasterios eminentemente eclesiásticos, pertenecientes a la ortodoxia. Sin embargo, a partir de los siglos IX y X, tras lapsos de intermitencia, el soplo original del espíritu de la ascesis del desierto gradualmente se aviva, pues disminuye la concepción de una espiritualidad jerárquica, y la figura del “loco por causa de Cristo” comienza a acechar nuevamente frente al cuerpo de saberes formales. El *rostro* de este loco-carismático se desliza, eventualmente, de la periferia al centro. Traslada el “dominio” de una espiritualidad más devocional ante una erudita-teológica. Es el momento en que la *oratio* divina deja de apoyarse en los sistemas teológicos-filosóficos como condición de posibilidad para participar de la revelación. Es en esta serie de movimientos entre los siglos IX y X, que

³⁵² De Neápolis Leoncio, *Op. cit.*, págs., 237-238

³⁵³ Rigo Antonio, *Op. cit.*, p. 36

se va preparar la espiritualidad de Francisco de Asís, misma que denuncia que ya no son los saberes teológicos especulativos -que circulaban en los conventos y elaborados desde la celda monacal- los que aproximan a Dios, ya no es la renuncia al mundo y sus muchas *tentaciones*, sino que la revelación ya no ostenta un papel fundamental derivado de la ascesis y los dispositivos del control del *cuerpo* y la mente, más bien lo divino se va ubicando en la devoción, en la caridad, el amor a los *otros*, en el ágape³⁵⁴. Es en la figura de San Francisco de Asís que se reconoce una espiritualidad profundamente afectiva: el amor a la naturaleza, a los pobres, al prójimo. Se trata de un *locus* accesible al laico, porque éste no ha estudiado filosofía, teología y mucho menos patología griega y latina, pero su espiritualidad tiene sentimiento, emoción -*vitae*-; aderezado con una sabiduría “rústica” que rasga la jerarquía de conocimientos teológicos formales. Es mediante este novedoso cuerpo de saberes -semejante al de Francisco- que gradualmente se va precipitando el cielo a la tierra³⁵⁵. Luego de que se va renunciando a la preocupación de cualquier otra práctica de las virtudes para esforzarse, más bien, en la *custodia del corazón*, sabiendo que mediante ésta se adquiere sin fatiga los socorros de cualquier otra ascesis, mientras que fuera de esta virtud no se puede permanecer. Es lo que algunos de los Padres han llamado *hesiquía del corazón*; otros *atención*; otros *custodia del corazón*; otros *sobriedad y contradicción*; otros aún *examen de los pensamientos y custodia de la mente*³⁵⁶.

La cuestión mística carismática durante esos siglos comenzó a interesar a los doctos de la revelación, en parte también, por el problema del cisma siempre latente que implicaban sus enseñanzas. Por ejemplo, teólogos como Santo Tomás en el comienzo del siglo XIII y san Buenaventura, intentaron crear puentes que sistematizaran -teologizaran- las expresiones del discurso divino, de los “santos locos”. Que trasladaran la explosividad afectiva de la experiencia última del “Amigo de Dios” -por emplear una expresión formulada por Certeau- en manuales escriturísticos³⁵⁷. Semejante preocupación, no es original, puesto que ya había surgido en obras de otros autores como Orígenes, Pseudo-Dionisio, etc., por mencionar algunos. Así, santo Tomás indicaba que en el centro de nosotros habitaba Dios. Cuanto más nos precipitamos al encuentro del sí mismo, más coincidimos al encuentro del *otro* que no

³⁵⁴ Cfr. Betto Frei, “Mística y militancia”, en *Mística y espiritualidad*, p. 53

³⁵⁵ Cfr. *Loc. Cit.*

³⁵⁶ Cfr. Rigo Antonio, *Op. cit.*, p. 47

³⁵⁷ Cfr. Betto Frei, *Op. cit.*, p. 53

soy yo, “encuentro al verdadero yo divino³⁵⁸”. Resultado de este desplazamiento interior que nos provoca inexorablemente recordar los versos del poeta Rimbaud que escribió en el siglo XIX, *Je suis autrui*. Incursiones que ubican la presencia de lo originante en el los recovecos más esenciales, pero a su vez en los más foráneos. De modo que la inmanencia divina yace en la ausencia plena, ya que subyace más allá de las facultades de nuestro concurso. Así también lo vio Ernesto Cardenal en el siglo XX, en comunión con Teilhard de Chardin: “no sabemos que en el centro de nuestro ser no somos sino Otro”³⁵⁹. Por consiguiente, la introspección implicará un movimiento contrario, luego para elevarse a lo más álgido es necesario *descender al fondo* del abismo. Al igual que:

(...) la teología mística de los budistas y de los indios en general, apunta al *éxtasis*. El *éxtasis* consiste en entrar dentro de sí, despojarse de sí cada vez más y, en ese despojamiento, conseguir no sólo la total libertad del cuerpo, sino también la completa desnudez del espíritu. El espíritu, la mente, el sentimiento, la emoción no deben tener forma alguna de apego. A partir de ahí arranca la posibilidad de que ese espíritu de Dios se vierta dentro de nosotros.³⁶⁰

El fenómeno del *vaciamiento* corresponde a una liberación profunda, implica la más fundamental (acontecimiento de auténtica rebelión), al despojarse gradualmente de sí, hasta de las imágenes, representaciones, conceptos, prejuicios y fantasías que gravitan en nuestro interior y que fundan la conciencia en condiciones ordinarias. Acontecimiento que no deja de tener sus referentes en la tradición oriental, la cual es muy anterior al cristianismo, sobre todo en la tradición india en general, sistematizada en un bellissimo libro escrito en el siglo III a. C., el *Bhagavad Gita*.³⁶¹

Igualmente, Juan de la Cruz y Teresa de Jesús sitúan en el centro de su *locución* la completa desnudez del espíritu, debido a que colocan al Dios que yacía en la cumbre, en el eje del corazón humano. Así que la exploración y conquista de lo *Otro*, se realiza desde un movimiento de circunvalación interior. La cartografía del descubrimiento del *Otro* mundo es situada en lo intrínseco, paraje del continente más desconocido. El místico ya no tiene que

³⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p.54

³⁵⁹ Teilhard de Chardin cit. por López- Baralt Luce, “La experiencia mística: Tradición y actualidad”, en *Op. cit.*, p.12

³⁶⁰ Betto Frei, *Op. cit.*, p.54

³⁶¹ En el texto se narra la amistad de Krishna con el guerrero Arjuna, vínculo que realiza una analogía entre la relación de lo humano con lo divino. Relación y nexos que derivará en una dimensión de justicia sin precedentes (*dharma*), misma que sugiere la idea de que la latitud social del Evangelio debió haber adquirido algún contacto con dichas tradiciones, en analogía al señalamiento de Frei Betto: “existen semejanzas entre la espiritualidad del Nuevo Testamento y la de la Bhagavad Gita”. *Ibid.*, págs., 56-57

arribar a lo divino mediante un peregrinaje a su “Meca”, por el contrario lo originante se localiza en el aquí y ahora, sólo y vacío en el umbral de lo más íntimo. Intimidad entrañable que recupera la concepción del *Cantar de los Cantares*, que es considerado el más místico de los textos bíblicos, debido a que realiza la afinidad de una pareja de enamorados emulando el encuentro místico del yo profundo con lo completamente *Otro*. Así el místico se sitúa en una dimensión donde todo está en un ahora vinculado a la sensación de unidad y a la de estar fuera del tiempo (*transitoriedad*). Además surge en esos estados la convicción de que el ego, el yo, es un desliz, un filtro de lo infinito. Lo que coloca al místico en un estadio de trance -*pasividad*- de modo que presiente como si su propia voluntad se encontrara sometida por *otro poder* superior que lo arrastra y domina. “Esta última peculiaridad conecta los estados místicos con ciertos fenómenos bien definidos de personalidad desdoblada como son el discurso profético, la escritura automática o el trance hipnótico”³⁶². En forma semejante al encuentro que acaeció a la mendiga de Bengala -atendiendo al relato de Certeau- al acoger con su cuerpo a esa otredad plural e invasora:

Así como la mendiga de Bengala acoge en su cuerpo al hambre insaciable (...), y ofrece en él un espacio a ese Otro plural, invasor y mudo. De esta manera su cuerpo se ve trastocado y diseminado por el ejercicio que hace de él una morada silenciosa y un respondiente transferencial para lo inanalizable o lo insensato del otro. (...), ha convertido su cuerpo en habitación para la locura de la multitud: (...) ³⁶³.

Una intimidad foránea que alude al *pathos* de San Agustín, quien proclama: “*Deus intimior intimo meo*” (Dios más íntimo en mi intimidad de lo que yo soy íntimo para mí mismo)³⁶⁴. Proximidad extraña que mienta, también, a la experiencia de san Ignacio: “*Deus semper maior, superior summo meo* (Dios superior cualquier cosa por grande que yo la pueda imaginar)”³⁶⁵. El cuerpo, en la experiencia mística, deviene paraje de tránsito -ruptura instauradora- se vuelve filtro, “desperdicio”, “nada”, pero también el signo de lo infinito, innombrable, que se resiste al sentido de todo lenguaje, que muestra en tanto que oculta. Aludiendo el Nombre del *Otro*, a partir de una semiótica transparente pero también lóbrega, presidida por el claroscuro. Que desde su “abyección”, formulará inéditas circulaciones de significado que se fundan desde un cuerpo cercenado, roto, abierto.

³⁶² William James, *Op. cit.*, p. 180

³⁶³ Certeau Michel de, *La Fábula Mística*, p. 61

³⁶⁴ Cfr. Boff Leonardo, “La transparencia originaria”, en *Op. cit.*, p. 61

³⁶⁵ *Loc. Cit.*

2.7 La experiencia mística y la alteridad

El genio se halla más cerca de la locura que la inteligencia media
Schopenhauer³⁶⁶

Desde finales del siglo XV se propició un fenómeno –que ya se venía perfilando desde siglos atrás- de ruptura; un “divorcio” entre la mística, como experiencia de la fe, y el saber libresco de la teología sistemática, en su condición de “ciencia”. Mediante una influencia que se despliega a través de la aplicación rigurosa de una “dialéctica en el pensar teológico, se había originado un proceso de enajenación entre la teología y la vivencia religiosa, entre la teología y la mística”.³⁶⁷ Lo que se prefiguraba en el siglo XV a modo de un divorcio -arcaico y siempre novedoso- se desarrollaría en su pleno antagonismo en el siguiente. Frente a una situación coyuntural a la que se enfrentaba la Iglesia alcanzada por el cisma de la Reforma protestante, se polemizaba en torno a una teología de corte intelectualista y la experiencia religiosa del rústico “Amigo de Dios”, es decir, por una vivencia religiosa que residía en la contraparte de los velos institucionales. La teología (saber libresco) se erige sobre todo en los países católicos -siguiendo el señalamiento de Weber-, como el instrumento -*tecné*- que defenderá a “capa y espada” la ortodoxia de la locución institucional. Mientras que por el lado protestante se abogaba más por una experiencia subjetiva -un vuelco al “castillo interior”- allende de la mediación eclesiástica, característica que no dejará de tener afinidades con la experiencia subjetiva profunda que postulaban –paradójicamente- los místicos del Carmelo, los contrareformadores. “Así surgió a mediados del siglo XVI, en la España del “Rey Católico”, el llamado “conflicto entre intelectualistas y místicos”³⁶⁸ La propia Teresa de Jesús -que moraba en ese siglo y se encontraba en el centro de los acontecimientos- hace constantes paráfrasis de dicha tensión en su *Libro de la Vida*, y en torno a ello señala la reformadora carmelita: “Esto me hace tener grandes ansias porque muchos letrados fuesen espirituales”³⁶⁹, “es muy necesario el maestro, si es experimentado, que si no, mucho puede

³⁶⁶ Schopenhauer Arthur, cit. por Álvarez Javier, *Mística y depresión*, p. 290

³⁶⁷ Stegnink Otger, “Mujer espiritual y mística ante la teología y los teólogos”, en Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Biblioteca Clásica Castalia, Madrid, 2001, p. 20

³⁶⁸ Colunga E. O. P., “Intelectualistas y místicos en teología española del siglo XVI, en *Ciencia Tomista*, 9 (1914). págs., 209-221, 377-394; 10 (1915), págs., 223-242, cit. por *Ibid.*, nota 50, p. 20.

³⁶⁹ Teresa de Jesús, *Op. cit.*, cap.12, n.4, p. 198

errar.”³⁷⁰ “Inexorabilidad por la ciencia teológica” que resulta a su vez –siglos atrás- bastante cuestionable para Eckhart, quien a pesar de haber sido profesor de la Sorbona en París y del *Studium generale* de su orden en Colonia conoce los peligros que entraña el trato puramente teórico con los contenidos de la revelación. “Es ésta la razón por la que Eckhart puede decir más vale un maestro de vida que mil maestros de lectura”.³⁷¹

La disputa entre “la enunciación rustica” del Amigo de Dios que se desenvuelve en la periferia de los muros de la interpretación formal y los teólogos de la escuela -los “funcionarios del sentido” de la escritura- crea una brecha profunda en el ambiente teológico espiritual, una escisión y quiebra entre la teoría y la práctica de la vivencia religiosa, entre el saber libresco y la doctrina mística- “creo lo llaman mística teología (sic)³⁷²”, señala Teresa de Jesús. Es decir, una oclusión entre la interpretación oficial, “de maestros y profesores de cátedras, que, en su función de calificadores del Tribunal Supremo de la Inquisición, desconfiaban de la vida mística de los “espirituales” y, denunciaban sus prácticas y sus escritos³⁷³”. Y por otro lado, la del carismático que parece que “canta” el verdadero aliento divino. Lo que subyace de este reciente y siempre añejo conflicto es la polémica de la validez, el criterio que ancle como auténtica la exégesis que se realiza de una serie de proposiciones al interior de un “juego de lenguaje”. Debido a ello casi todos los grandes místicos y autores espirituales han sido vistos con sospecha y desconfianza por “los lugartenientes del sentido”, celadores del monopolio de la interpretación, es así como: “San Ignacio de Loyola, San Juan de Ávila, Luis de Granada, Francisco Osuna, San Pedro de Alcántara y San Francisco de Borja,- autores místicos del Siglo de Oro español- tuvieron que experimentar cómo sus escritos y actividades espirituales eran miradas con recelo y censuradas por la Inquisición³⁷⁴”, en una época que la “acusación de alumbrado” se había convertido en moneda corriente y que se aplicará en su momento a los reformadores del Carmelo: a “Teresa de Jesús y a Juan de la Cruz”.³⁷⁵ Aunque este conflicto implicará, a su vez, una sucesión de traslaciones entre la periferia y el centro. Estas traspuestas de significado se situarán en el umbral que posibilita

³⁷⁰ Cfr. *Ibid.* cap. 13 n.14., p. 209

³⁷¹ Cfr. Haas Alois, *Eckhart Maestro, Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002, p.19

³⁷² Teresa de Jesús, *Op. cit.*, cap. 10, n. 1., p. 174

³⁷³ Stegnink Otger, *Op. cit.*, p. 20

³⁷⁴ *Ibid.*, 21

³⁷⁵ Cfr. Don Marcelino Menéndez y Pelayo, “Sectas místicas”, *Historia de los heterodoxos españoles, Lib. V, cap. 1*, BAC t. II, Madrid, 1956, págs., 187-188.

el “debilitamiento de conocimientos estructurales”, concebidos en cuanto vía de acceso privilegiada a lo sagrado, en otro tiempo destinados a los especialistas en teología. Lo que implica una irrupción instauradora. Contumazmente invade el escenario este personaje siempre intempestivo. Héroe de las mil máscaras que se halla en los barrios más paupérrimos bajo el velo de los más humildes oficios. No obstante, este rústico dará una lección de sabiduría divina a los poderosos, a los profesionales de la interpretación de lo sagrado,³⁷⁶ quienes poseen el dominio de la Escritura. Aquí el protagonista, junto con lo maravilloso, lo sublime y la iluminación, cambiaron de bando, puesto que la revelación se desliza gradualmente hacia el ámbito de los olvidados y desposeídos:

“El bien amado de Dios”, el desconocido (...). Tema grato de espiritualidad de ese tiempo y que coloca al profeta bajo el signo de Amós, “sacado de detrás de sus vacas”. Así ocurre, entre 1610 y 1650, con esos místicos “salvajes” que hablan el “lenguaje de las montañas” y no saben nada de libros, pero reciben todo de Dios, a quien nunca “podrán agotar”. En lo que se refiere a la campesina de que habla Louis de la Rivière y a quien “nunca nadie le había dado la más mínima instrucción”, “el discurso era en verdad muy vulgar y rústico, pero sazonado con una maravillosa sabiduría.”³⁷⁷

Este característico personaje asoma -siguiendo a Certeau- en múltiples narraciones presa de un aspecto lamentable, como solitarios anacoretas, pobres, mendigos o desequilibrados, la constante permanece porque es estructural³⁷⁸. Por ende, el contraste se inclina hacia el lado social: «progresivamente, la pobreza ocupa el “lugar” de la mística; se le asigna una función de impugnación en una sociedad en la que la riqueza y la cultura dejan de ser cristianas”³⁷⁹». El tema irá escalando hasta finales del siglo XVII, que enfrenta los conocimientos tradicionales -llamémoslos *anquilosados*- con los saberes novedosos de ciertos carismáticos que atentan contra la propia jerarquía institucional y que ocupan los papeles más burlescos, picarescos y bajos de la sociedad. Es en la figura del pobre, mendigo, sencillo e iletrado que se revela al director espiritual e iluminado echando abajo “las relaciones jerárquicas tradicionales”.³⁸⁰ Característica que tendrá su eco de parangón con la mística de todos los tiempos y latitudes. Piénsese, por ejemplo, en el concepto de

³⁷⁶ Cfr. Certeau Michel de, *Op. cit.*, p. 279

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 280

³⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 281

³⁷⁹ *Loc. Cit.*

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 278.

“sufismo³⁸¹” (proveniente de la raíz etimológica *suf*, lana) que hace la referencia al vestido sencillo y pobre que caracteriza a los hombres que “huyen del mundo para cultivar el espíritu³⁸².” Idéntica idealización de la pobreza que comparten los faquires hindúes, los monjes budistas, los derviches musulmanes y gran parte de las ordenes católicas -al menos en el sentido de sus fundaciones y reglas- pero sobre todo los dominicos y franciscanos³⁸³. La pobreza -el abajamiento del sujeto, su *autonegación*-, deviene, por consiguiente, condición de posibilidad para acceder a lo sumo, gracias al oxímoron y el recurso a la paradoja. La razón de ello estriba en que el Dios de los místicos gusta de la contradicción lógica y de hacer aparecer lo divino por una vía ridícula a los ojos del mundo, en este sentido sostiene Certeau:

Aquí también, como en el caso del “místico”, “pobre” pasa del adjetivo al sustantivo. Es una clase, un estado y también el mito de otra ciencia. Quememos las etapas de una evolución compleja y ramificada. En 1639, en un amigo de Surin, Nicolas Du Sault, autor espiritual demasiado olvidado, el pobre de Tauler aparece ahora como un mendigo cubierto de llagas. Unos años más tarde en 1652, se nos pinta al mismo personaje como “un mendigo cubierto de harapos, con los pies desnudos y lleno de lodo objeto de un aspecto lamentable”. (...) Henry-Marie Boudon no llega tan lejos, pues opone los “hábiles” al “pobre ignorante”, ese “sabio idiota” que enseñó a Tauler la “ciencia de los santos” “haciéndolos pasar por “una vía ridícula” a los ojos del mundo³⁸⁴.

En este contexto podríamos referir cuando en el siglo XVII al místico jesuita francés Jean-Joseph Surin, quien narra en una de sus cartas, nos señala Certeau, el encuentro que tuvo con uno de “Los amigos de Dios”, un angélico joven, iluminado y prudente. Y que a pesar de sus modales rústicos, sencillez, incultura y condición humilde tenía más virtudes, ciencia y sabiduría de las cosas divinas que los “profesionales de lo sagrado” teólogos y sacerdotes inscritos a la institución eclesiástica. Así, el monopolio de lo sagrado ya no se encuentra entre los doctores en teología, al contrario, en el laico o el “idiota” sin nombre que

³⁸¹ El sufismo aparece como una modalidad de lectura de la tradición frente al islam primitivo que estaba caracterizado por una concepción de Dios inaccesible, de modo que van surgiendo al interior de éste corrientes que preconizaban la bondad de Alá como camino hacia la unión mística, movimiento que alcanzó su máximo esplendor en el siglo XII. El sufí tiene que recorrer cuatro estadios en su itinerario espiritual.

En el primer peldaño debe alcanzar la humanidad, la cual debe incluir sólo a los creyentes. El segundo movimiento constituye el nivel de iniciación. El tercer escalón remite al conocimiento que significa el camino que el hombre recorre para conducir a Dios y el cuerpo es la beatitud, que dona el hábito divino. No obstante, es necesario ser conducido por un maestro. De ahí, “La unión mística, descrita de diferentes maneras, que van desde las imágenes eróticas hasta el monismo, el cual ha inspirado una buena parte de la lírica y la narrativa árabe y persa”. Cfr. Muñoz Rendón Josep, *Op. cit.*, p.156

³⁸² *Ibid.*, p. 23

³⁸³ Cfr. *Ibid.*, p. 29

³⁸⁴ Certeau Michel de, *Op. cit.*, p. 282

posee un conocimiento en el que se revela un verdadero tesoro. Su figura es similar a la del ángel, el mensajero del verbo divino; el conocedor de los secretos de Dios. Y en analogía con lo anterior Weil afirma:

“(…) repiten palabras (los amigos de Dios) que han escuchado en lo secreto, en el silencio, durante la unión de amor, y que estén en desacuerdo con la enseñanza de la Iglesia, se debe simplemente a que el lenguaje de la plaza pública no es el de la cámara nupcial.”³⁸⁵

Las nuevas modalidades de interpretación al “cuerpo del texto”, se resbala a una espiritualidad en lo sucesivo marginada y localizada en uno de los términos de un conflicto sociocultural: la religión está aquí del lado del pobre³⁸⁶, es decir, del *anonadado*, *vaciado*. Pues estas vidas desamparadas, estigmatizadas por fracturas humanas y sociales crearan las condiciones de posibilidad de la mística; de la búsqueda del *otro lugar*. “Es como si fuera una condición que el descubrimiento de lo *Otro* esté reservado a los portadores de dolor”³⁸⁷. El portador del dolor equivale a aquél que se encuentra en el exilio de la historia, en el derredor del sentido, lugar que concierne a los desposeídos, desgarrados y proscritos, pues, “lo que ya no es sufrimiento se vuelve irremediamente historia. Así se demuestra, una vez más, que la vida únicamente alcanza su actualidad suprema en el dolor”³⁸⁸.

El descubrimiento del borde de lo “significante” que no llega a constituirse en historia narrada -en verbo- puesto que permanece velado, oculto debajo de los márgenes de lo acontecido, representa una voz silente que nos grita desde su drama acontecido, panorama de una serie intermitente de existencias estremecidas que sucedieron en sus “respectivos siglos” y que se deslizan trémulamente hasta nuestra época mediante los remanentes históricos, “los desechos, legajos y desperdicios” del texto que no salen a flote por no pertenecer al canon de la historia contada, de la jerarquía de saberes institucionales, de la “historia fuerte”; de la ortodoxia. De modo que es necesario un movimiento de desocultamiento que implique el descubrimiento de una alteridad muda y *anonadada*. Descubrimiento de la alteridad que sostiene Walter Benjamin -en su libro sobre los *Pasajes*- debe ostentar la auténtica labor del historiador en tanto que se yergue como desocultador de lo otro, debido a que dicho trabajo histórico remite como si se tratara de un “pepenador” (*éboueur*), que recoge la basura, el

³⁸⁵ Weil, Simone, *A la Espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2009, p. 47.

³⁸⁶ Cfr. Certeau Michel de, *Op. cit.*, p. 282

³⁸⁷ Bartolemei Romagnoli Alexandra, *Op. cit.*, p. 52

³⁸⁸ Cioran E.M., *Op. cit.*, p. 210

desperdicio, lo abyecto, es decir todo aquello que ha sido “rechazado”, “perdido”, “despreciado”, lo que debe permanecer oculto, pero que está “ahí” silencioso con una latencia intempestiva. El pepenador que es una especie de guarda de la memoria se cierne -por consiguiente- en términos de guarda de la justicia, “aunque no a la manera de Funes el memorioso de Borges, que recolecta todo sin excepción ni jerarquías, pero cuya memoria no tiene nada que ver con lo justo”³⁸⁹. Al historiador-pepenador de Benjamin sólo le interesan los desperdicios -las víctimas del desenvolvimiento de la historia, lo que yace silencioso en la periferia del mundo, en el paraje de lo innombrable. A este pepenador le concierne “conducir a los harapos del mundo a una movilización general, a una resistencia, aunque simbólica, frente a ese otro cúmulo de ruinas que es la catástrofe del progreso”³⁹⁰. El método de desocultamiento de la historia para Benjamin corresponde a una pugna por la sobrevivencia de lo que no sale a flote ante los seguros archipiélagos de la historia narrada. Lo no-dicho corresponde aquí, con una lucha contra el olvido de lo que no ‘aparece’ en el escenario de las grandes remembranzas de los vencedores, sino en la memoria minuciosa, inconforme y desasida de los vencidos. Por ende, la labor del historiador en el sentido benjaminiano -trazado bajo la silueta del pepenador- cartografía esa oquedad silvestre de los sin voz -lo abyecto- el otro lugar, lo no visible, que se niega mediante su trabajo a “reciclarlos”, sino que permanece en la *atención y la espera* mediante un método de desvelamiento que posibilite traducir esos “actos, gestos, relatos, en otras palabras, la memoria que guardan los deshechos debe producir- como escribe Derrida- acontecimientos, nuevas formas de organización”³⁹¹. Por tanto, la historia -siguiendo a Cohen- no debe ser una mnemotecnia que rinde pleitesía al pasado -historia contada-, sino constituirse en una reminiscencia en términos de “política de la memoria”, activa, propositiva que se ejecuta en el presente para restituir lo pretérito, una justicia que “faltó ayer”³⁹². Debido a que la memoria no es un asunto de recolección para anticuarios, por el contrario, se trata de una cuestión apremiante y actual, de un presente que urge de imperativos de responsabilidad -como sostiene Derrida- única condición de posibilidad para trazar el porvenir, *lo otro*³⁹³. Ya que el

³⁸⁹ Cohen Esther, *Con el diablo en el cuerpo*, Taurus, México, 2003, p. 141.

³⁹⁰ *Ibid.*, págs., 141-142

³⁹¹ *Ibid.*, 142

³⁹² *Ibid.*, págs., 136-137

³⁹³ Cfr. *Loc. Cit.*

pasado y el porvenir se encuentran interligados y comprometidos en una actualidad que exige -imprescindiblemente- hacerse consciente de lo no-dicho, de las catástrofes perpetradas en el ayer. El valor que pone Benjamin en los despojos de la historia, no yace en su recolección o consistencia, más bien, en que éstos ejecutan un proceso de trayectos narrativos que pueden propiciar la otredad -la búsqueda de la justicia- de los silenciados y afónicos. Así que la narración tendrá que ver con la construcción de futuro que se mienta desde el pasado, desde su eco elocuente y mudo, pero que funda responsabilidad en el porvenir, “con el devenir otra cosa de los harapos”³⁹⁴.

Porque si no, como el mismo Derrida escribe: “sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos *que no están ahí*, aquellos que no están ya o no están todavía *presentes y vivos*, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta “¿dónde?, “¿dónde mañana? “Ninguna justicia (...) parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*.”³⁹⁵

De modo que Benjamin piensa el oficio del historiar de una manera novedosa e inédita, como si su labor ejecutara una tarea similar a un cepillo a contrapelo, movimiento de desplazamiento que va colocando de la periferia al centro el lugar de las víctimas; una lectura que recupera la locución de los derrotados³⁹⁶. Ya que todo “documento de cultura lo es a su vez de barbarie”-bajo la silueta de un progreso comprendido en términos oximorónicos- entonces la historia se desenvuelve mediante el velo de la catástrofe, “porque sólo desde la catástrofe se podrá “escribir” una nueva historia, ya que ésta se construye a partir de la escritura misma de la historia mirada desde sus accidentes y no del relato de su progreso continuo”³⁹⁷. La memoria no se circunscribe -en este tenor- a un mero acto de recolección y reconocimiento, por el contrario su pleno ejercicio exige un activismo, una “ascesis”. Porque la rememoración atrae lo foráneo, fuerza a una dinámica de extrañamiento que intuye lo que subyace, lo no visible. Que se constata mediante una actitud crítica frente al mundo aparente, la ocurrencia narrada. Sólo los despojos de la historia nos inducen a mirarla desde otra óptica, a trazar nuevos caminos, fundar cartografías que desoculten “los tesoros que se ocultan en su interior”³⁹⁸. Los harapos de lo que carece de magnificencia corresponden a esos escorzos

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 142

³⁹⁵ Derrida cit. por *Ibid.*, págs., 136-137

³⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 133

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 134

³⁹⁸ *Ibid.*, p.142

melancólicos del pasado que se resisten a fenecer sin un acto de rememoración, es decir, mediante un ejercicio de justicia que extraiga sus voces silenciadas de la historia contada, del monopolio de la interpretación; de la narración fuerte y autoritaria³⁹⁹. Harapos de historia que posibilitan rememorar la autenticidad de una época mediante vías grotescas, a través de los pobres y locos, o por medio del idiota del pueblo, porque éste “(...) realmente ama la verdad porque posee ese genio que no es sino la virtud sobrenatural de la humildad en el ámbito del pensamiento”⁴⁰⁰. Esta locución agreste paulatinamente mueve el derredor al centro en un auténtico acto de reconocimiento y rememoración. Entonces el pobre al constituirse a modo de condición de posibilidad para enunciar el predicado divino, repliega parte de su cualidad quebrada y desasida –de desecho histórico- y genera las coordenadas en las que se desenvuelva la mística, en un crucial acontecimiento de justicia. Así la pobreza se convierte en el umbral que conduce hacia la verdad, implica una ruptura instauradora.

En este sentido sostiene Weil: “Los campesinos, los obreros, poseen esa cercanía de Dios de sabor incomparable, que yace en el fondo de la pobreza, de la ausencia de consideración social y de los sufrimientos largos y constantes”⁴⁰¹. Semejantes planteamientos aproximan a la pensadora -siguiendo la lectura de Lucchetti Bingemer en su excelente libro: *S. Weil: La fuerza y la debilidad del amor*⁴⁰² a colocar al pobre como *médium* -punto de unión y quiebra- que ancla un criterio que funda validez en la interpretación del Evangelio, ya que ésta se halla en el lugar del anonadado. Cercana al anuncio la Teología de la liberación en el siglo XX que aboga por la opción espiritual y evangélica de los pobres y excluidos. Acontecimiento en vecindad con aquel divorcio que se propicia en el siglo XVI a través de la oposición reinante entre los “funcionarios del sentido” que abogan por un saber libresco, jerárquico y autoritario, y, por otro lado, el pobre, laico o idiota (sin nombre) al que le es negado el verbo. Y en esta dirección, existen correspondencias que chocan e interceptan entre la concepción de Weil a propósito de la experiencia mística y el reclamo de justicia de los afónicos. Pues, la experiencia mística supone un ejercicio de desocultamiento del otro no-visible, implica un movimiento de recolección de lo abyecto, de los desperdicios, de lo que

³⁹⁹ Cfr. *Loc. Cit.*

⁴⁰⁰ Weil Simone, *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París 1957, p. 31.

⁴⁰¹ Weil Simone, *A la espera de Dios*, p. 72

⁴⁰² Cfr. Lucchetti Bingemer María Clara, *Simone Weil, La fuerza y la debilidad del amor*, Verbo divino, Navarra, 2009, p. 49

debiendo permanecer oculto se revela. Lo cual conlleva a la construcción de justicia -del “reino de Dios”-, desde el más acá del mundo, allende al orden jerárquico de la palabra autoritaria. Ello significa una concurrencia de reconocimiento, porque posibilita el Verbo a aquellos que les ha sido negado, que transitan en el mutismo de la historia.

La experiencia mística -en este contexto- es diametralmente distinta a la que traza Bataille, debido a que éste aboga por ahondar en el éxtasis que implica una parte del acaecimiento sin anunciar su otra cara, la cual se perfila en términos de una ascesis activa y configuradora de lo nuevo. Mediante el desvelamiento de lo que habita en los márgenes, de lo que anuncia los umbrales de lo *otro*. Para Bataille la mística refiere algo enteramente independiente e incompatible con la religión y la moral. Sin embargo, en el punto en el que Bataille estaría de acuerdo en torno a nuestra posición de mística, es que ésta implica un “desgarre” al cuerpo de la ortodoxia, una afrenta y transmutación. Mediante una visión de lo real que libere de la obediencia a los discursos autoritarios: de poder. En lo que coincidirían Bataille y Weil⁴⁰³ con respecto al fenómeno místico es que éste posibilita un ejercicio de deconstrucción contra los discursos que han devenido despóticos, es decir, en enunciados (saberes) que se anquilosan como si se trataran de cuerpos herméticos y que postulan las verdades últimas. Así, la mística para ambos pensadores involucraría un dispositivo de *negación* que “deconstruye” los constructos jerárquicos y los exhibe.⁴⁰⁴ Para Weil la experiencia mística compele y compromete, lejos está de reducirse únicamente a una “libertad de corte dionisiaco”, a la manera que la expone Bataille, por el contrario, busca instalar el soplo de “bien y justicia” en el mundo. Equivale a un ejercicio de reconocimiento de los hábitos que no aparecen en la visión del progreso. Ello significa una intrusión a

⁴⁰³ Pensadores franceses contemporáneos y que además coincidieron en múltiples ocasiones. No obstante, la opinión que tenía uno del otro no era amable. Se puede conocer el merecimiento que Bataille tenía sobre Weil si acudimos a la descripción que éste hace del personaje de Lazare, inspirado en la filósofa francesa, en su novela *El azul del cielo* y, a propósito, dice de ella: “Era una chica de veinticinco años, fea y visiblemente sucia (...). Era extraña y ridícula incluso. (...) era como una aparición de la desgracia- yo solía levantarme y conducirla a mi mesa. Llevaba unas prendas negras, de pésimo corte y llenas de manchas. Parecía no distinguir nada de cuanto se hallaba frente a ella, a menudo empujaba las mesas al pasar. Sin sombrero, sus cabellos cortos, tiesos y mal peinados le ponían como alas de cuervo a ambos lados de la cara. Tenía una gran nariz de judía enjuta, de carne macilenta, que salía de aquellas alas bajo las gafas de acero. Sembraba el malestar: hablaba lentamente con la serenidad de un espíritu al que todo le es ajeno: la enfermedad, la fatiga, la pobreza o la muerte no contaban para nada a sus ojos. (...) Ejercía una fascinación cierta, tanto por su lucidez como por su pensamiento de alucinada. Bataille Georges, *El azul del cielo*, Tusquets, Barcelona, 2009, págs. 41-42 Por otro lado, la opinión que le merece a Weil Bataille no iba más allá de predicarlo como un “hombre enfermo”.

⁴⁰⁴ Cfr. Bea Emilia, *Simone Weil: La memoria de los oprimidos*, Encuentro, España, 1992, p. 144

antinómica a los ideales de la cultura moderna. Por otro lado, lo que no parece comprender Bataille es la posibilidad de que partiendo de las nociones de ‘reconocimiento’, ‘conversión’, ‘apertura’ -que descansan en la concepción de mística que principalmente aboga Weil- es posible realizar una crítica a la religión y la moral justamente cuando “éstas degeneran en un conjunto de deberes impuestos al hombre como algo externo y asfixiante”⁴⁰⁵.

Este método de reconocer y habitar los harapos que gravitan en la historia no-dicha explica la fascinación de Weil que le sugerían figuras como la de san Francisco, pues ello se debía a la convicción de que la poesía -método de enunciar lo ausente- está igualmente emparentada con la pobreza, debido a que la belleza del mundo únicamente puede ser apreciada en toda su magnificencia desde esa condición, desde el desposeimiento y el consentimiento de la necesidad y la *apertura de la gracia*. Por ello, el místico aprehende el rostro de los pobres y de las víctimas. Luego, dicho personaje -en la expresión de García Baró- que está abierto a los dones del Espíritu, debido a los impulsos del amor (de la *gracia*), concretiza el *ágape*, a través de la acción, puesto que “(...) Dios le pide sonreír a este prójimo así, ahora, aquí, de esta manera, mostrándole admiración o dándole consuelo y animándole, acogiéndole o sirviéndole de esta forma concretísima, distinta hoy de mañana y, por ello, porque el amor está siempre brotando, vive todo con novedad inaudita”⁴⁰⁶. Gracias a la mediación del prójimo (*metaxu*) es posible acceder a lo que carece de mediaciones; sostenía Weil⁴⁰⁷. En una orientación semejante hallamos la interpretación de Lévinas para quien el hombre puede vincularse con Dios a través del *otro*, por tanto, la ética ya es una forma de religión, ello no sin un cierto eco wittgensteiniano. Igualmente, en un sentido análogo al que lo refiere Frei Betto: “La ética es uno de los nombres de la mística. Es una exigencia de coherencia.”⁴⁰⁸ Ésta a diferencia de los saberes institucionales de la religión -locución autoritaria-, que gradualmente fosilizan la experiencia religiosa profunda como algo que tiene valor *per se* (dogma), deviniendo en una ascética sin ningún tipo de vínculo con el mundo; la espiritualidad mística apuesta por “la dinámica de la persecución, del anuncio del Reino,

⁴⁰⁵ *Loc. Cit.*

⁴⁰⁶ Baro García Miguel, *Op. cit.*, págs., 345-346

⁴⁰⁷ “Las cosas creadas tienen como base servir de intermediarios. Unas de otras son intermediarias sin cuento. Son intermediarias de cara a Dios. Sintámoslas como tales”, Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, p. 177

⁴⁰⁸ Betto Frei, “Mística y militancia”, en *Op. cit.*, p. 45

[equivalente a un ejercicio de memoria, de reconocimiento, *más allá de*] una escuela ascética [que] por sí misma, (...) produciría los escándalos⁴⁰⁹”.

Allende a un solipsismo ascético que involucra un narcisismo espiritual -el cual criticó agudamente Nietzsche- la espiritualidad mística aboga por el rostro doliente del otro, marginado y desposeído, revelándose, así, el mandato y gesto divino, cercano al anuncio que la mística judía tradicional denominó *devequt* o comunión con Dios⁴¹⁰.

Por consiguiente, al menos se plantean dos vías de acceso al misterio último: *la autonegación del yo*, o la responsabilidad frente al *otro*. Sin embargo, esas dos vías son aledañas, se interceptan y confunden, es decir, no se trata de dos maneras diferentes de participación con lo divino, sino dos momentos y estadios que apuntan hacia un único acaecimiento. Luego, el camino del “vaciamiento” invita a la toma de la presencia plena desde su radicalidad y originalidad extrema. Además, el vaciamiento conferirá a la existencia un sentido de gravedad, sutileza, profundidad, mediante el contacto con una experiencia originaria, es decir, ensancha, engrosa y engrandece la existencia. Ello “es crear, como decía Eckhart, una gran sensibilidad a fin de escuchar el propio corazón [*esprit de finesse*]. Afinar de tal manera los sentidos que se puede escuchar el ruido más mínimo, discernir el color más tenue y poder captar los latidos del corazón. De esta forma, la persona se enriquece totalmente porque se hizo pobre totalmente⁴¹¹”.

La mística conduce a vislumbrar lo que aparece detrás de las estructuras de lo real⁴¹², pero también yace en el abismo terrible de la alteridad, que de suyo compele al encuentro amoroso desde la renuncia. Abdicación que ostentó san Francisco y que Weil comprendió: “La pobreza de san Francisco era un deseo de gozar puramente de la creación. De ese todo, goza con la renuncia”.⁴¹³ Ya en la forma que se anuncia en el testamento de san Francisco que dejó antes de morir: “Nadie me enseñó cómo debía vivir. Ni la iglesia, ni los sacerdotes,

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 51

⁴¹⁰ Cfr. Medina Jorge, “Sufrimiento y acción. Las críticas de Lévinas a Weil”, *Conspiratio*, Simone Weil: el sentido del vacío, No. 03, 46-57 pp., 2010, p. 53

⁴¹¹ Boff Leonardo, “La transparencia originaria”, en *Op. cit.*, págs., 66- 67

⁴¹² Cfr. Boff Leonardo, “Mística y misterio”, en *Ibid.*, p. 23

⁴¹³ Weil Simone, *Cuadernos*, p. 631 “San Francisco muestra el lugar que puede ocupar la belleza del mundo en el pensamiento cristiano. No sólo su poema es poesía perfecta, sino que toda su vida fue poesía perfecta puesta en acción. Por ejemplo, la elección de un lugar para un retiro solitario o para la fundación de un convento era la más bella poesía en acto. El vagabundo, la pobreza, eran poesía en él; se despojó de sus vestiduras para estar en contacto inmediato con la belleza del mundo”. Weil, Simone, *A la espera de Dios*, p.101

ni los teólogos. Fue Dios mismo quien me lo reveló. Y me reveló que debía abandonar el mundo e ir a vivir entre los leprosos”⁴¹⁴.

La *renuncia* implica la superación de las consolaciones, tal como las promueven las religiones de carácter soteriológico que promocionan cielos allende a la muerte, en el sentido en el que las denominó Bataille: economías de la salvación.⁴¹⁵ El místico no empeña su existencia en la persecución de cielos ulteriores ni riquezas terrenas, por el contrario su esperanza permanece en la *atención y la espera*, de lo puramente *Otro*, apuesta por una inmersión al misterio insondable, “puramente y sin provecho, en la privación de los regalos”⁴¹⁶. Condición que recuerda la sentencia weiliana: “Si mi salvación eterna se hallara en esta mesa bajo la forma de un objeto, y no tuviera más que alargar la mano para cogerla, yo no lo haría (...)”.⁴¹⁷ En este punto sostiene, a su vez, Weil:

Renuncia. Renunciar a los bienes materiales. Pero ¿no son acaso éstos condiciones de algunos bienes espirituales? ¿Es que acaso se piensa igual cuando se padece hambre, o se está agotado físicamente, o se siente uno humillado y sin consideración? Hay que renunciar, por lo tanto, también a esos bienes espirituales. ¿Qué es lo que queda cuando se ha renunciado a todo lo que tiene una dependencia del exterior? ¿Tal vez nada? Ésa es la verdadera renuncia a uno mismo. La desnudez espiritual./ Las gunas de la prakriti. /Yo soy nada. /Yo soy todo⁴¹⁸.

Renuncia plena que Eckhart equiparó con su noción de pobreza, la cual principalmente divide en dos tipos: la pobreza exterior e interior. La pobreza exterior correspondería a la ausencia de bienes materiales, como hacen gala los *Amigos de Dios*, no obstante, la interior -que no se contrapone al primer tipo, sino que lo complementa- describe un proceso de *vaciamiento* característico del fenómeno místico. Eckhart la define así: “un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene”.⁴¹⁹ Pobreza que también aparece expresada en san Juan de la Cruz al momento de describirla como la “desnudación de los apetitos y gratificaciones del alma”⁴²⁰.

⁴¹⁴ San Francisco cit. Boff Leonardo, “Institución, mística y profecía”, en *Mística y espiritualidad*, p.35

⁴¹⁵ “Se ha dado el nombre de *economías de la salvación* a los sistemas religiosos que proponen al hombre ganar la eternidad bienaventurada”. Bataille George, “El sacrificio”, *Obras escogidas*, Fontamara, Coyoacán, S.A de C.V. México, 2006, p. 352

⁴¹⁶ De Certeau, *La fábula mística*, p. 306

⁴¹⁷ Weil Simone, *Cuadernos*, p. 472

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 278

⁴¹⁹ Eckhart, *El fruto de la nada (...)*, p. 75

⁴²⁰ San Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo*.

Creemos que hay una aproximación entre la concepción de la pobreza de estos pensadores con la que guarda el *Bhagavad Gita*, al momento en que el Dios Krishna declara al sabio guerrero Arjuna la razón por la que los hombre se extravían: “Los hombres se pierden a causa de múltiples deseos que les privan del conocimiento interior; adoran a otras divinidades (...)”.⁴²¹ Ser pobre, según Eckhart, no es exactamente, aunque los que piensen así se hallan por buen camino, intentar hacer la voluntad de Dios. La pobreza implica un vaciamiento de la voluntad, una ejecución de *autonegación*. Aún cuando se quiera cumplir con la voluntad de Dios no se posee la verdadera pobreza. Por eso debemos rogar a Dios “que nos vacíe de Dios”⁴²², es decir, hasta del deseo de Dios. El hombre no debe vivir para nada creado, ni para el mismo Dios. “Tan quieto y vacío debe hallarse el hombre, decimos, que no sepa nada ni conozca que Dios actúa en él, y así el hombre puede poseer la pobreza, esta es la pobreza sublime.”⁴²³ Se trata de una mística que impele a suscitar espacios vacíos para que la voz de los sin voz sea oída, para que la tragedia del *otro* sea participada. Ello apela a una mística de la compasión que impele a eliminar la ausencia que nos separa del otro. “Empresa” que significa ya un desgarramiento del sujeto. Así, que para *salir de sí*, de la esfera que gira en la dirección razón-dominio, será inexorable la injerencia de una *ruptura instauradora*, - una herida- subterfugio que vislumbra la alteridad. Posición que nos aproxima estrechamente a un concepto que gravita en el propio *corpus* evangélico, la noción de *kénosis*.

2.8 “El Ser herido”: Kénosis y mística

*Somos fragmentos de un Dios que en el principio de los tiempos se destruyó, ávido de no ser.
La historia universal es la oscura agonía de esos fragmentos.
Jorge Luis Borges⁴²⁴.*

La expresión de *kénosis* aparece en la *Carta a los Filipenses* y se deriva del griego *kenos*, “vacío”. Este vocablo ha asumido un sentido técnico y se aplica a la asunción de la condición humana por parte del Hijo de Dios, además fue objeto de discusiones exegéticas desde los primeros siglos del cristianismo. La exégesis del texto de *Flp. 2, 6.11* estuvo ya

⁴²¹ *Bhagavad Gita* o el canto del bienaventurado, EDAF, España, 2004, p. 63

⁴²² Eckhart, *Op. cit.*, p. 77.

⁴²³ *Loc. Cit.*

⁴²⁴ Jorge Luis Borges, "El Biathanatos" en "Otras Inquisiciones", en *Obras completas*, Emecé, España, 2007, p. 97

presente en autores como Ignacio de Antioquía, Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma, Orígenes, Atanasio, Ambrosio, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, entre otros. De acuerdo con la teología católica en general, el abajamiento que refiere la *kénosis* implica una sujeción voluntaria de Cristo a las leyes humanas, a las de sus padres y a la condición indigente de la naturaleza humana caída. Cristo se sujeta libremente a la necesidad, a los dolores y padecimientos a los que está arrojado el ser humano. Su cuerpo, en este sentido, deviene metáfora eterna, que anuncia el vaciamiento divino, porque Dios “se refugia en su morada silente y responde con su sordera”⁴²⁵; vacío el cual permitirá “calibrar” el equilibrio cósmico al reducir su magnitud y posibilitar otros grosores, otros modos de *ser*, deviene nada; se cristaliza en silencio. La negación de la trascendencia -en estos derroteros- se aproxima y desliza sigilosamente en el mundo inmanente, en la inmediatez ordinaria, pues, de foráneo y distante, se hace próximo y contiguo, pero a su vez aparece como indefinible, se trata de la misma figura *kenótica* que predica Eckhart:

A Dios hay que tomarlo en tanto que modo sin modo y en tanto que ser sin ser, pues no tiene ningún modo. Por eso dice san Bernardo: Quien a ti, Dios, quiera conocerte, debe medirte sin medida”. (...) Rogamos a Dios que podamos alcanzar aquel conocimiento que es absolutamente sin modo y sin medida. Que Dios nos ayude.⁴²⁶

Para Eckhart -siguiendo a Alois Haas- el concepto de *kénosis*, alude a la imagen de un Dios que se *abandona* al momento de encarnarse⁴²⁷. En este sentido, Jesucristo siendo de condición divina, se despoja de sí mismo, se vacía de su divinidad (*enkénosen*=vacío). Adquiere la condición de siervo -de mendigo- se humilla y obedece hasta la muerte; hasta la cruz. En este tenor, Eckhart predica -a manera de imperativo- la mimesis de dicho arquetipo en el anuncio de que el hombre debe “estar vacío de sí mismo, tal como lo era cuando (todavía) no era”⁴²⁸, ya que si alcanza tal estadio reproduce el ideal ontológico máximo, transcribe un *modelo* allende a los dualismos ontológicos, yo-tú, alma-cuerpo, trascendencia-inmanencia, equivalente a una emulación contigua con la nada, consistente en propiciar la *autonegación* en vecindad con el de su creador: “Quien quiera encontrar a Dios, vacíese de

⁴²⁵ Cohen Esther, “El silencio de Dios”, en *Religión y sufrimiento*, p. 77

⁴²⁶ Eckhart Maestro, *Op. cit.*, p. 93

⁴²⁷ Cfr. Haas Alois, *Viento de lo absoluto*, p. 47

⁴²⁸ Eckhart Maestro, *Op. cit.*, p 77

sí mismo y deje de hablar de Dios”⁴²⁹. El *desasimiento* ha de ser total, por tanto, el místico ha de “quedarse suspendido en un vacío, debe desprenderse incluso del deseo de Dios, el cual, paradójicamente, constituía la razón de la propia búsqueda”⁴³⁰. Generar un vacío absoluto de las potencias del alma, para que Dios pueda morar en dicho templo, por indicarlo mediante la locución de Eckhart. Expresión que no deja de tener su punto de contacto y comunión con el “auténtico vacío” que postula Silesius en su *Peregrino querúbico*: “El verdadero vacío es como un recipiente noble que contiene néctar: lo tiene y no sabe qué es”⁴³¹.

El despliegue de la *kénosis*⁴³² implica una *ruptura instauradora* en tanto que la renuncia de sí significa una forma de aprehensión de la alteridad. Se trata de una auténtica “mística del vacío” que apunta al despojamiento radical del sí mismo -liberación de todas las ataduras del *ser* de las cosas- a fin de instalarse en la figura de la vacuidad. Desnudamiento “de las potencias del alma”, para arribar al silencio sonoro, momento en que el fundamento primero cobija por todos lados⁴³³. Desplazamiento que igualmente es emulado por la mística beguina del siglo XIII, Margarita Porete, para quien dicho arquetipo de vaciamiento implica disolver los remanentes del deseo que fungen a manera de luces que obnubilan el tránsito para contemplar la oscuridad supraesencial; “sólo entonces, en ese fluir, en ese volar cada vez más alto, el deseo se despoja de contenido para al final despojarse de sí mismo”.⁴³⁴

Una fórmula sinónima a las ya aludidas aparece en las primeras enunciaciones eckhartianas que lo conducen a elaborar otra expresión en sus escritos, *abegescheidenheit*

⁴²⁹ Boff Leonardo, “La transparencia originaria”, en *Op. cit.*, p. 66

⁴³⁰ Cabrera Isabel, “Para comprender la mística”, en *Umbrales de la mística*, p. 26

⁴³¹ Silesius Angelus, *Peregrino querúbico*, Siruela, España, 2005, p. 120

⁴³² La concepción de la *kénosis*, a su vez, se equipara a la visión de un Dios que al momento de erigir la creación se retira de ella, es decir, se oculta y contrae. Barruntos similares podemos encontrarlos en el cabalista Isaac Luria en el siglo XVI que articulaba dicho fenómeno con la expresión de *tsim-tsum* (contracción). Cabe destacar que para Luria la *contracción* de Dios estaba emparentada con la noción de exilio (explicación histórica y metafísica del éxodo de Israel), aunque también con la de mesianismo. Para Luria el exilio de Dios significaba un destierro del universo en su totalidad. Cfr. Muniz-Huberman Angelina, *Las raíces y las ramas (Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanoebrea)*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 80 Por otra parte para Esther Cohen El sentido de la cábala en general y la cábala luriánica en particular, lo que parece estar anunciando es la necesidad del silencio es decir, del dolor, el sufrimiento y la muerte, que posibilite la anuencia de *lo otro*. Así que Dios no ejerce su poder “(...) como ejercicio autoritario de poder sobre el hombre, ni siquiera como lo representa el Dios bíblico, sino como la única posibilidad de ejercer y de vivir en plena libertad. Ser libre es, en términos cabalísticos, conocer el dolor profundo del silencio; callar, como lo hace Dios tan a menudo, es aceptar aunque nos inquiete, la presencia inefable de la muerte. Así hemos sido creados: somos, a fin de cuentas y a pesar de todo, seres surgidos del silencio de Dios”. Cohen Esther, *Op. cit.*, p. 81

⁴³³ Cfr. Boff Leonardo, “La transparencia originaria”, en *Op. cit.*, p. 66

⁴³⁴ Garí Blanca y Padrós-Wolff Alicia, *Op. cit.*, p. 34

(ser separado). Término que connota la idea de una muerte moral del espíritu⁴³⁵ y por tanto, el consiguiente nacimiento de un ser transformado. Así también en un tono semejante un místico del siglo XIV, Johannes Tauler -siguiendo dicho paradigma de vaciamiento- mencionó que “en la caída de Dios encontramos su esencia para conocer la verdad en la verdad y a la vida en la vida eterna, sin divisiones ni opiniones entre Dios y nosotros”.⁴³⁶

El acontecimiento de la *kénosis* de Cristo tendrá implicaciones con fenómenos tales como la humildad y la renuncia, es decir, el *desistimiento*, el *desacostumbramiento* de la voluntad, la *autonegación* (*Gelassenheit*).⁴³⁷ Bajo esta impronta se filtra una visión inédita del *Ser*, perspectiva que lo instala en la pluralidad, en lo contingente, atravesado por lo finito. Y en un horizonte de comprensión de teología cristiana -siguiendo a Alois Haas- rezaría así: “Dios visto ahora precisamente no igual a sí mismo, sino en perpetua autoalienación. Él es diferencia, relatividad, contingencia. Él es nada, una danza de diferencia en el Vacío del cual todas las cosas provienen.”⁴³⁸ Y en este panorama de significado, asimilamos sentencias místicas y exaltadas como las de Ángel Silesio: “Dios por ti se ha hecho hombre; si tú mismo no te haces Dios, desprecias su nacimiento e infieres un ultraje a su muerte”⁴³⁹. Lo que los más diversos escritores espirituales de la tradición mística cristiana (tales como Eckhart, Silesius, Foligno, o hasta san Juan de la Cruz) parecen sentenciar es que ante el “abajamiento” de referentes absolutos -paradigma de vaciamiento-, ello abre una veta, senda o camino incierto en el que el hombre alcanza su “estatuto divino”, es decir, deviene un creador y configurador de sentido, un hacedor e intérprete de los signos eternos cubiertos de polvo.

Sin embargo, el movimiento que implica adquirir el estatuto divino no implica más que abismarse a lo profundo de sí, -es decir, *que para subir hay que bajar*- sumergirse en las facultades insondables, fondo oscuro en el cual creador y criatura se estrechan, interceptan y confunden. La lectura de los textos místicos y su cavilación alrededor del decaimiento de la trascendencia, es decir, de la imagen de un Dios débil, relativo, contingente, *vaciado* de su poder y divinidad. Dicha representación puede encontrar –elocuentemente- una forma de resonancia en la visión del trono *vacío* que correspondía muy bien a la mística *apofática* del

⁴³⁵Cfr. Vega Amador Ezquerra, en Eckhart Maestro, *Op. cit.*, p. 14

⁴³⁶ Cfr. Tauler Johannes cit., por. Fatone Vicente, *Op. cit.*, p. 67

⁴³⁷ Cfr. Heidegger Martin, *Serenidad*, p. 15

⁴³⁸ Johannes Tauler, cit. por Haas Alois, *Op. cit.*, p. 83

⁴³⁹ Fatone, *Op. cit.*, p. 67

Pseudo-Dionisio, originario probablemente de Siria, donde la tradición anicónica del “trono vacío” hundía sus raíces en el mundo sirio-cananeo.⁴⁴⁰ Así que en esta óptica Dios es pensado desde su ausencia y abandono, desde su *kénosis*. Una divinidad que se eclipsa de la trascendencia y aparece al mundo en forma de mendigo, sostenía Weil. Para quien la divinidad es un *Deus debilitado*, puesto que ha renunciado a *Ser* todo para devenir en algo, toma forma, se impone límites; es decir abandona el horizonte totalizador, el horizonte fuerte. Pero simultáneamente continúa siendo indefinible, insondable y misterioso, es decir, sin modo. Similar a la noción de Dios de la mística en general, la de un Dios carente de límites y de forma; un Dios ausente pero además presente. Un dios sin modo que en su carencia de demarcaciones propicia la génesis de lo *otro*, que se somete a la necesidad, a la finitud: a las leyes de la *necesidad mecánica*⁴⁴¹, mediante su *debilitamiento*. En este sentido, Weil en su texto “El amor de Dios y la desdicha”, haciendo alusión a la *1ª Epístola* del apóstol Juan: *τηεος αγαπε στιν*, sostiene a propósito de ese dios *kénotico*: “Dios es amor”, es ese amor que se da en la renuncia, en el retiramiento, en la posibilidad de ser de lo *otro*, pues si Dios fuera *todo* no podrían existir seres distintos a él, seres con “existencia libre y autónoma”⁴⁴².

No sólo la pasión es renuncia y sacrificio por parte de Dios, también la creación lo es. La pasión es simplemente su culminación. Ya como creador, Dios se vacía de su divinidad. Adopta la forma de un siervo; se somete a la necesidad; se rebaja. Su amor mantiene en la existencia, en una existencia libre y autónoma, seres distintos a él, distintos al bien, seres mediocres. Por amor los abandona a la desdicha y al pecado, pues si no los abandonara, no serían. Su presencia les quitaría el ser como la llama quita la vida a una mariposa.⁴⁴³

La Encarnación y la Pasión son la culminación de la renuncia de Dios a ejercer su poder. Este movimiento de *autonegación* de la magnitud absoluta se desplaza y crea un espacio como si se tratara de una “hoja en blanco sobre la cual se escribe la propia historia, es el silencio de la hoja en blanco la que permite que ésta sea escrita”⁴⁴⁴. Esta figura del anonadamiento divino pondrá en evidencia una rotación de circulaciones al derredor de un paradigma de vaciamiento que deviene *arquetipo* y *mímesis* para el místico. El cual debe personificar -implementar trémulamente- con el único vehículo que ostenta *más allá* de las

⁴⁴⁰ Cfr. Trebolle Barrera Julio, “La mística en los textos veterotestamentarios: visiones y encuentros” , en, *La experiencia mística (...)*, p. 114

⁴⁴¹ Cfr. Bea Emilia, *Op. cit.*, p. 26

⁴⁴² Weil Simone, *Pensamientos desordenados*, Trotta, Madrid, 1995, p. 29

⁴⁴³ *Loc. Cit.*

⁴⁴⁴ Esther Cohen, *Op. cit.*, p. 81

herramientas de la palabra-escritura, las cuales se eclipsan ante el ensayo de proferir el contenido que por antonomasia desborda a tan estrechos cauces del continente: el cuerpo. Así su cuerpo -el del místico- deviene un “género de escritura”, de comunicación, que desemboca en la patencia de la vacuidad, como si una danza en el vacío encarnara. De ahí que la mística implique una conformación con Cristo en el plano ontológico y una comunión vital en el nivel ético- religioso⁴⁴⁵. Porque la enseñanza mística exhibe que se debe renunciar al propio yo egoísta, que debe descentrarse, y dimitir de aferrarse al mundo en función de los propios deseos, creencias y ambiciones. El amor de Dios es contemplado en tanto el amor de quien se *vació* a sí mismo para salvar a la humanidad, se trata de una hermenéutica trazada desde la figura de la oquedad divina que impele al más alto grado de amor que es posible, el del *vaciamiento* y *desprendimiento*, que colinda con lo que Keiji Nishitani denomina: “La nada que se ha constituido en la realización (apropiación) del pecado (herida) puede ser pensada como correlativa a esta *kénosis* divina”.⁴⁴⁶

τηεος αγαπε στιν es el amor indiferenciador que ama incluso a los enemigos, es decir, la diferencia. Este amor instalado en el *ágape*, es la expresión perfecta de un Dios vaciado del peso de la trascendencia, porque al adoptar la forma de siervo –encarnación- se dobla a la *necesidad mecánica* -por emplear una expresión weiliana- es decir se prescribe a las leyes que funda.

Así, lo que el cristianismo denomina *kénosis*, en Oriente se nombrará en términos de *anatman*, o *no-yo*⁴⁴⁷, siguiendo el planteamiento de Nishitani. Quien además hace la

⁴⁴⁵ Del Cura Elena Santiago, “Mística cristiana: su enraizamiento neotestamentario en perspectiva ecuménica”, en, *La experiencia mística...*, p. 136

⁴⁴⁶ Nishitani Keiji, *La religión y la nada*, Siruela, España, 1999, p. 63

⁴⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 109. El budismo, siguiendo a Nishitani, posee un concepto similar llamado “*sunyata*” que equivale a la naturaleza original del Buda eterno, del Buda tal como es, como eternamente en acto. Dicho estadio inmutable corresponde a la perfección del Buda eterno. En la terminología budista tradicional, *sunyata* es el cuerpo *dhármico* del Buda, es decir, el modo de ser Buda original y más auténtico. Y por consiguiente representa al mismo tiempo el fundamento del *sambhoga-kaya* (el cuerpo de la recompensa), esto es, el fundamento del modo de ser Buda en su hacerse presente como el compasivo Tathagata (Así llegado). Tal compasión tiene como condición de posibilidad la vacuidad, y se denomina “gran compasión”. Aquí la vacuidad se comprende en términos de cualidad y sentido de *anatman* (no-yo). La gran compasión fundada en la vacuidad, a su vez posibilita el cuerpo de la transformación *nirmana-kaya* del Buda, es decir, el fundamento del modo de ser del Buda en su hacerse presente en forma de hombre como el Tathagata Sakyamuni. El Buda que originariamente es “Vacío y sin forma”, como el Dios sin modo de Eckhart, adopta la forma del “así llegado” ya sea en la forma de Buda (como *sambhoga-kaya*) en la doble forma de Buda-hombre, y como tal se manifiesta. Esencialmente esto significa una *ekkénosis* (autovaciarse) La transición de ser sin forma a ser con forma implica el no-yo. En cualquier caso, señala Nishitani, los conceptos de vacuidad, compasión y no-yo se consideran vinculados indisolublemente en el pensamiento básico de la budología, especialmente la tradición Mahayana. Así que cercanamente al planteamiento cristiano, el modo de vida y el pensamiento budista están penetrados por una

distinción entre el amor *eros* y *ágape*, puesto que el primero coincide con la discriminación odio-amor a los enemigos, corresponde a un sentimientos hondamente inscrito en las pasiones y por consiguiente, instalado en el campo del yo⁴⁴⁸. De modo que el amor indiferenciador se encuentra en el ámbito del no-yo, característica que está contenida por naturaleza-atendiendo a Nishitani- en la perfección de Dios. Entonces para fundar la alteridad es necesario comprometerse (*responsabilizarse*) hasta el grado de amar a los enemigos, como sostiene el Evangelio (Mateo 5:38-48). Para ello se requiere cierta renuncia, desapego, desposesión de sí, un amor de origen divino -*ágape*- ya en la enunciación de Cristo, *más allá* de las leyes vigentes -de la literalidad de la escritura y el principio de autoridad- fundado en el principio indiferenciador. “Lo que significa rechazar el *eros* e iniciarse en el *ágape*, rechazar el yo y dar comienzo al no-yo. Cristo encarna esta perfección de Dios a través del amor por el cual se vació de su igualdad con Dios para tomar la forma de un siervo entre los hombres⁴⁴⁹”.

Se dice que el cristiano practica o imita la perfección autovaciada cuando se convierte de un amor humano diferenciador al amor divino indiferenciador. A pesar de que el amor del autovaciado, de la negación del yo, se pueda admitir como característico de la perfección divina, apuntamos hacia esa perfección de forma expresa al referirnos a un modo de ser perfecto, más que a una actividad de autovaciado o al amor que está tipificado en Cristo y ordenado al hombre. En otros términos, (...), el tipo de cualidad a la que nos referimos como autovaciado se puede considerar vinculada desde el principio, esencialmente, a la noción de la perfección de Dios, y considerar que la actividad del amor consiste en la encarnación o la práctica de esa perfección⁴⁵⁰.

El *ágape* de Dios puede ser notificado desde el acontecimiento de la encarnación, pero a su vez dicho acto define la perfección divina por antonomasia. Así que su imitación por parte del “iniciado” le pone en contacto con una vía perfectiva que cobra su estadio álgido en la figura del autovaciamiento. Tránsito de la ascesis en que el místico debe de acceder a su modelo y arquetipo de realización última mediante su mimesis. Acontecimiento fulgurante en el que los símbolos –conductas, gestos, prácticas- cobran el carácter de escalas que atisban

acepción cercana de Kénosis. Así, “La razón es fácil de comprender puesto que aquí la revelación no puede separarse del ocultarse, el será sin forma del ser con forma, o la vacuidad de la compasión. Es decir, tomar forma significa un autodeterminarse y, autodeterminarse significa negarse (o autonegarse). Compasión significa autonegación, esto es, autovaciamiento en tanto que revelación de la vacuidad”. *Ibid*, nota 16, p. 356

⁴⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 109

⁴⁴⁹ *Loc. Cit.*

⁴⁵⁰ *Loc. Cit.*

que el movimiento hacia la perfección requerirá de la condición paradójica del anonadamiento.

Y por ello, el camino del místico hacia la unión con Dios está enlizado con las piedras del Gólgota, según la honda expresión de Hans Urs Balthasar, es decir, como en virtud del misterio pascual, la resurrección es la plena divinización de la humanidad, toda la vida de Cristo: sus palabras y obras, los signos poderosos de salvación, su pretensión, sus gestos de servicio y sus acciones simbólicas y, sobre todo, su muerte y resurrección (DV, 4); en suma, la humanidad de Dios tiene valor eterno para el místico, cuya vida es también un tránsito, un éxodo, una pascua de la esclavitud a la libertad, de la muerte a la vida⁴⁵¹.

Sólo mediante un intenso y laborioso trabajo de desposesión y vaciamiento individual -de “noche oscura”- de cuestionamiento más acuciante del Yo, de sospecha y duda permanente sobre los propios sentimientos (transparencia), de aniquilación del imaginario narcisista, del desapego absoluto, es que se facilita la radical salida de sí (el éxtasis, el rapto). De modo que se opera el encuentro con lo *Otro*; la unión plena, el gozo cumplido.⁴⁵² Weil llama a dicho “camino del Gólgota” con un término polémico y difícil: «descreación», que no conlleva adherirse a unas creencias, ni proviene de un esfuerzo por cumplir preceptos morales, al contrario reclama, ante todo, una determinada actitud vital que consiste en la escucha, la renuncia y la espera⁴⁵³; un modelo de desposeimiento de sí, mismo que Weil experimentó en carne propia. Así, la figura de la vacuidad que persigue radicalmente, la “describe” en el texto: “La oración al Padre”, que se lee en *La connaissance surnaturelle*, documento que compone durante los últimos días de su vida en el sanatorio de Ashford Kent:

“Padre, concédeme en nombre de Cristo no ser capaz de hacer que mi voluntad corresponda a cualquier movimiento del cuerpo, ni siquiera a un esbozo de movimiento; como un completo paralítico. / (...) Que este amor sea una llama totalmente devoradora de amor de Dios por Dios. / Que todo sea arrancado de mí, devorado por Dios, transformado en sustancia de Cristo y dado a comer a los desventurados que carecen de toda clase de alimento en su cuerpo y en su alma. (...) y no dejes que subsista en mí, más que un jirón, o mejor nada, eternamente⁴⁵⁴.”

⁴⁵¹ García Baro Miguel, *Op. cit.*, p. 344

⁴⁵² Cfr. Domínguez Morano Carlos, *Op. cit.*, p. 215

⁴⁵³ “La noción que mejor expresa este proceso es la noción de «atención», que se manifiesta prioritariamente en dos formas de amor implícito a Dios; es decir, dos realidades aparentemente alejadas de Dios, pero en las que el Dios ausente se hace misteriosamente presente; dos realidades por las que el hombre puede llegar a Dios sin haberlo buscado directamente. Estas dos formas de amor implícito a Dios son la atención al dolor del mundo y la atención a su belleza. Quienes poseen en estado puro el amor al prójimo y la aceptación del orden del mundo rayan cerca de Dios aunque se llamen ateos”. Bea Emilia, *Op. cit.*, p. 26

⁴⁵⁴ Di Nicola Giulia Paola, “Abismos y cumbres en la espiritualidad de Simone Weil”, en, *El dulce canto del corazón, Mujeres místicas (...)*, p. 198

Existe una afinidad íntima entre el ideal místico de la *autonegación* y el enunciado weiliano de la *descreación*. Correlación en la que se atisba un modelo de “perfeccionamiento ontológico” mediante una fórmula ascética de renuncia. Condición que equivaldrá al último itinerario para el desvelamiento sobre la condición humana. Porque en el vacío se nos revela lo que auténticamente somos, cuando desaparece todo aquello que creíamos *ser y poseer*, es decir, cuando los acontecimientos nos han privado de aquellos predicados que nos nombran, configuran y sostienen. En el sentido en el que lo mencionaba Malraux: “El verdadero rostro humano sólo se rebela frente a la muerte”. Rostro genuino que se vislumbra ante la anuencia intempestiva de la nada de Nishitani: “la nada aparece en el despertar del hombre en situaciones límite”⁴⁵⁵.

2.9 Kénosis y “noche oscura”.

Qué silencio. “Dios” es de un silencio tan enorme que me aterroriza.
Clarice Lispector⁴⁵⁶

Afuera seguía oyéndose cómo avanzaba la noche.
Juan Rulfo⁴⁵⁷

Una profunda exploradora de las situaciones límite fue Weil, pensadora que sostiene que existe una afinidad y alianza entre la verdad y la desgracia (*Malheur*). Entre la revelación y el dolor, porque una y otra: “son suplicantes mudos, eternamente condenados a permanecer sin voz ante nosotros”. De ahí que la desgracia devenga condición de posibilidad para expresar la verdad. Aunque a los que conocen la verdad en este grado les es imposible narrarla, ya que no son escuchados por nadie; son los excluidos, los ocultos, los sin voz.⁴⁵⁸ En consecuencia Weil llega a afirmar:

En este mundo sólo los seres caídos en el último grado de la humillación, muy por debajo de la mendicidad, no sólo sin consideración social, sino mirados por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón, sólo ellos tienen de hecho la posibilidad de decir la verdad. Todos los otros mienten.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Nishitani, *Op. cit.*, p. 63

⁴⁵⁶ Lispector Clarice, *Agua viva*, Siruela, España, 2008, p. 90

⁴⁵⁷ Rulfo Juan, “Luvina”, en *Obras completas*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, p. 66

⁴⁵⁸ Cfr. Bea Emilia, *Op. cit.*, p. 27

⁴⁵⁹ Weil Simone, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Trotta, Madrid, 2000, págs., 197-198

Esta desgracia (*Malheur*) en la cual ha caído el mismo Dios cristiano en el movimiento de autonegación -de humillación y quiebra- vislumbra la aquiescencia de un Dios sometido a la contingencia, un *Dios débil*. Que a su vez imita la voz de los oprimidos, la expresión de los exceptuados y relegados; los harapientos de la historia, la esfera de lo no-dicho, manifestándose en la forma más subordinada y carente. Silueta contigua al Cristo de Teresa de Liseux que aparece en forma de infante en la fiesta de la Natividad y posibilita su conversión al cristianismo: “En esta noche luminosa (...), Jesús, el dulce niño (...), cambió la noche oscura de mi alma en torrente por mi amor, a mí me hizo fuerte y valerosa”⁴⁶⁰. En consecuencia, el Cristo de la conversión de Teresa es el que se muestra fuerte a través de su debilidad. Teresa de Liseux -o Santa Teresa del Niño Jesús- adquiere, atendiendo a Juan Martín Velasco, especial atención en el fenómeno de misticismo cristiano moderno. Contemporánea de la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios y del consiguiente nihilismo que encarna para la cultura actual. La figura de Teresa representa una forma de mística desde una situación personal de ausencia de Dios, en una sintonía extraña con el actual entorno de *ontología de la noche* que comenzaba a manifestarse en el siglo XIX⁴⁶¹. Así, sentencia Teresa como si se tratara de un augurio sobre la época que se avecinaba:

Me parece que las tinieblas, apropiándose de la voz de los pecadores, me dicen burlándose de mí: Sueñas con una luz, con una patria aromada de los más suaves perfumes. Sueñas así la posesión eterna del Creador de todas estas maravillas. Crees poder salir un día de las brumas que te rodean: ¡Adelante! Gózate de la muerte que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche más profunda todavía la noche de la nada.⁴⁶²

El anuncio de la noche más profunda de la nada, que advierte Liseux en la visitación del anonadamiento divino, tiene íntimas reminiscencias con el proceso que experimentan los místicos y denominan, la “noche oscura”, quienes padecen la ausencia de Dios o el eclipse de la trascendencia. Es el proceso que expresa la fase negativa, la más larga y dolorosa hacia lo divino.

(...) se trata del periodo en el que reina la duda y las tentaciones; es por consiguiente una etapa dolorosa y difícil que requiere mucho más esfuerzo y atención. Los autores señalan obstáculos muy distintos y ofrecen técnicas diferentes para vencerlos. No obstante, me parece que todos respetan una constante:

⁴⁶⁰ Francois Jean Six, *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux (neurosis y santidad)*, Herder, Barcelona, 1982, p. 224

⁴⁶¹ Cfr. Velasco Juan Martín, *Op. cit.*, 48

⁴⁶² De Lisieux Teresa, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 1980, págs., 246-248

lo que se pretende en esta etapa son básicamente dos cosas: alcanzar cierto conocimiento difícil u “oscuro” y conquistar el desapego, desprenderse de todo lo que pudiera desviar la mirada del misterio salvífico o liberador, llámese a éste Brahman, nirvana, Yahvé, deidad, Dios o Cristo⁴⁶³.

Las expresiones de la ausencia de Dios se viven en una intensísima dialéctica del dolor y la carencia, que muestra una penetrante fe vivida en la forma más vacía y oscura. De este modo la privación de sentido instalada desde la atmósfera de la *acedia de la noche*, ha sido una constante en la tradición mística de la humanidad, dado que la noche atrae agrestes lejanías. Así también para Simone Weil que, habiendo experimentado la *presencia ausente* de Dios, sostiene: “El contacto con las criaturas humanas nos es dado por medio del sentido de presencia. El contacto con Dios no es dado por medio del sentido de ausencia. Comparada con esta ausencia, la presencia se hace más ausente que la ausencia”⁴⁶⁴. En demasiados místicos de la tradición cristiana es patente dicha fase que experimenta el eclipse de lo divino. Piénsese en san Juan de la Cruz, en Teresa de Liseux y Weil, por poner algunos ejemplos, en los que se advierte la ausencia de Dios, al estar colmados de tentaciones, dudas y perplejidades. El místico vive este periodo con un vehemente dolor, tal como lo narra Juan de la Cruz en su poema “Noche oscura”. Momento en que Dios lo abandona, emulando el abandono que a Jesús aquejó en la noche de Getsemaní, víspera de su pasión, ante un Dios silencioso que refiere la expresión hebrea: *Elí, Elí, ¿lama sabactani?* Silencio cuya raíz lingüística proviene, a su vez, de la palabra hebrea *damá*, y que según Esther Cohen, estará relacionada en el texto bíblico con la noción de muerte.⁴⁶⁵

Este proceso lleno de tribulaciones es magistralmente expuesto por los comentarios en prosa de San Juan de la Cruz, al narrar el proceso de “subida” o “noche oscura”, en el cual el místico carmelita, tiene que vencer una serie de vicisitudes y obstáculos que lo asaltan en el espinoso camino hacia el *Ser*. “El monje tiene que desnudarse de todo: sus apegos sensibles y sus apegos intelectuales y someterse a un largo proceso de purgación y purificación”⁴⁶⁶. Leemos por consiguiente que el símbolo de la oscuridad y de la noche alude al sufrimiento de verse privado del Amado en la prueba purificadora, pero también refiere a la infabilidad de conocimiento que la propia experiencia implica, pues las modalidades de contacto con lo

⁴⁶³ Cabrera Isabel, “Para comprender la mística”, en *Op. cit.*, p. 13

⁴⁶⁴ Weil Simone, cit., por Velasco Juan Martín, *Op. cit.*, p. 49

⁴⁶⁵ Cfr. Cohen Esther, *Op. cit.*, p. 79

⁴⁶⁶ Cabrera Isabel, *Op. cit.*, p. 15

divino desbordan -por su condición- toda expresión y comprensión racional en último término. La visitación de la gracia, o los desposorios y la boda del *Ser*, pueden significar un dolor “dulcemente sentido”, en tanto que se trata de una gracia concedida. Pero aún más, expresiones como “Cautiverio suave, *sobria ebrietas*, martirio sabroso, noche luminosa, rayo de tiniebla, regalada llaga, soledad sonora, gozo insoportable, viva muerte, dicha espantosa...,⁴⁶⁷” involucran modos oximorónicos que expresan -mediante la intrusión de la figura retórica- la condición paradójica de la fuerza amorosa de Dios. Deslizamientos febriles que al mismo tiempo que matan y purifican, otorgan vida; se trata de los “dolores del infierno” que hacen aflorar los “gemidos de la muerte”⁴⁶⁸. Sensación colmada de desamparo metafísico que se torna insoportable, aunque igualmente una forma de mediación, purificación y contacto. La purificación, que para la exploración sanjuaniana, es equivalente a una aniquilación, “hasta quedar resuelto en nada”, similar al vaciamiento que anuncia Eckhart: hasta que el alma quede horadada, semejante a un templo vacío. En donde el templo es el equivalente al alma, “en el que Dios quiere dominar según su voluntad,⁴⁶⁹” de ahí, la necesidad de que esté expedito -purificado- para que Dios pueda colmarlo.

De los diferentes valores que simboliza la noche, entre ella la “noche oscura” de los místicos -sostiene Mircea Eliade- el fundamental es el que representa el proceso de purificación. Debido a que corresponde a una inmersión al Caos primigenio, y como resultado se originará un nuevo *ser*; lo que implica, de suyo un giro, un tránsito a lo *Otro*. Dicho símbolo recurrente en la historia de la humanidad, podemos colegirlo en la poesía romántica -con la figura del descenso a los ínferos o en los *Hymen an die Nacht* de Novalis, por citar un ejemplo- o hasta en la concepción sanjuaniana de la aventura de ser engullido por un monstruo. Imágenes que emplea el místico carmelita descalzo para “nombrar” su experiencia de lo inefable. De la purificación sanjuanista: de la profunda y dolorosa oscuridad de la noche, nace un alma nueva en estado de comunión definitiva con el Amado.

En diversos textos en la historia de la humanidad el símbolo de la noche aludirá al dolor de la prueba purificadora. Baste mencionar la tradición bíblica en Libros como el de Reyes, Job, en los Salmos y en las Lamentaciones, por citar unos cuantos.⁴⁷⁰ No es baladí que

⁴⁶⁷ Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 70

⁴⁶⁸ Morales Edgar, “Sufrimiento y subjetividad en San Juan de la Cruz”, en *Religión y Sufrimiento*, p. 131

⁴⁶⁹ Eckhart, *Op. cit.*, p. 35

⁴⁷⁰ Cfr. Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 26

precisamente de estos tres últimos libros san Juan de la Cruz extrajera el mayor número de citas bíblicas para describir y apoyar su concepción de las penurias y privaciones que se transigen durante la *noche pasiva* del espíritu.

La oscuridad nunca superada de la experiencia mística da lugar a la utilización del símbolo de la noche para referirse a una fase insoslayable del proceso, o a un elemento consustancial de su estructura. En esta orientación situamos la descripción de la noche oscura en la aventura mística sanjuaniana, que de suyo tiene su génesis –atendiendo a Juan Martín Velasco- en la terminología del obispo capadocio Gregorio de Nisa del siglo IV, para quien el itinerario espiritual negativo comienza con la experiencia espiritual de Moisés; la de la subida al monte Sinaí envuelto en la más profunda oscuridad. Nube del no saber que expresa la condición misteriosa de ese Dios que se revela únicamente de espaldas y a quien no nos es dable ver su rostro, porque “no puede el hombre ver a Dios y seguir en vida” (Ex 33, 18-23). Entonces el símbolo de la noche corresponde a un arquetipo de la humanidad⁴⁷¹, pero también, inaugura la tradición de teología negativa a la que pertenece Pseudo-Dioniso, quien introduce dos imágenes que servirán de referencia permanente a la tradición apofática: la del “rayo de tiniebla de divina supraesencia” y de la “misteriosa tiniebla del no saber”⁴⁷². Asimismo en el místico alemán Johannes Tauler, del siglo XIV -quien influyó notablemente en la concepción de la noche de san Juan de la Cruz- aparece la oscuridad como representación de la inaccesibilidad de Dios al entendimiento humano, pero sobre todo en tanto que símbolo de las pruebas y sufrimientos que Dios envía al alma a fin de purificarla. Para que surja el nacimiento de un espíritu nuevo es preciso que el templo -el alma- se halle totalmente horadada y vacía. Libre de las ataduras del *yo* y de los deseos. Así, el tipo de gnosis que se desprende de tan ardua experiencia, conduce al espiritual a creer que el conocimiento adquirido de ésta es el mayor de los cuales había poseído hasta ese momento (*noesis*). Considérese, por ejemplo, una muestra muy representativa de semejante acaecimiento que se lee en la *Autobiografía* de San Ignacio de Loyola:

Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas (...) Recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados

⁴⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 92

⁴⁷² Martín Velasco Juan, *Op. cit.*, p. 29

setenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola⁴⁷³.

Empero, los más reveladores ejemplos de esta “visitación” nos los ofrece el místico carmelita descalzo san Juan de la Cruz con su poesía “Éntreme donde no supe” «verdadero paradigma de lo que W. James llama “cualidad de conocimiento” de la experiencia mística»⁴⁷⁴. El subtítulo del poema que reza “coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación”, no se trata sino de una paráfrasis, alocución que intenta explicar la experiencia extática en el sentido de adquisición de un conocimiento novedoso que desborda todo discernimiento previo y al que se arriba mediante el *fulgor de un rayo*.

Entreme donde no supe/Y quedeme no sabiendo/Toda ciencia trascendiendo./Yo no supe dónde entraba, /Pero, cuando allí me vi, /Sin saber dónde me estaba, /grandes cosas entendí;/No diré lo que sentí,/Que me quedé no sabiendo,/Toda ciencia trascendiendo (...)/Y es de tan alta excelencia/aqueste (sic) sumo saber /que no hay facultad ni ciencia/que le puedan emprender;/quien se supiera vencer/con un no saber sabiendo,/irá siempre trascendiendo (...)⁴⁷⁵

Por consiguiente, el discurso místico renuncia a trazar un razonamiento lógico que dé cuenta de la experiencia a carta cabal, por el contrario apela a una forma de aprehensión poética, metafórica. En este sentido la intuición ya implicará una forma de conocimiento, y aún más potente y penetrante que la propia razón para aferrar la revelación, ello no sin una cierta resonancia al procedimiento y alcance romántico de la intuición. Por ende, la intuición es lo que subyace en el método del místico cuando avanza por “las etapas finales del proceso.”⁴⁷⁶ Esta serie de etapas o estadios “sistemáticos” en la mística de san Juan de la Cruz constituyen tres periodos fundamentales: a) Periodo inicial o purificativo, el cual equivale a un periodo de ascetismo, renuncia o mortificación voluntaria que en ocasiones se propicia mediante una conversión súbita -una caída en el camino a Damasco del caballo, como sucedió a Pablo de Tarso- y que corresponde a las *noches activas*. B) El período iluminativo o de purgación pasiva, que contempla las “noches pasivas del sentido del espíritu”, fórmulas de purificación que no estriban en la voluntad del sujeto, más bien son donadas por lo *Otro* y experimentadas pasivamente por el agente. C) El periodo de unión amorosa -de arrobamiento y felicidad- el cual implica que ese *Objeto* al que apuntaba la unión

⁴⁷³ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía y Diario espiritual*, BAC, Madrid, 1992, págs., 82-83

⁴⁷⁴ Álvarez Javier, *Op. cit.*, p.71

⁴⁷⁵ San Juan de la Cruz, “Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación”, *Mística del siglo XVI*, Tomo II, Edición de Francisco Javier Díaz de Revenga, Biblioteca Castro, Madrid, 2009, págs. 13-14

⁴⁷⁶ Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 71

amorosa -la unión teopática- se ha propiciado en el alma, pues esta yace enteramente vaciada, ya que ha alcanzado la unión transformante con el Amado⁴⁷⁷. De modo que “el alma libre de las ataduras” se emancipa gracias a la purificación activa que propicia la purgación de los deseos, apegos y pulsiones que gravitan en el ser más íntimo; lo que para el psicoanálisis constituiría “el ello” y que san Juan de la Cruz clasifica como “*hebetudo mentis*”(N2,2)⁴⁷⁸. Consiguientemente, este itinerario -siguiendo al místico carmelita- lo franqueará a través de experiencias purificadoras bastante dolorosas, ya que ello impele a la “completa aniquilación de su propio ser, de su propia sustancia, de su mismo yo⁴⁷⁹”. Tránsito que no se contenta con eliminar los remanentes del deseo -las cosas a las cuales tiende la volición; su contenido-, más bien aspira a desasir al continente, es decir, al agente que atraviesa el itinerario, mediante el *vaciamiento* de las potencias del alma para que ello genere una oquedad absoluta. «Hay que extirpar hasta el último vestigio de aquel henchido y vanidoso “yo espiritual” que se había ido configurando en la etapa anterior de riguroso ascetismo voluntario y, para ello, nada mejor que someter al individuo a estas desgarradoras fases de purificación en las que el yo es zarandeado y aniquilado»⁴⁸⁰. En un tono análogo, Tauler escribe doscientos años antes que lo haga san Juan de la Cruz comparando el tránsito de las estaciones que tienen que acaecer al alma con los dones que los Magos ofrecen a Jesús: “Dios regala todavía otra mirra mucho más amarga: la angustia y las tinieblas interiores. Sufrimientos que consumen el cuerpo, la sangre y todo el ser de quienes los experimentan en plena conformidad”⁴⁸¹. Sin embargo, la gravidez que alcanza el símbolo de la noche para expresar el proceso purificativo del tránsito místico no lo había aprehendido ningún otro más que: “(...) el poeta y el místico de la noche por antonomasia. Nadie ha cantado la noche con el acierto con que él lo ha hecho. La noche en san Juan es un símbolo completo, pleno de acierto”⁴⁸².

“Juan de la Cruz amó la noche física”, afirma Baruzi⁴⁸³. ¿Cómo no amar la noche quien ha dedicado miles de horas, decenas de miles de horas a orar y a meditar en la noche? En la vida de fray Juan se han sucedido todo tipo de noches: largas noches de soledad y dolor y otras de juego y júbilo, noches

⁴⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 86

⁴⁷⁸ San Juan de la Cruz, “Capítulo 2, Noche oscura, 2. Prosigue en otras imperfecciones que tienen estos aprovechados”, *Op. cit.*, págs., 387-389.

⁴⁷⁹ Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 89

⁴⁸⁰ *Loc. Cit.*

⁴⁸¹ Tauler, Johannes, *Instituciones. Temas de oración*, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 238.

⁴⁸² Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 94

⁴⁸³ Baruzi Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 1991, p. 318.

de oscuridad cerrada y noches ya “en par de los levantes de la aurora”, amaneceres de gloria, pero también de...muerte.⁴⁸⁴

El símbolo de la noche se convierte en *metáfora abierta* de lo *Otro* no anunciado, pero que se presiente, lo que subyace de la ausencia. Así, la noche tendrá una doble consistencia, si bien alude a la ausencia de todo, “la noche del sentido”-en referencia a la nada ontológica- cobra el matiz de velo de la presencia, y en ese tenor deviene una presencia ausente. La “noche oscura” implicará uno de los momentos más eminentes de la fase mística *-más allá* de toda luz de las cosas- figura idónea que alude lo intraducible de la vivencia última que resguarda el misterio inconmensurable, aunque ello representa, a su vez, la prueba patente de la experiencia⁴⁸⁵. Pese a la insistencia sanjuaniana en el abandono de las meditaciones religiosas externas, y aún más, a la negativa de “sistematizar” las experiencias místicas extáticas, sin embargo, en la “subida” a lo inconmensurable no hay -en el proceso sanjuanista- una noche sino muchas y clasificadas: “la noche de contemplación” y la “noche de purificación” (2N 1,1)⁴⁸⁶. Que dan avisos para entrar a la “noche del sentido” cada una con su fase activa y pasiva (1S 13,1)⁴⁸⁷; la “prima noche” frente a la “media noche” y frente a la “noche tercera o antelucano” (2S 2,1)⁴⁸⁸. Así también, la noche sosegada frente a la “horrenda y tempestuosa noche” (2N 7,3)⁴⁸⁹ de la purgación pasiva del espíritu. La *cartografía* que hace san Juan de las noches que padece su alma lo convierten en un verdadero explorador del *océano agreste de lo indecible*. No obstante, en el armazón “teórico” de la noche sanjuaniana se advierte que la noche más álgida de todas remite a la “noche pasiva del espíritu”, en la que el alma anda a tientas porque todo asidero le ha sido negado. *Tenebrae* que anuncia mediante su oscuridad plena esa otra cara del siempre oculto, encuentro aterrador al que define san Juan del siguiente modo:

“Esta Noche oscura es una influencia de Dios en el alma que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa, o mística teológica, en que en secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. (2 N 5,1)”⁴⁹⁰

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 94

⁴⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, págs., 328-329

⁴⁸⁶ San Juan de la Cruz, “Noche oscura”, Libro Segundo Cap. 1, 1-3, *Op. cit.*, págs., 385-386

⁴⁸⁷ *Ibid.*, “Subida al monte Carmelo”, Libro I, cap.13, 1, p. 94

⁴⁸⁸ *Ibid.*, “Noche oscura” Libro 2, cap. 2, 1, p. 103

⁴⁸⁹ *Ibid.*, Libro 2, cap. 7, 3, págs., 399-400

⁴⁹⁰ *Ibid.*, Libro 2, cap. 5, 1, p. 392

Propiciar la transparencia perenne mediante el *vaciamiento* de sí para confundirse con el “objeto amado”. Explorar la profundidad del abismo, para que el abismo comience a desplazarse hacia el místico, de forma que se confundan e intercepten. Así lo escribe Tauler: “El abismo creado porta el abismo no creado y los dos abismos se convierten en una unidad, en un ser puro”⁴⁹¹.

Así los castillos interiores del alma deben ser completamente apurados para ser llenados por ese otro plural invasor y mudo. Sin embargo, aunque este proceso de *vaciamiento* en san Juan de la Cruz haya disuelto los remanentes del deseo -los entes a los que se manipula conforme a los designios de una voluntad instrumental-, ello no quiere decir que en el proceso purificativo el místico se haya desecho de todas las criaturas; de *todo lo otro*. Pues si bien los placeres que gravitan en los deseos -los objetos a los que tiende la volición en su desdoblamiento, sus escorzos- deben ser suspendidos (*epojé*), no así con el deseo primario. Ya que él implica el pilar mismo del desplazamiento místico. Más bien, este movimiento, propicia una inédita apertura a los objetos, desde una cesación del apetito que lo ligaba a las cosas, lo que de suyo implica una novedosa forma de nexo y contacto, ahora las descubre desde una autenticidad plena; a partir de su otra cara no visible. En los términos de San Juan de la Cruz:

Porque, aunque es verdad que no puede dejar de oír, y ver, y oler, y gustar, y sentir, no le hace más al caso no le embaraza más al alma, si lo niega y lo desecha, que si no lo viese ni lo oyese, etc. Como también el que quiere cerrar los ojos quedará a oscuras para ver. Y así, a propósito habla David (Sal. 87, 16), diciendo: *pauper sum ego, et in laboribus a iuventute mea*; que quiere decir: Yo soy pobre y en trabajos desde mi juventud. Llámese pobre, aunque está claro que era rico, porque no tenía en la riqueza su voluntad, y así era tanto como ser pobre realmente, más antes, si fuera realmente pobre y de la voluntad no lo fuera no era verdaderamente pobre, pues el ánimo estaba rica y llena de apetito. (1S 3,4)⁴⁹².

Umbral a la apertura plena que propicia la noche, producto de la aniquilación y *el desasimiento* del yo, en el que la voluntad deja de operar en condiciones ordinarias. Ello implica un deslizamiento, tránsito de la “plenitud dolorosa” -al deshacerse de los remanentes del deseo-, aparece el arrobamiento fruto del asomo del infinito. Estas profundas perífrasis al derredor de las cavernas del alma -una vez que el fulgor de la noche la ha purificado-

⁴⁹¹ Cit. por Castelli Enrico, *Op. cit.*, p. 103

⁴⁹² San Juan de la Cruz, “Subida al Monte Carmelo”, Libro 1, Cap. 3, 4, *Op. cit.*, p. 62

agilizan un *vacío*, un ansia de amor que no se satisface sino más que por el atisbo de aquél que fue el detonante de la búsqueda inicial.

Sin embargo, para nuestra óptica moderna la experiencia sanjuanista de la purificación del alma –así como sus múltiples noches, precipitaciones, claroscuros y subidas– puede representar una subjetividad vetusta, alterada, desviada, patológica, dolorista. Un remanente histórico e histérico –“un desecho de historia”– que no tiene otro punto de sujeción –en la actualidad– más que el de catalogarle en un cuadro clínico de depresión –en el mejor de los casos– o de psicosis. Tesis que no sólo podría adjudicársele al propio Carmelita, sino a gran parte de los escritores místicos de la humanidad; en consecuencia la importancia de no soslayar dichas posiciones enfrentadas.

2.10 La melancolía mística, deslizamientos entre la psiquiatría y la bilis negra.

“La gente creativa, igual que aquella que padece de desórdenes psicóticos, por lo general ve el mundo de forma diferente a la mayoría. Es como ver un espejo quebrado. Ven el mundo de forma fracturada”
Mark Millard ⁴⁹³

“La fuente de la histeria religiosa en los conventos no puede ser otra que escuchar al silencio, la contemplación del espectáculo de sosiego de la soledad. ¿Pero qué hay del palpito interior del Tiempo, de la pérdida de la conciencia en el balanceo del oleaje temporal? La fuente de la historia laica”.
E.M Cioran ⁴⁹⁴

Las primeras referencias científicas al término *melancolía* aparecen en los escritos hipocráticos (siglos V y IV a.C), término que se asociará posteriormente con la palabra depresión. La enfermedad en tiempos de Hipócrates se consideraba una alteración del equilibrio que debe existir entre los cuatro humores del organismo: entre la sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra, con predominio de este último sobre los demás, de ahí que el término *μελανχολος*, *melan-cholía*, signifique, negra bilis, negro humor⁴⁹⁵. Así en Epidemias III, Hipócrates escribió que junto a los temperamentos, tísico, flemático y bilioso, aparece explícitamente el tipo melancólico⁴⁹⁶. Y lo describe de este modo: “El enfermo

⁴⁹³ Mark Millar cit. por Michelle Roberts [en línea], “La creatividad es muy similar a la locura”, 29 mayo. 2010, BBC, Ciencia, < http://www.bbc.co.uk/mundo/ciencia_tecnologia/2010/05/100528_creatividad_y_locura_aw.shtml >(acceso: 5 Feb.2013)

⁴⁹⁴ Cioran E.M., *El ocaso del pensamiento*, p. 21

⁴⁹⁵ Cfr. Álvarez Javier, *Op. cit.*, p.26

⁴⁹⁶ Cfr. Hipócrates, *Tratados hipocráticos*, Gredos, Madrid, 1989, vol. V, p. 112

parece tener en las vísceras como una espina clavada; es presa de la náusea, huye de la luz y de los hombres, ama las tinieblas y es sacudido por el temor (...).⁴⁹⁷

Por otro lado, el Renacimiento es conocido como la edad de Oro de la Melancolía y no sin razón ya que ello implicaba el renacer de la cultura clásica y también la recuperación aristotélica de la concepción melancólica y sus afinidades con el genio. Así, en el Problema XXX, esolio 1 el Estagirita discurre acerca del fenómeno de la melancolía, y se cuestiona: “¿Por qué son melancólicos todos los ilustrados en filosofía, política, poesía, (y) en las artes?”⁴⁹⁸. En la Grecia Clásica encontramos prefigurados todos los elementos del temperamento ciclotímico y la psicosis maniacodepresiva del siglo XIX, de donde derivarán -a su vez- el trastorno bipolar y la personalidad melancólica del siglo XX⁴⁹⁹. En este contexto, el psiquiatra español Javier Álvarez menciona que únicamente bastaría con cambiar el término ‘humor’ por el de neurotransmisor o *euthymía* por *manía*, asimismo sustituir la recomendación antigua de ingerir una infusión de raíz de mandrágora, por la toma de veinte miligramos al día de un serotoninérgico.⁵⁰⁰

El fenómeno de la *melancolía* no sólo es recurrente en la Grecia clásica sino que aparecerá de manera frecuente y sistemática en la mística cristiana de diferentes épocas. Lo que será conocido posteriormente en términos de melancolía religiosa, expresión que fue acuñada por primera vez por el clérigo y erudito inglés Robert Burton (1577-1640) en su texto, *Anatomía de la melancolía* (1621). En él hace alusión a las personas las cuales:

“se sienten atormentadas por escrúpulos de conciencia, no confían en la gracia de Dios, piensan que irán al infierno y se les oye lamentarse continuamente. (...) El miedo es inspirado por la próxima muerte propia o la de los parientes o amigos; por los demonios, peligros inminentes, pérdida de bienes, desgracias (incluso a veces infortunios ajenos), etc.”⁵⁰¹.

Esos profundos y dolorosos acaecimientos que son vividos por el místico en su itinerario espiritual -que eran nombrados por san Juan con el predicado de “purificaciones pasivas”- en la actualidad psiquiátrica recibirán la tipificación de “depresiones

⁴⁹⁷ Hipócrates, *Maladies II*, Edición francesa de Jacques Jouanna, Paris, CUF, 1983. Cit por. Peretó Rivas Rubén, “Aristóteles y la Melancolía, en Torno al Problema XXX, 1” [en línea]: <http://medievalis.files.wordpress.com/2010/03/acedia-2.pdf>, p. 1 (acceso: 15 abril.2013)

⁴⁹⁸ *Loc cit.*

⁴⁹⁹ Cfr. Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 30

⁵⁰⁰ Cfr. *Loc. Cit.*

⁵⁰¹ Burton Robert, *Op. cit.*, p. 59

endógenas.”⁵⁰² Así, -con una sintomatología similar- encontramos al enfermo de depresión endógena el cual es incapaz de “pensar, de recordar, de sentir y, por tanto, de actuar. Permanece inmóvil y sin poder hacer nada. Vive esta incapacidad para la acción con enorme inseguridad, intenso sufrimiento psíquico y profundo sentimiento de culpa”⁵⁰³. Siguiendo a Burton, el tipo específico de melancolía religiosa refiere a cuadros clínicos en los que predominan los desasosiegos de corte religioso que aparecen con repetida frecuencia, y en torno a ello indica el erudito: “Las causas generales –de la melancolía- son de orden ya sobrenatural, ya natural. Lo sobrenatural emana de Dios y sus ángeles o del diablo con el consentimiento de Dios”⁵⁰⁴. Así que la melancolía de *causa sobrenatural*, tiene como eje central el tema religioso.

Lo que la Psiquiatría etiqueta en términos de endógeno corresponderá a lo que la teología mística denomina a manera de purificaciones pasivas. Sin embargo, la etimología del propio término de ‘endógeno’ parece arrojar luz sobre el tipo de fenómenos que abarca su contorno. La locución griega *endo-genos*= *intus genitus, dominatus*, es una locución que aparece por primera vez en una inscripción delfica que alude a nociones como: «en el interior (en casa), nacido». *Endon* es “origen” y en este sentido, también “de donde se procede”.⁵⁰⁵ Lo cual significa que las fases de depresión endógena vienen constituidas por ocurrencias que cuando aparecen en la vida del sujeto lo afectan de tal manera que lo transfiguran íntegramente, desde el origen; a partir de lo más íntimo. Lo eclipsa con una sintomatología que se resuelve en una prolongada culpa. «Efectivamente, como indica Tellenbach, en esos otros procesos “es el “ser hombre”, *in toto*, lo que es transformado».⁵⁰⁶

(...) “la inhibición, la falta de reacción emocional, la gravedad del humor depresivo, la pérdida de interés, el pensamiento delusivo, la cualidad peculiar del estado afectivo, los sentimientos de culpa, el despertar temprano, la dificultad de concentración, el empeoramiento matutino, la incapacidad para llorar y el aislamiento social”.⁵⁰⁷

⁵⁰² Álvarez Javier, *Op. cit.*, 19

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 25

⁵⁰⁴ Burton Robert, *Op. cit.*, p. 20

⁵⁰⁵ Tellenbach, *Melancolía*, 1976, cit. por Álvarez Javier, *Op. cit.*, págs., 37-38

⁵⁰⁶ *Loc. Cit.*

⁵⁰⁷ López- Ibor Aliño J., “Las psicosis y los trastornos afectivos”, (Eds. Barcia Salorio, López-Ibor *Psiquiatría*, Toray, Barcelona, 1982, p. 56. cit. por *Ibid.*, págs. 38-39

Por otro lado, los Psiquiatras Raymond Pujol y André Savy indican en su *Clínica de las obsesiones* -texto del siglo XX- a propósito de la atmosfera de duda, que envuelve todos los fenómenos obsesivos, se traducen como la exigencia de lo absoluto, siempre buscada en vano, la certeza imposible deviene el centro de la neurosis obsesiva⁵⁰⁸. Así, existe en la personalidad obsesiva una necesidad de seguridad absoluta, de perfección, de unidad total, que lo conduce a la búsqueda de lo Absoluto, de lo Uno, de Dios. De ahí que la temática religiosa y metafísica sean tan frecuentes en el pensamiento del obsesivo, pues indican Pujol y Savy: “Las obsesiones interrogativas sobre Dios, el destino, la muerte, el más allá, generadoras de rumiaciones sin fin, permiten a la duda obsesiva manifestarse con plena claridad”⁵⁰⁹. Consiguientemente, la duda constante que acecha al “paciente”, deriva en la necesidad de verificar, repetir, corregir en “una espiral sin fin” que anuncia la imposibilidad de concluir una tarea, ya que ésta jamás alcanza el nivel esperado que implica el anhelo de perfección⁵¹⁰.

Ello se debe a un estado de idealización intensa, modelo al que se subyuga la vida psíquica mediante la cual se encuentra interconectada. Obedeciendo a una imagen única, una figura con la cual debe girar todo. Este periodo de concentración progresiva es lo que viene a caracterizar el elemento del trance, ya que la idea central deviene absoluta; lo que para la psiquiatría constituye esta representación recurrente y obsesiva, se desliza un elemento negativo, la “noche oscura”, de la cual se desprende una abulia que afecta al sujeto en su totalidad. Acaecimiento que significa desde la latitud mística, el llamado en el que el espiritual está impelido a aniquilar y vaciar todos sus anhelos y deseos: “El éxtasis, en la misma medida en que es *monoidico*, supone la negación y aniquilación de la voluntad”⁵¹¹.

Sin embargo, la *obsesión* lejos está de ser un elemento repudiado o proscrito en nuestro horizonte de significado, más bien se avisa semejante al planteamiento nietzscheano. La obsesión no es percibida en términos de un escorzo negativo, una patología, sino en tanto que la posibilidad de erigir *lo otro*. Ya lo indicaba Nietzsche del siguiente modo: “Pusiste tu meta suprema en el corazón de aquellas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y

⁵⁰⁸ Cfr. Pujol R. y Savy A., “Clínica de las obsesiones”, *Confrontaciones Psiquiátricas*, 1983, 20, p.39

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 40

⁵¹⁰ Cfr. Álvarez Javier, *Op. cit.*, p.172

⁵¹¹ M. Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques*, Desclée de Brower, Paris, 1920, págs. 164-165,

alegrías”⁵¹². Lo que para la psiquiatría aparece como una enfermedad, es decir, un síntoma no recurrente -sino que más bien se trata de una excepción de subjetividades turbadas, anormales-, implica un proceso nuclear en la espiritualidad mística de todas las regiones y periodos históricos. En esta orientación, el discurso místico a pesar de sus diametrales diferencias culturales, involucra una melodía siempre perpetua, siempre semejante y foránea que rumia sobre el itinerario espiritual que atraviesa el hombre para confundirse con su Dios, o lo completamente *Otro*. Ello acontece mediante un lenguaje novedoso e igualmente envejecido. Puesto que existen enormes parecidos en las vivencias intensísimas –obsesiones- de las diferentes tradiciones místicas para propiciar ese contacto con lo sagrado, cuya esencia aprehenden allende a las formas racionales, pues mientras dura la experiencia unitiva ello posibilita un tránsito y transformación de lo más hondo de su ser⁵¹³.

Toman el concepto de Dios de su credo religioso particular o bien de la filosofía que profese cada uno de ellos, pero a partir de ahí nos van a describir vivencias muy similares en todos los casos: si cambiamos el Dios personal de las religiones monoteístas por el Uno de los filósofos neoplatónicos gnósticos y de las místicas orientales, y si tenemos en cuenta que el místico católico no puede caer en la unión panteísta en la que el alma y Dios se confunden completamente, so pena de enfrentarse al magisterio de la Iglesia, por los demás las experiencias son muy parecidas en todos ellos, tanto da que sean agnósticos como que pertenezcan a una u otra religión⁵¹⁴.

En diversos personajes que aparecen en textos de la tradición judeo-cristiana, e igualmente a los primeros padres de la Iglesia, se les podría diagnosticar –fácilmente guiados con los instrumentos psiquiátricos actuales-, algún tipo de desorden mental, o depresión. “Así, el rey Saúl, después de una conducta algo alterada al comienzo de su vida, desarrolló una irritabilidad anormal, gran suspicacia e impulsos incontrolables; aparentemente el suyo fue un caso de psicosis maniaco-depresiva”⁵¹⁵. O –atendiendo el mismo principio- podríamos encontrar en las descripciones que hacían del demonio de la acedia los Padres del Desierto desviaciones psiquiátricas de la conducta; en este caso la narración de Juan Casiano refiriendo las acciones imprecisas de Evagrio el Póntico, es sintomática para referir el fenómeno:

⁵¹² Nietzsche Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 68

⁵¹³ Cfr. Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 67

⁵¹⁴ *Loc. Cit.*

⁵¹⁵ G Mora, “Historia de la Psiquiatría”, en H. I. Kaplan (ed.) *Tratado de Psiquiatría* vol. III, Salvat- Masson, Barcelona, 1989, p. 301.

(...) Nadie viene a verle. Suspira despechado. Sale, entra, deambula por una y otra parte, mira una vez más el tiempo que hace y el correr del sol. Se impacienta al ver lo despacio que va éste hacia el ocaso. La conclusión se cierne sobre su espíritu, y diríase envuelto en una calígne tenebrosa. Se siente vacío, carente de toda vida espiritual⁵¹⁶.

Según la opinión clínica psiquiátrica existe una interrelación entre la depresión endógena y la noche pasiva del espíritu, porque ambos fenómenos refieren cuadros extremadamente semejantes. Puesto que la depresión endógena, como la noche pasiva del espíritu, representan partes integrantes de un proceso, el primero situado en el contexto de una patología, y el segundo implica un itinerario que aspira a la desnudación del alma.⁵¹⁷ La noche pasiva del espíritu, momento en el que el místico se encuentra más vulnerable ante la ausencia de ese dios silencioso que se hace presente bajo la forma del dolor y la prueba purificadora, conlleva a la concepción de ‘melancolía religiosa’.

Por otro lado, la clínica psiquiátrica pone especial atención a los fenómenos psíquicos periféricos que acompañan al éxtasis místico -aunque ello varía enormemente de una subjetividad a otra y no siempre se presentan de la misma manera-, siendo los más frecuentes las “visiones y las locuciones”. El primer teólogo en hacer una taxonomía de los remanentes subjetivos de la “experiencia última” fue san Agustín. Quien suele distinguir básicamente tres clases de visiones: a) Las visiones corporales o físicas: las que aparecen en el campo de la visión exterior, es decir, que tienen una particularidad fenoménica, y que sin embargo, no poseen un estímulo explícito que las provoque. b) Las visiones imaginarias que son representaciones sensibles circunscritas al despliegue de la subjetividad, pero que no obstante, son experimentadas por el agente con el mismo grado -o aún mayor- de fuerza y vivacidad que una representación exterior. c) Visiones intelectuales sin mediaciones trascendentes o inmanentes, es decir, representaciones que aparecen sin el concurso de ningún tipo de impresión o imagen definida, sino que la visión surge como una impronta de la inteligencia. Las cuales corresponden, básicamente, a una serie de síntomas que desde el perímetro de la clasificación psiquiátrica pertenecen a la categoría de “pseudoalucinaciones de la psicopatología.⁵¹⁸” Sin embargo, los místicos eran conscientes que no toda visión provenía de lo *Otro*, sino que igualmente éstas podían explicarse por la intervención de una

⁵¹⁶Cit. por B. García, *La tradición benedictina*, vol. I, Monte Casino, Zamora, 1989, p. 380

⁵¹⁷ Cfr. Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 23

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 83

imaginación exaltada. De manera que la premisa era estar siempre alerta y con sospecha, tratando de transparentar las posibles “fuentes” de lo que acaece en las cavernas profundas de la subjetividad. Así Teresa de Ávila explica repetidas veces las diferencias entre las visiones imaginarias e intelectuales. Pero, a pesar de sus esfuerzos «no faltó hombre de autoridad y predicador, quien, en cierta ocasión, “dijo mucho mal de ella, comparándola a Magdalena de la Cruz” la falsa mística desenmascarada y castigada por la inquisición⁵¹⁹». En consecuencia, el hecho terrible de que las “mujeres visionarias” fueran acusadas de ser víctimas de la ilusión o del “engaño del diablo”, a quien filtraban en sus escritos. Ante dicha denuncia Teresa confiesa abiertamente: “Yo como en estos tiempos había acaecido grandes ilusiones de mujeres y engaños que las había hecho el demonio, comencé a temer”.⁵²⁰ Además aludiendo a sus propias experiencias de “arrebatación de espíritu” expresa con un escrúpulo idéntico:

“Temí no fuese alguna ilusión; puesto que no me lo parecía, no sabía qué hacer, porque havia (sic) gran vergüenza de ir al confesor con esto y no por humilde, a mi parecer, sino que me parecía había (sic) de burlar de mí y decir: ‘qué san Pablo para ver cosas del cielo u san Jerónimo!’. Y por haber tenido estos santos gloriosos cosas de éstas, me hacía más temor a mí, y no hacía sino llorar mucho, porque no me parecía llevaba ningún camino. En fin, aunque más sentí, fui al confesor, porque callar jamás osava (sic)- aunque más sintiese en decirla- por el gran miedo que tenía de ser engañada”.⁵²¹

Sin embargo, los fenómenos periféricos de la mística tales como las visiones, locuciones, etc., son considerados por todas las escuelas de teología espiritual, en términos secundarios; no complementarios ni imprescindibles de la experiencia en sí. Más bien, lo único apremiante en el itinerario de búsqueda del Misterio profundo es el salto que se propicia mediante la anuencia de la ruptura de las condiciones ordinarias de existencia. Opinión en vecindad con la de William James al sentenciar que una vida religiosa tiende a hacer a una persona excepcional y excéntrica. Sin embargo, James no habla del creyente religioso ordinario – el que observa las prácticas religiosas ortodoxas y consuetudinarias de su tradición-, por el contrario él comprende otra dimensión del fenómeno refiriéndose, más bien, al sujeto que tiene vivencias religiosas fuera del canon, del dogma. “Estas experiencias sólo

⁵¹⁹ Declaración del padre Domingo Bañez, O.P., en el “Proceso de Salamanca”, de 1592, en Procesos de beatificación de Santa Teresa de Jesús, editados y anotados por el padre Silverino de Santa Teresa, C. D., t I, Burgos, 1935, (Biblioteca Mística Carmelitana, 18), p. 11 cit. por Steggink Otger, *Op. cit.*, p. 21

⁵²⁰ Teresa de Jesús, *Ibid.*, cap. 23, n. 2, p.311

⁵²¹ *Ibid.*, cap. 38, n. 1, págs., 507-508

las encontramos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien (...) Posiblemente, en mayor medida que otros tipos de genios, los líderes religiosos estuvieron sujetos a experiencias psíquicas anormales”⁵²². Individuos que innegablemente fueron presos de una sensibilidad psíquica y emocional turbada, los cuales son propensos a obsesiones e ideas recurrentes. Así -continúa James- padecieron con frecuencia éxtasis, tuvieron locuciones, visiones, raptos y “todo tipo de peculiaridades clasificadas ordinariamente como patológicas”⁵²³. Y no sólo personajes circunscritos al ámbito religioso, sino que además innumerables artistas, músicos, escritores, pintores, filósofos han sido diagnosticados -en algún momento de su vida- con cierto tipo de trastorno psíquico o psiquiátrico. Considérese, por ejemplo: “la psicosis de Schumann, las manías de Goethe, las depresiones de Kafka, Tolstoi, Goya y Joan Miró e incluso los delirios de Dalí. El *Homo depressivus* es el contrapunto lógico del *Homo imaginativus*. Toda creación es un delirio”.⁵²⁴ Delirio que adjudicaba Paul Valery a los creadores, quienes han experimentado -aunque sólo haya sido una vez en su vida- un arrobamiento, una iluminación o visitación de tipo místico.⁵²⁵ Sin embargo, estos personajes de no haber sido por lo ostensible de sus creaciones, hubieran pasado desapercibidos de la historia y clasificados simplemente como enfermos o anormales.

Así que la disciplina psiquiátrica clásica no está interesada -al menos fundamentalmente- en brindarle un valor positivo al dolor del perturbado, no intenta dotarle de un sentido profundo, adecuarlo a una inteligibilidad, la de que posibilite lo *Otro*. El dolor que padece el místico comporta el *pathos* de la prueba purificadora, del itinerario hacia el desplazamiento de la unión teopática. La cual es manejada a modo de patología que requiere su cura o atemperador, ya sea mediante fármacos o terapias; o como se trataba en la psiquiatría de antaño, a través de sangrías o tortura. Ya que para no pocos psiquiatras resultaría evidente que san Juan de la Cruz al describir sus noches pasivas del espíritu estaría manifestando una depresión “grave de etiología endógena y de intensidad psicótica, que cursa por fases recurrentes”⁵²⁶. Atravesaría por una fase de su enfermedad endógeno-hereditaria.

⁵²² William James, *Op. cit.*, p. 7

⁵²³ *Ibid.*, p. 16

⁵²⁴ Muñoz Rendón Josep, *Op. cit.*, p.75

⁵²⁵ Cfr. *Ibid.*, p.79

⁵²⁶ Álvarez Javier, *Op. cit.*, p. 151

A pesar de que en el cuadro fenomenológico y clínico de la experiencia coincidan psiquiatría y mística, no obstante, ambas denotan dos ángulos completamente contrapuestos – diametralmente distantes- y que al parecer no ofrecen demasiados puntos de síntesis.

Para la mística y la literatura, a diferencia de la psiquiatría, es posible conferir al dolor del melancólico un sentido profundo, insertarlo en un orden trascendente; ontológico. Al místico melancólico se le brinda esa oportunidad. Trance doloroso el cual se denominaba en diversos textos espirituales como la *noche oscura*. Entonces, el proceso místico anuncia con una claridad certera que al fin de escrutar el sentido de la existencia – asimismo todos sus hechos funestos y trágicos- el dolor forjará una vertiente de sujeción para abrirnos a las grandes avenidas del *Ser*. Mientras que al enfermo de depresión se le cancela la posibilidad de dotar de significado a su sufrimiento. Es decir, se le encasilla y margina, se le relega y enclaustra a la periferia, a los márgenes y límites de la historia del sentido. Su experiencia de vida -quebrada y desgastada- debe ajustarse con la historia no dicha, (“con lo abyecto, con el desperdicio”). Así el enfermo debe permanecer oculto, coincidir con la cara no visible y silente del mundo, a la cual se le niega el Verbo. Condenado a no participar del ventarrón del progreso; debiendo permanecer escondido debajo de los pliegues del desenvolvimiento histórico. Aunque subsiste en *atención y espera*, mediante un desliz mudo, de un acto de reconocimiento; de justicia. Por consiguiente, es imperativo para la psiquiátrica, en su calidad de “ciencia médica”, la cual implica inexorablemente el estudio del hombre, no pretender jamás –siguiendo el planteamiento de Karl Jaspers- abarcar por sí misma “todo el conocimiento humano y debe el psiquiatra dejarse ayudar en todo momento por la filosofía”⁵²⁷. Por tanto, “la exclusión de la Filosofía es funesta para la Psiquiatría”⁵²⁸.

2.11 La mística como “activismo”.

Dios espera en donde están las raíces.
Rilke

⁵²⁷ Jaspers, K, *Psicopatología General*, Editorial Beta, Buenos Aires, 1973, p. 874

⁵²⁸ *Loc. Cit.* Sin embargo, en este contexto, vale la pena hablar de la psicología transpersonal, que pretende plantear una validación de la experiencia mística resistiéndose a encuadrarla a las categorías estrechas de la psicología clínica o de la psiquiatría. De este modo emprende una crítica y cuestionamiento de determinadas posiciones materialistas de la psiquiatría tradicional que, hay que reconocer, se encuentran entre sus valores más destacables. Domínguez Morano Carlos, *Op. cit.*, p.195

La mística *corteja* alrededor de la muerte, teniendo presente siempre que quien quiera “ganar” su vida primero debe “perderla”. Desde este entramado, la mística supera con creces la versión que la interpreta a manera de un quietismo fácil y cómodo, ya en el señalamiento de Simone Weil: “Renunciar a la acción no produce vacío. Renunciar no a la acción, sino a su fruto, si lo produce”⁵²⁹. En consecuencia la mística implica una proeza activa y promotora de transformaciones humanas, que irradian no sólo el ámbito de lo subjetivo, sino a partir de todas las dimensiones de la perspectiva de mundo. Nuestra inmersión considera al misticismo cercano al sentido bergsoniano *más allá* de una práctica contemplativa y quietista⁵³⁰. Porque seguido de experimentar el contacto con lo divino, se debe volver al mundo y transformarlo en aras de un mejoramiento de las condiciones generales de la humanidad, ya que la experiencia mística implica el máximo resquicio, no un retiro egoísta. Análogo al misticismo bíblico de los profetas que no sólo centraban su actividad en la *traducción semántica* de los *gestos* y *signos* de Dios, para inferir la voluntad divina, sino que aspiraban a la prosecución de la justicia social en el mundo. A diferencia del misticismo griego -fundamentalmente el neoplatónico y específicamente el de Plotino- que ahondaba en el éxtasis como meta suprema del itinerario místico, lo que de suyo provocó una falta de valoración en la acción. En este tipo de misticismo el sujeto termina disuelto en el Uno, y excluido de toda otra forma de participación social exterior. Una opinión que tenía su raigambre en la visión del mundo sensible que ostentaba una cualidad ontológica inferior.

El fenómeno místico procede en la actualidad, de la profunda sed de verdad y justicia de las que carece nuestro mundo, e igualmente de la imposibilidad de dar completa resolución a nuestras preguntas últimas y deseos más apremiantes por medio de la ciencia y los dispositivos de satisfacción vigentes. Recursos que pretendían conducir a la humanidad a la felicidad indivisa y suprema libertad, no obstante, no han podido efectuar sus promesas más inexcusables. De modo que existe actualmente -aledaña a la visión reduccionista de explicarlo todo en términos de transacción monetaria-, un interés marginado, pero cardinal por la mística. Pensadores tan insignes como: Radhakrishnan, S. N. Dasgupta, F. von Hügel, R. Otto, F. Heiler, M. Eliade, L. Lévy Bruhl, M. Blondel, H. Bergson, J. Baruzi, H. Brémond, R. Guénon, W. James, A. Huxley, Sherrard, E. Underhill, R. C. Zaehner, Alois

⁵²⁹ Weil Simone, *Cuadernos*, p. 728

⁵³⁰ Cfr. Castro Merrifield, Castro Merrifield Francisco, Tesis, “La mística en la filosofía de Bergson”, Universidad Iberoamericana, México D.f. 1998, p. 75

Haas, Leonardo Boff, Juan Martín Velasco y Michel de Certeau, por mencionar algunos, representan una reintroducción de la mística en el terreno de la reflexión filosófica de los últimos tiempos⁵³¹. Pensadores que pese a sus diferencias teóricas coinciden en indagar por otra vía. Por consiguiente, la mística es un *saber-otro* que da cuenta de una dimensión humana profunda, la cual se encuentra bastante atrofiada en la cultura tecno-científica de nuestras coordenadas actuales, que únicamente accede a la realidad mediante el vehículo de una reducida visión que se limita a la razón racionante, de tipo instrumental⁵³². Por consiguiente, la mística implica una “novedad pretérita” -se trata de una gnosis “vieja y antigua, (que) no muere, permaneciendo joven en el ahora”⁵³³-, intempestiva concurrente, pero latente e imprescindible.

La mística no pretende apurar la entera satisfacción de nuestros deseos, como anuncian los dispositivos de satisfacción vigentes, sino que pretende su contrario: ser su contracción, atemperador y anonadamiento, *epojé*. La mística es apertura, nexo, relación y contacto de ese encuentro sobrecogedor con lo completamente *Otro*, pero que, también asienta a suprimir las radicales diferencias del *yo-tú*, por consiguiente su carácter paradójico, tal como señala *La Bryadaranyaka Upanishad*, que sostiene: “Quién piensa que él es uno y la divinidad otro, no ha entendido nada”.⁵³⁴

La experiencia mística arranca a la existencia de su cariz servil instalada en el mundo de los fenómenos ordinarios, que impelen a la distinción diametral, vitalicia y tajante del *yo* y *los otros*, y, además, agrega algo nuevo y original a la subjetividad habitual, *noesis*; trazada actualmente en términos de *dominio*. Entonces la experiencia colinda más bien con un sentimiento de universalidad que posibilita vincularse de un modo u otro con el Misterio. Dicho de otra manera, implica un simulacro que permite establecer originales formas de contacto con los objetos y las personas, ello cercano al anuncio que expresa Heidegger: “La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto”⁵³⁵. Es decir, la mística se desenvuelve en un tipo de conexión innovadora -*otra*- al de la manipulación de lo ente, interconexiones

⁵³¹ Cfr. Panikkar Raimon, *De la Mística. Experiencia plena de la vida*, Herder, Barcelona 2005, p. 22

⁵³² Cfr. *Ibid.*, p. 35

⁵³³ Juan Palacios Isidro, *Op. cit.*, p. 45

⁵³⁴ Díez Fernando, “Una experiencia personal comparada”, en *La mística del siglo XXI*, p. 76

⁵³⁵ Heidegger, *Serenidad*, p.29

que aspiran a ejercer autoridad sobre las cosas, al igual que a las de antaño aspiraba la magia. Por consiguiente, se trata de una senda que se aleja de la razón-avasallamiento, vereda que alude fuertemente a la señalada por Heidegger con su concepto de “Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas”⁵³⁶.

El pensamiento del Ser ante la tecnificación y dominación consiguiente que sufre el mundo deja el campo libre a las cosas, las “deja ser”- La serenidad es un abandonarse a las cosas para que éstas recuperen su misterio, un abandonarse al juego- sin por qué- del Ser, sabiendo, sin embargo, que en su retirarse el Ser nos promete una relación de reapropiación mutua (*Ereignis*).⁵³⁷

Dicha actitud nos posibilitaría vislumbrar las cosas desde otra óptica a como actualmente nos aparecen, más allá de una reduccionista perspectiva técnica.⁵³⁸ Pero además, esa Serenidad, “cuando se despierte en nosotros (...) para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. En este fundamento la creación de obras duraderas podría echar nuevas raíces”.⁵³⁹ La constitución de obras que posibilitan la generación de novedosos principios que inspiren al mundo actual y posibiliten un encuentro con lo acuciante, lo que significaría una revelación nueva e inédita: *noesis*.

De ahí que, pese a representar una de sus cualidades, la finalidad de la experiencia mística no es ahondar únicamente en el gozo extático al vincularse con el *misterio originario*, sino crear sentimientos que sean capaces de generar arte y una civilización mejor. Por tanto, la mística yace como base o zócalo de todas las grandes creaciones de la humanidad; de semejante forma considera Evelyn Underhill al místico como: «un artista creativo que va solo, con su “soledad consagrada” a encontrarse con la experiencia de la Realidad. Sin embargo, no va como un individuo sino como “el embajador de la raza”⁵⁴⁰». Un artista que con su sensible tacto reconoce el misterio desafiante de la existencia, la cual se nos presenta como el *fulgor de un rayo*. El misterio, por consiguiente, es una realidad indescifrable, pero

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 28

⁵³⁷ López Petit Santiago, *Op. cit.*, p. 70

⁵³⁸ Cfr. Heidegger, *Op. cit.*, p. 29

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 31

⁵⁴⁰ Underhill, E., “The Mystic as Creative Artist”, en *Understanding Mysticism*, ed. de O.P Richard Woods, Image Books, Doubleday, Garden City, NY, págs., 400-414,

igualmente asible, pues invita a su comunión y contacto, “ahí reside la paradoja del misterio⁵⁴¹”.

Las actuales relaciones que ejercemos con todo lo *otro*, se desenvuelven en un entramado de señorío, campo erigido por una razón de tipo instrumental, que únicamente busca anquilosar y reafirmar *ad infinitum* las relaciones de sujeción. Así que en ese sentido, podemos sostener que habitamos en una: “crisis de la relación, es un modo de decir ya nuestra propia crisis, puesto que la crisis se realiza precisamente en nuestra relación (...)”.⁵⁴² Por ende, dichas correspondencias inscritas en un espacio de servidumbre, se diferencian diametralmente de los enlaces que pretende la mística.⁵⁴³ Nuestra definición de mística, por tanto, es *relacional*, es decir, apunta a la clase de trato que mantenemos con *el Ser*, no comprendidas en términos de manipulación, tiranía o vasallaje, sino en forma de *desocultamiento*, de contemplación, de apertura, es decir, de correlación. En este sentido, la analogía *yo-tu*, enunciada por Martín Buber, se aproxima a nuestras consideraciones, porque dicho nexo *yo-tu* ubica en un nivel simétrico los vínculos que mantenemos con las personas y las cosas, a diferencia de las actuales relaciones (amo-esclavo), en las que el sujeto se involucra con lo *otro*.

- ¿Pero la mística? Ella informa sobre cómo es vivida la unidad sin dualidad. (...)
- Yo sé, no sólo de uno. Sino de dos diferentes fenómenos en los que ya no se descubre ninguna dualidad. La mística los mezcla a veces en su discurso; también yo lo he hecho en otro tiempo.⁵⁴⁴

La mística es un intento de vincular el cosmos con lo sagrado, con su misterio último. La experiencia mística es un vuelco a las entrañas de la conciencia y, aún más, apunta a su ruptura desde la religación *-religare-* con el cosmos. Colisiona al *yo* con la alteridad desde su *ausencia*. Es un vínculo entre el presente, el pasado y una esperanza a futuro y su misterio profundo, ya que enlaza al sujeto con el mundo de un modo muy alterno a la perspectiva actual. Así la mística significará para nosotros un modelo, especie de dispositivo -medio de *vaciamiento-* que posibilita un desgarre del *yo* encapsulado, fincado en un egoísmo férreo, que facilita un vínculo, nexo, y por tanto, apertura con lo *otro*. Es decir, ensaya novedadesas

⁵⁴¹ Boff Leonardo, “Mística y misterio”, en *Op. cit.*, p.15

⁵⁴² López Petit Santiago, *Op. cit.*, p. 73

⁵⁴³ Cfr. Juan Palacios Isidro, *Op. cit.*, p. 52

⁵⁴⁴ Buber Martin, *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid, 1995, p. 65

formas de relación, pero también enlaza una nueva modalidad del pensar, la cual no está fincada en una mera razón calculadora de dominio, al contrario, apuntando a ese *entresijo insondable que nos constituye*. La mística, en este contexto, se trata de una serie de *saberes provisionales* que generan una “rasgadura” que posibilita la travesía de una razón que también contemple el sentimiento, la emotividad, la voluntad y el conjunto de la vida en su totalidad, en el acto de entrega de sí a la Presencia originante. Encuentro que implica la disolución del fenómeno individual, pero a su vez expresa una sobreabundancia de contenido, lo cual no deja de mostrarse en términos de correspondencias oximorónicas.

La mística -lo reiteramos- no se trata de un quietismo y retiro egoísta del mundo, por el contrario, implica una asunción de la alteridad plena que se mantiene en atención a la locución de lo no-dicho, de los ausentes del “vendaval” progresivo de la historia; apela a la máxima responsabilidad. Itinerario que conlleva al pleno desgarramiento y, por consiguiente, al encuentro; equivale a una ruptura instauradora. En concordancia con esto, existen una serie de semejanzas en el camino espiritual de los grandes místicos, señala Evelyn Underhill en su estudio *Mysticism*⁵⁴⁵. Ya que estos responden a los imperativos de su tiempo convulsionado. De hecho, atendiendo al citado estudio, casi todos los místicos cristianos fueron activistas; incluso políticos. Piénsese en personajes como Catalina de Siena que participa en la crisis política nacional, y que no sin grandes trabajos e inmensas calamidades logra reconciliar a los florentinos con el Papa Urbano VI -sucesor de Gregorio XI- estableciendo el 18 de julio de 1378 la paz entre ambos bandos. O Juana de Arco (1412 –1431) quien ayuda a dirimir el futuro político de Francia armada como varón combatiente. Así también Santa Teresa de Ávila, y Juan de la Cruz, reformadores del Carmelo y fundadores de conventos, o hasta Simone Weil, pensadora en la que existe un principio de identidad entre el misticismo y el activismo político, porque éste ya es una forma de ascética⁵⁴⁶, por mencionar algunos, que trataron de modificar las precarias condiciones materiales, sociales y sobre todo espirituales de su época estremecida. Transformación que se propicia mediante un itinerario que persigue –primeramente- un estadio de contemplación, a la que le sigue otra de acción. Ello implica

⁵⁴⁵ Underhill, E., “The Mystic as Creative Artist”, en *Understanding Mysticism*, Image Books, Doubleday, Garden City, NY.

⁵⁴⁶ Consúltense para ahondar más en el tema la tesis: Gómez Vargas Christian, Capítulo III. “Simone Weil: pensadora mística y política”, *Dios en el vacío, mística y política en la filosofía de Simone Weil*. Tesis de Maestría, 2010, FFyL-UNAM, D.F., págs., 78-117

la puesta en práctica del amor indecible que han padecido los místicos por vía de la propia experiencia. Lo que equivale a una vuelta al fondo de la caverna donde predominan las “sombras” después de haber presenciado la visión de los rayos lumínicos, para “compartir” con los *otros*, lo profuso de lo experimentado, visto y oído desde un lenguaje que “muestra” desde la *ausencia*, que de suyo posibilita al místico una original forma de mediación con las cosas, desde su apertura plena.

Nuestra actualidad no puede rechazar el impulso místico que ha acompañado a personas en diferentes latitudes y temporalidades durante el acaecer de la historia de la humanidad. Es un verdadero productor de hombres de acción que modifican y desplazan paradigmas, que buscan extender a toda la humanidad aquello que “han recibido” de manera privilegiada. Ese sería el ideal místico del individuo auténticamente espiritual: perseguir, explorar, emular la experiencia de los grandes hombres que con sus actitudes y conducción buscaron allanar el *misterio de lo real*. Lo cual se advierte, además, en punto de soporte para transformar las condiciones de su época. Así, el sujeto místico se contrapone enteramente al individuo moderno instalado en la sensibilidad y orientación del máximo lucro, en la búsqueda egoísta de su mayúsculo confort. El primero con su postura *apofática* logra niveles *más allá*, que arrancan al mundo ordinario del cariz de la necesidad egoísta. Mediante un *pathos* de amor vital por todos los seres, que en sentido paulino conduce hasta la negación de sí mismo -inclinando a la humanidad a su superación- gracias a un tipo de *ethos* allende del impulso utilitario y la afirmación perenne. El místico es una figura irruptora, intempestiva, atenta a “desintegrar” al “cuerpo” dominante, para poder conformar un nuevo orden, desplazando las estructuras jerárquicas “verticales”, -autoritarias- a relaciones de tipo “horizontal” –comunitarias-. Invita a propiciar un “salto”, en sentido bergsoniano, ulterior a los grupos de poder en turno, de las apariencias y la vitalidad egóica⁵⁴⁷, producto de la actitud de un denuedo creativo, se trata de un carismático, que impele a los demás hacia su liberación.

Nuestro itinerario es afín al de Maine de Biran quien recorrió el pensamiento de la Ilustración y desembocó en la mística. Es la mística la que debe, finalmente, ser observada por los filósofos con la finalidad de sacar de ella la posibilidad de una naturaleza “otra”, pero no ajena al espíritu humano⁵⁴⁸. Para ello la filosofía tiene el apremio de emplear la alteridad

⁵⁴⁷ Cfr. Castro Merrifield, *Op. cit.*, p. 42

⁵⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 12

-otros recursos-, en el sentido que lo expresa Martín Billinger en *Das Philosophische in den Excitationen de Nicolaus von Cues*: “Vanidosa es toda filosofía que cree poder renunciar a la mística”.⁵⁴⁹ En este contexto, el discurso místico fungirá a modo de una auténtica *hermenéutica de la ausencia* que compele a una revisión de distintas tradiciones que incurren a la figura de la vacuidad, posición que surge del apremio de *deconstruir* y *aminorar* el yo encerrado en una cultura que hace patencia del *poder* y el *dominio* en términos de realidades oriundas e implausibles. “Deconstrucción” que permita prefigurar lo *otro*, del mismo modo que lo anunciaba el monje trapense del siglo XX Thomas Merton, quien declara después de su experiencia extática: “Acabas de empezar a existir⁵⁵⁰”. La mística en este sentido responde a un llamado profundo, a reflexionar en torno a la crisis de la civilización actual e implementar inéditas modalidades del pensar, desde las ya añejas tradiciones, puesto que no hay ninguna mística que pueda estar desligada de su tiempo y de su cultura. En este mismo sentido escribía Boff, “cada vez que una cultura entra en crisis se produce un retorno vigoroso (...) de lo místico”⁵⁵¹. Y en una afirmación colindante interpela Frei Betto: “¿será acaso posible construir hombre y mujeres nuevos sin hablar de mística?”⁵⁵²

Por ello, es necesario para *atisbar la otredad*, el porvenir, -parafraseando a Weil- dirigir nuestra mirada al pasado, a aquello que constituye y articula la actualidad. Pero sobre todo a las historias silenciadas, marginadas y periféricas que se mantienen en la *atención* y *espera* de un acto de reconocimiento; de justicia. Integrar “los despojos” dentro del “ventarrón del progreso”. Ello a manera de ensayar nuevas modalidades del pensar que nos posibiliten un salto, intento de quiebre y superación de la época del “dominio del ente, al horizonte de la nada”⁵⁵³. Intentar inéditos caminos y circulaciones que nos posibiliten rasgar “la dinámica natural del mundo”, que logren trastocar las representaciones ordinarias y velar la naturaleza humana inscrita en el *principium individuationis*, “en la gravedad moral de las acciones.”⁵⁵⁴

⁵⁴⁹ Martín Billinger, *Das Philosophische in den Excitationen des Nicolaus von Cues*, Heidelberg, 1938, p. 27. Cit. por Haas Alois, *Op. cit.*, p. 71

⁵⁵⁰ Thomas Merton cit por. López-Baralt Luce, “El cántico espiritual de Ernesto Cardenal. (...)”, en *Op. cit.*, p. 36

⁵⁵¹ Boff Leonardo y Betto Frei, “Introducción”, en *Mística y espiritualidad*, p. 9

⁵⁵² Betto Frei, “Mística y militancia”, en *ibid.*, p.46

⁵⁵³ Maldonado Rebeca, [en línea], “El Horizonte de la Nada”, 2014, FFyL-UNAM, <<http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/bitstream/10391/633/1/El%20horizonte%20de%20la%20nada.pdf>>, (acceso 2 Ene. 2014)

⁵⁵⁴ Cfr. Weil Simone, *La Gravedad y la gracia*, p. 55

Simulacros que apuren a configurar una cultura rebotante de valores espirituales, y que esto sirva de inspiración a la humanidad para conducir a la civilización a un paraje mejor.⁵⁵⁵

La experiencia del *misterio profundo* debe poseer tanta revelación como el descubrimiento de un “nuevo continente”, y sacar a la luz los grandes sueños y visiones, desde una neófito manera de estar en el mundo, con relaciones humanas y sociales más benevolentes, presididas por el *ágape*. “En ese contexto, cobra sentido hablar de espiritualidad y hablar de Dios, no como realidades pensadas en sí mismas, sino como referencias presentes en los conflictos, en las grandes decisiones, en los avances y en los retrocesos, en fin, en el drama humano e histórico”⁵⁵⁶.

Nuestras pretensiones no son novedosas, porque existe una corriente de especulación que remite a Nietzsche, pasando por Heidegger y Lévinas, que también cree urgente abrir un camino *alternativo* al modo de pensar vigente, un pensar que “considerando la identidad ontológica como una restricción, tiene una comprensión más profunda, a un conocimiento que también incluya la imaginación, la intuición, el sentimiento religioso”⁵⁵⁷. Se trata de rescatar este tipo de experiencias desde el terreno de lo religioso, para conferirle un carácter profano y favorecer con ellas un modo beneficioso de enfrentar la vida. Por consiguiente, y atendiendo a lo anterior, nuestra incursión emplea a la mística en términos de clave hermenéutica que nos permita coleccionar la *desarticulación* de ese yo fincado en una perspectiva de señorío, es decir, se trata de confeccionar un antídoto, contra una cultura que se desenvuelve en clave de Voluntad de dominio. Lo cual equivaldría a propiciar una *epojé* de los remanentes del deseo -una desgarradura en el eje mismo de la volición-, lo que significa una fractura en el centro y núcleo del mundo. Posición cercana a la fórmula que enuncia Schopenhauer en el concepto de “negación de la voluntad”, planteamiento que -a su vez- no dejará de anunciar ciertas semejanzas al que Heidegger expresa con la noción de: no-querer el querer, porque dicha sentencia que expresa la Serenidad (*Gelassenheit*), “no pertenece al dominio de la voluntad⁵⁵⁸”. Por el contrario “es una carencia de voluntad que todo lo tolera (*Zulassen*); ¡en el fondo, negación de la voluntad de vivir!”⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ Cfr. Weil Simone, *Echar raíces*, p. 169

⁵⁵⁶ Boff Leonardo, “Mística y misterio”, en *Op. cit.*, p. 13

⁵⁵⁷ Bartolemei Romagnoli Alexandra, *Op. cit.*, p. 86

⁵⁵⁸ Heidegger, *Op. cit.*, p. 40

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 70

(...) no podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad. /La Serenidad es, por tanto, puesta en obra desde otra parte. / No puesta en obra sino otorgada (*zugelassen*). Aunque todavía no sé lo que quiere decir la palabra Serenidad, vislumbro de modo aproximado que la Serenidad se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (*einzulassen*) con lo que no es un querer. (...) Si sólo tuviera ya la Serenidad verdadera, bien pronto estaría entonces relevado de este desacostumbramiento.⁵⁶⁰

Un planteamiento contrario al arquetipo de razón actual, concebida en términos de un deliberar eminentemente utilitario e instrumental, fincado en una estructura de autoconservación. Así, la nuestra, es una propuesta que descansa en una inclinación a contrapelo de los anhelos y directrices de la cultura dominante. Postura que estriba en una fórmula ascética, un querer el no-querer, aunque ello nos compela y comprometa, es un “desacostumbrarse de la voluntad”⁵⁶¹-parafraseando a Heidegger- a partir de una “*descreación del yo*”, ya en la forma que lo anunció Simone Weil. Soslayar un modelo de *autonegación* que no deja de tener su punto de parangón con el esquema de la sabiduría homérica -planteado en la primera parte de este texto- que implica un desliz que evade la esfera del apetito nunca apurado de la voluntad, del dominio y la autoconservación, (*principium individuationis*).⁵⁶²

Una salida de sí que transforme al *yo-egótico* que se ha configurado en el pensamiento occidental en la forma de razón, voluntad, dominio, a un *nosotros*. Una fisura que permita una *ruptura instauradora* que imbrique al sujeto en una original dinámica de apertura de mundo, no fincada a partir de la manipulación de *todo lo otro*, más bien haciendo patencia de las diferencias unificadoras. Lo que implica “una reestructuración cognitiva drástica y electrizante que se acerca a una forma de comunión religiosa⁵⁶³”. Lo cual equivale a una auténtica transvaloración de los valores, análogo a un rapto poético que implique un método de narrar lo que ha permanecido en el silencio, de traducir el contenido espiritual –*mito poiético, lo Otro*- que yace inerte en las profundidades de la conciencia humana. Lo que conlleva a una creación similar de una nueva voz y lenguaje que no excluya, exilie, oculte, sino que instaure lo venidero. De ahí la necesidad y pertinencia de atender más apuradamente

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 39

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 37

⁵⁶² Cfr. Safranski Rüdiger, *Op. cit.*, p. 301

⁵⁶³ Muñoz Rendón Josep, *Op. cit.*, p. 109

algunos autores de la tradición filosófica, que han hecho de la figura de la *autonegación* motivo de sus reflexiones.

III. HERMENÉUTICA DE LA AUSENCIA. *Lenguajes del vacío en tres pensadores próximos y distantes: Eckhart, Schopenhauer y Weil.*

3.1 Meister Eckhart, figuras de la autonegación: *Gelassenheit* y *kénosis*

Pues si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como hacía cuando él todavía no era. Pues, por la verdad eterna, os digo que mientras queráis cumplir con la voluntad de Dios y tengáis deseo de Dios, no seréis pobres, ya que sólo es un hombre pobre que el que nada quiere y desea.
Eckhart⁵⁶⁴

La historia humana podría reducirse a una serie de esfuerzos por bordear el abismo de la carencia de sentido. Anheló de atisbar la totalidad del ser -punto de sujeción- ante los fríos hechos de la pluralidad contingente y ciega que amenaza con arrojarlo de bruces y fracturarle los huesos. Así el individuo indaga las vías posibles por las cuales asir la completud de su cosmos. Para George Simmel hay dos caminos, vericuetos, hacia los derroteros de lo *Otro*: uno es el camino de Meister Eckhart; el otro, el de Kant. Es decir, el camino de la mística o el de la filosofía, dos diferentes formas y pretextos con los cuales el pensamiento busca descifrar el universo en el que está inmerso, existe un hilo de Ariadna, un motivo inextinguible, que nos impele a descender a lo profundo de nosotros mismos -a los ínferos-, y que nos conduce, más allá de toda multiplicidad: a la unidad absoluta de las cosas. Para Simmel, Meister Eckhart y Kant se adaptan rigurosamente a estas palabras: “Todos somos o místicos o formalistas⁵⁶⁵”. Hecho que no deja de revelar la condición anhelante de lo Uno, de la verdad, y la insoluble necesidad de certeza y sed de absoluto.

La investigación de la mística comparada en la actualidad –siguiendo el planteamiento de Alois Haas- demuestra que los místicos de las más heterogéneas religiones y culturas presentan aspectos y motivos estructuralmente semejantes. Tanto en la temática de

⁵⁶⁴ Eckhart Meister, *El fruto de la nada (...)*, p. 76

⁵⁶⁵ Fatone Vicente, *Op. cit.*, p. 57

sus ideas, experiencias, asimismo en el modo de enunciación que emplean. Ello, lejos de tratarse de una simple coincidencia, anuncia un método de aproximación a un “objeto” que por su propia naturaleza escapa y se filtra de los instrumentos conceptuales ordinarios. Ateniéndonos a semejante peculiaridad estructural que presenta el fenómeno, puede comprenderse la recepción que tiene Eckhart en estudios contemporáneos sobre mística en el ámbito internacional. “Y esto es así ya por el solo hecho de que Eckhart, junto a Evagrio Póntico (399) y Dionisio Areopagita (hacia 500), pueda considerarse con razón en el Occidente cristiano como el interlocutor decisivo de las religiones orientales”⁵⁶⁶. Durante el siglo XX, la obra mística de Eckhart no sólo encuentra asidero y justificación en las investigaciones sobre mística comparada, sino además en la fenomenología francesa de Michel Henry (1922); gracias a la intermediación de Heidegger. Y esto es posible en buena medida, gracias al análisis de éste último del concepto eckhartiano de la *Gelassenheit* (*resignatio, abandono*). Ello a pesar de que dicha noción aparece sólo una vez en los escritos del místico renano⁵⁶⁷. Locución que es cotejada y leída en parentesco con la *epojé* (entendida a manera de suspensión del juicio) de la escuela fenomenológica.⁵⁶⁸ Esto debido a que en el campo semántico del propio término *epojé* -señala Haas- existe una indicación que designa el significado de *abandono*. Señalamiento que a su vez enlazará una posición esencial de libertad interior. Es decir, una suerte de riqueza subjetiva que se despliega en los fundamentos más subterráneos del sujeto.⁵⁶⁹

El uso que designa Eckhart para la expresión *Gelassenheit* implica –para el místico– una figura de “tabula rasa del alma”. Y en cuya receptividad Dios esboza sus líneas, de tal manera que: “Si el corazón ha de tener una disposición para lo más elevado, tiene que estar situado sobre la nada desnuda, y en esto reside también la mayor posibilidad que pueda haber”, dado que el corazón anonadado se halla sobre lo más desasido⁵⁷⁰.

La *Gelassenheit* como fenómeno inexorable que tiene que acaecer al “iniciado” para que se posibilite la silueta de la “tabula rasa del alma”, mantiene una afinidad orgánica con

⁵⁶⁶ Haas Alois Maria, *Eckhart Maestro, Figura normativa para la vida espiritual*, p. 9

⁵⁶⁷ Cfr. Haas Alois, *Viento de lo absoluto*, p. 42

⁵⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 41.

⁵⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 42 Por otro lado, el término ignaciano de “indiferencia” es el que mejor coincide aquí con lo que señala Eckhart con su concepto de *Gelassenheit*. Haas Alois, *Eckhart Maestro. Figura normativa (...)*, págs., 144-145

⁵⁷⁰ Cfr. *Loc. Cit.*

la propia idea de Dios que postula Eckhart. Pues –el suyo- se trata de una divinidad kenótica que impele a su *abandono y serenidad*; a su imitación. Para que estos participen del magno talante divino. Lo que implica una invitación a adoptar el *arquetipo de vaciamiento*, ya que: “¡Uno mismo, el mundo y Dios tienen que ser abandonados!”⁵⁷¹

Lo divino en Eckhart se posibilita mediante una vía negativa, es decir, no trata de elaborar un discurso enteramente intelectual para ser susceptible de la revelación. Al contrario, el contacto con lo sagrado conlleva una *agnosia*, lo que de suyo implica el núcleo mismo de la experiencia. Ésta resulta el remanente de aquello que yace allende de las luces del conocimiento ordinario, de lo que se puede nombrar, en vecindad con una oscuridad trascendente que no permite ser penetrada por ninguna luz del entendimiento. De ahí: “Si la teología desarrolla un conocimiento de Dios fundamentalmente intelectual, el contacto y la unión se reservan para aquellos que han roto de forma audaz las barreras de lo inteligible y han penetrado en la tiniebla, que va más allá de todo discurso⁵⁷²”.

El conocimiento de lo divino en Eckhart se resiste a la armonía del *logos*. A la relación que se desenvuelve entre la adecuación del concepto y lo que se mienta. Hecho no original, porque obedece a una ya larga tradición que tiene sus referentes en la teología apofática de Pseudo Dionisio, y que reconoce la impotencia del lenguaje para nombrar lo divino. Así, el

⁵⁷¹ Haas Alois, *Viento de lo absoluto*, p. 42

⁵⁷² Toscano María y Ancochea Germán, *Dionisio Areopagita, La tiniebla es luz*, Herder, España, 2009, p. 11. Se puede hacer una equiparación pedagógica para tratar de comprender en nuestro contexto epocal la visión del Dios incognoscible de Eckhart, con el de la tradición teológica. Es decir el Dios místico en contraposición con el escolástico. El primero desacata el alcance de las palabras para referir dichas realidades que se encuentran más allá de su régimen. Mientras que con el Dios escolástico, el lenguaje es fiable para trazar el sendero que se mueve entre el concepto y el objeto referido, para aproximar la longitud entre la palabra y la cosa. Analógicamente, sucede una relación similar entre las afinidades que mantiene el arte abstracto con el arte realista. Ya que, en este sentido, el primero –pensemos en el arte abstracto- se rebela contra una cierta concordancia verbal entre los objetos que representa y el hecho referido. Dicho de otro modo, que los objetos que se plasman en el lienzo se resisten a ser etiquetados con palabras o locuciones, de ahí la dificultad de “explicar” o traducir los “objetos” que se muestran en una pieza de arte abstracto a oraciones y frases del lenguaje ordinario. En este tenor, la pintura realista del siglo XIX parecía sólo una ilustración de conceptos verbales, una traspuesta en palabras de descripciones sensibles, una lámina en el libro del lenguaje. Puesto que aún antes de haber visto una obra las palabras suscitan un equivalente gráfico en la mente. Es decir, la relación entre el objeto representado –obra de arte- y las palabras que designan ese objeto obedecen de común acuerdo, como si se tratara de una relación indisoluble. Por consiguiente, el posimpresionismo rompe con la palabra que sólo traduce el objeto. Y conforme a esto sostiene George Steiner: “Van Gogh afirmaba que el pintor pinta, no lo que ve, sino lo que siente. Lo visto puede ponerse en palabras; lo sentido puede presentarse a algún nivel anterior o exterior al lenguaje. Hallará su expresión únicamente en el idioma específico del color y de la organización espacial. El arte abstracto (...) rechaza la mera posibilidad de un equivalente lingüístico. El lienzo o la escultura rehúsan los títulos; se llaman Blanco y negro n. 5º Firmas blancas o Composición 85”. Steiner, George, *Lenguaje y silencio, Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, España, 2013, p. 40

núcleo de la concepción de la experiencia mística en Eckhart descansa en una *agnosia* de lo sagrado que acata más bien un régimen de sensaciones. Dado que su impenetrabilidad e intraducibilidad a conceptos claros y al vehículo del lenguaje ordinario es ya de por sí la forma de “mostrar” aquello que rehúye a toda enunciación. Porque cualquier cosa que se asevere sobre Dios, empero siempre contendrá algún error; de modo que –en un sentido wittgensteiniano- vale mucho más callar sobre Dios que hablar⁵⁷³. En el discurso de Eckhart sobre lo divino, las relaciones que se desenvuelven entre las palabras y las cosas, no aspiran a la potencialidad del desvelamiento –en analogía con el nexo entre la palabra y la revelación que acontece en el devenir de la metafísica tradicional- ya que el lenguaje equivale al instrumento más preclaro e idóneo para acceder a lo trascendente: a la “verdad”. La primacía de la palabra con relación al *Ser* es característica ostensiva del “genio griego”. Concurrencia en la que el *verbo* es potente para ordenar y jerarquizar la realidad bajo el régimen del lenguaje, para *cartografiar* todos los recovecos que inundan la experiencia. Pretensión y alcance del lenguaje que poseen gran parte de las disciplinas y ciencias que ostenta la tradición occidental, así: “La literatura, la filosofía, la teología, el derecho, el arte de la historia, son empresas para encerrar dentro de los límites del discurso racional el total de la experiencia humana, el registro de su pasado, su condición actual y sus expectativas futuras”.⁵⁷⁴ La fuerza de las palabras debía su tesón y empuje a la tradicional creencia occidental de que mediante el método correcto, éste –el lenguaje- conduciría a lo indeterminado, al paraje de la idea pura, sin división y sin mácula, a la comarca de la eternidad sin contingencia. Y en este sentido “El código Justiniano, la *Summa* de santo Tomás, las crónicas del mundo y los compendios de la literatura medieval, la *Divina Comedia*, son intentos de abarcar la totalidad. Son testimonios solemnes de la creencia en que toda la verdad y todo lo real, pueden alojarse dentro de las murallas del lenguaje”.⁵⁷⁵

⁵⁷³ Cfr. Dionisio Areopagita, “Sermón fue al atardecer de aquel día”. Cit. por. Toscano María y Ancochea Germán, *Op.cit.*, 217 pp.

⁵⁷⁴ Steiner George, *Op. cit.*, p. 31

⁵⁷⁵ *Loc. Cit.* Sin embargo, la desconfianza en el alcance de las palabras para poder cartografiar las diferentes regiones de la experiencia surge –siguiendo a Steiner- después de la época de Milton, es decir, con la génesis de las literaturas y códigos modernos. Tales como el desarrollo del cálculo de Newton y Leibinz, la geometría, la analítica, la literatura secular, etc. Consecuentemente cada vez más regiones de “lo real” comienzan a “descubrirse” y a presentar una resistencia a su entera traducción realizada mediante las convenciones de la gramática. Es como si otro de los signos característicos de nuestra época se concibiera en términos de “disminución” del lenguaje, que gradualmente adelgaza sus contornos y no alcanza a cubrir todas las regiones y organizaciones de la experiencia de lo real. Cfr. *Loc. Cit.*

Así, la filosofía medieval y clásica, estaban completamente absortas en la dignidad de los recursos del lenguaje fundados en la creencia de que las palabras, manejadas con precisión y sutileza, conducirían a la adecuación entre intelecto y realidad, al matrimonio de las palabras y las cosas. Tradición que encuentra su cauce desde la filosofía platónica y aristotélica; y en pensadores como Duns Escoto y Tomás de Aquino, por mencionar algunos. Grandes constructores de sistemas de palabras que invocan lo real, y que “trabajan con fórmulas polémicas distintas de las del poeta; pero comparten con el poeta el supuesto de que las palabras congregan y suscitan percepciones relevantes de la realidad”⁵⁷⁶. En estos saberes, las palabras conciertan el método idóneo para acceder a la revelación. Contrariamente el método eckhartiano de acceso a la realidad última, corresponde a un procedimiento que emplea el “pliegue lenguaje”, a modo de médium para aproximar la trascendencia, pero el cual conduce indefectiblemente al silencio. Ya que la forma de acceder *más allá* de la mediación de las cosas -de lo que aparece a los sentidos- es propiciada por el vehículo de una expresión que es dispuesta mediante su enunciación negativa. Se trata de una locución que anuncia velando, que sabe que aquello que gravita en la intimidad de las cosas es silencio, *nada*.

En Eckhart encontramos un *espíritu moderno*, en el sentido de que su filosofía sugiere la existencia de sectores de la realidad que no pueden ser cartografiados por el dictamen del lenguaje ordinario. Dado que el uso de la palabra en Eckhart sólo puede ocuparse significativamente de un segmento particular y restringido de lo real, su planteamiento no sólo sitúa cotos y riveras de aquello que se puede predicar mediante el concurso del lenguaje, sino que además su método sostiene que para desvelar la provincia de la trascendencia se debe implementar una vía contraria al de las afirmaciones sobre las cosas que se nombran mediante las palabras. Desplazamiento que conduce –inexorablemente- a una *agnosia* o *docta ignorancia*. El contrasentido aquí estriba en el abandono radical de la confiada autoridad del lenguaje que ostentaba la tradición, debido a que el alcance y potestad de éste mengua ante las “realidades” pre y post-lingüísticas, ante aquellas fronteras en las que se vislumbra la gravitación de lo real. Entonces el *silencio en la palabra* implica el medio más disertado para avisar que la locución afirmativa sólo gira en torno a sí, refiriendo a otras palabras en una circunvalación infinita sin tocar el objeto o *cosa en sí* de la enunciación. Por

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 37

ende, aquello que yace más allá de la coraza del lenguaje no puede ser expresado, en sentido estricto, sino únicamente sugerido. Así: “como con Wittgenstein, como con ciertos poetas, al asomarnos al lenguaje, atisbamos, no la oscuridad, sino la luz. Cualquiera que lea el *Tractatus* sentirá su raro, mudo resplandor”.⁵⁷⁷ Porque, muy probablemente, la mayor parte de lo real sólo sea silencio. De ahí que la “Tiniebla luminosa” constituye la médula de un saber que apela a un objeto que impide ser penetrado por toda luz del entendimiento. Por consiguiente, si la teología se desarrolla mediante un saber conceptual, intelectual y libresco sobre lo divino; el contacto “más allá de las luces de la razón” se posibilita gracias a aquellos que han roto de una forma audaz las barreras de los signos inteligibles y penetran en la oscuridad que envuelve el velo de las cosas. Lo que implica abismarse en la fuente sin atributos y sin porqué, momento álgido en el que el lenguaje dada la inverosímil misión de avanzar más allá de sí mismo comienza a trastabillar.⁵⁷⁸

El lenguaje negativo muestra la imposibilidad de etiquetar la totalidad de la experiencia última mediante la intervención de las categorías gramaticales, hace patente la inadecuación que se entretiene entre el mundo y la palabra. Ello, a su vez, describe el itinerario en el que el lenguaje atraviesa las lindes de sus propios cauces, como si ascendiera –dada su inverosímil misión– por una recta empinada y comenzara a *debilitarse y empobrecerse*. Esto contrario a la tradición de un *logos* potente que muestra y desnuda lo real absoluto, que lo bifurca y lo penetra. Entonces el lenguaje negativo, en tanto que vía apofática de enunciación, se trata de un lenguaje *vaciado*. Un *logos que renuncia a su potestad* para nombrar y agotar lo que funda lo real, porque sabe que ello es imposible, que conoce su impotencia para manipular el ser; contrario a como acaece en el caso de la magia⁵⁷⁹. Se trata de un lenguaje

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 39

⁵⁷⁸ El planteamiento *apofático* de lo divino de Eckhart, así como gran parte de la mística especulativa de Occidente desde Dante Alighieri, Hugo de Balma, Angela de Foligno, Tauler, Hendrick Herp, Nicolas de Cusa, Ficino, Pico de la Mirandola, pasando por San Juan de la Cruz hasta Giordano Bruno, por mencionar algunos, debe gran parte de sus enseñanzas a la mediación del Pseudo Dionisio Cfr. Toscano María y Ancochea Germán, *Op. cit.* p. 187 “Lo que alguna cosa es, también eso es nada. Lo que Dios es, lo es totalmente, de allí el clarividente Dionisio, siempre que escribe de Dios, dice: él está por encima de la luz; no le atribuye ni esto ni lo otro y de todo. Si alguien ve alguna cosa, o si algo penetra en tu conocimiento, eso no es Dios, justamente, porque no es ni esto ni lo otro”. (Dionisio, Carta I). cit, por *Loc. Cit.*

⁵⁷⁹ Piénsese –por poner un ejemplo– en la tradición órfica en la que los conjuros –recitaciones de palabras, y canto en el caso de Orfeo– está cargado de propiedades mágicas. O hasta de la potestad de resucitar a los muertos: “Es conocida desde antiguo la creencia que algunas personas tenían la habilidad de resucitar a los muertos a través de la recitación de ensalmos. Por tanto un personaje mítico, que además era poeta y que bajó al mundo subterráneo para resucitar a su esposa, era el candidato idóneo al que atribuir este tipo de

que *renuncia* a la posibilidad de enunciar la totalidad de lo existente; de un *logos* que se *niega* a sí mismo. El tópico de la impotencia de las palabras en términos de vehículo para apurar lo real, lejos de tratarse de una coincidencia literaria en los textos místicos, se trata de un motivo estructural en su propio planteamiento, como sucede en Eckhart. Pues, análogo a lo anterior, para el místico renano la virtud suprema del sujeto radica en una absoluta y perfecta *pobreza de espíritu*. Lo que circunscribe al sujeto –en un planteamiento análogo al de la enunciación negativa- en un proceso de *des-venir* (*entwerden*)⁵⁸⁰, es aquello que implica para Eckhart la auténtica forma *apofática* de la renuncia cristiana. Se trata de una concepción que sostiene que el ideal de ganarlo todo acaece mediante su pérdida⁵⁸¹.

(...) ¡Y sólo entonces muere su muerte suprema! En esta muerte pierde el alma toda apetencia y todas las imágenes, toda facultad de pensar y toda figura y es privada de todo ser. Y de esto, estad seguros como que es verdad que Dios vive: así como un cuerpo muerto físicamente no es capaz de moverse por sí mismo, tampoco el alma, que de esta manera está espiritualmente muerta, es capaz de ofrecer a los seres humanos ni algún modo ni alguna imagen pues un espíritu semejante está muerto y está enterrado en la divinidad (...)⁵⁸².

Consiguientemente el método que persigue la mística, siguiendo a Eckhart, se descifra en tanto que *abgeschiedenheit*, es decir, a través del “desprendimiento”. Etimológicamente “el verbo alemán *abescheiden* significa separarse, apartarse, irse, despedirse, morir, resolverse. La componente semántica de la palabra alemana moderna *Abgeschiedenheit* implica –por otro lado- lugar lejano, alejado de los hombres⁵⁸³”. Sin embargo, el significado de la palabra, aplicado al contexto en el que lo anuncia Eckhart, apunta a un *ser desprendido*. Es el equivalente a una renuncia a los velos de las cosas, una

composiciones mágicas destinadas a tan increíble fin. Martín Hernández Raquel, *Orfeo y los magos. La literatura órfica la magia y los misterios*, Abada Editores, Madrid, 2010, p. 65

⁵⁸⁰ “El hombre debe aprender a sacar de su interior su sí-mismo y a no retener nada propio y a no buscar nada, ni provecho ni placer ni ternura ni dulzura ni recompensa ni el paraíso ni la propia voluntad. Dios nunca entregó, ni se entregará jamás, a una voluntad ajena. Sólo se entrega a su propia voluntad. Donde Dios encuentra su voluntad, ahí se entrega y se abandona a ella con todo cuanto es, y cuanto más dejamos de ser en cuanto a lo nuestro, tanto más verdaderamente llegaremos a ser dentro de ésta (la voluntad divina). Por ello no es suficiente que renunciemos una sola vez a nosotros mismos y a todo cuanto poseemos y podemos, sino que debemos renovarnos con frecuencia y hacer que nosotros mismos seamos simples y libres en todas las cosas”. Maestro Eckhart, *Tratados y sermones, Obras alemanas*, traducción, introducción y notas de Ilse M. de Bruguier, Barcelona, Edhasa. Modo de referirse a este texto en lo sucesivo: TS, más página. Cit. por Haas Alois Maria, *Eckhart Maestro. Figura normativa* (...), p. 140.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 42

⁵⁸² Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, selección, versión e introducción de Friedrich Schulze-Meizier, Leipzig s.f p. 334. Cit. por *Ibid.*, p. 43

⁵⁸³ *Ibid.*, págs., 48-49,

suspensión que insta a decir “no” a toda imagen; a toda intencionalidad. Es una cierta imperturbabilidad que se encuentra más allá de nuestras representaciones y sus categorías.⁵⁸⁴ Cuando Eckhart escribe un tratado con el título de *Von Abgeschiedenheit*⁵⁸⁵ (*Del desasimiento*), el místico alemán no está pensando en una introducción de vida eremítica, sino en un nuevo modo de apertura a los seres y las cosas en las que el interlocutor –el sujeto– tenga que habitar “desasido”, “retraído”, “separado”, en medio del mundo. Con miras a acceder por *gracia* a lo que Dios es por naturaleza, “pues –dice Eckhart– todas las virtudes implican alguna atención a las criaturas, en tanto que el *desasimiento* se halla libre de todas las criaturas”⁵⁸⁶. En este tenor, puede comprenderse la oración eckhartiana:

Por eso rogamos a Dios que nos vacíe de Dios y que alcancemos la verdad y la disfrutemos eternamente, allí donde los ángeles supremos y las moscas y las almas son iguales, allí, donde yo estaba y quise lo que fui y fui lo que yo quise. Por eso decimos: si el hombre quiere ser pobre en voluntad, debe poder querer y desear tan poco como quiso y deseó cuando no era. Así el hombre pobre que no quiere nada⁵⁸⁷.

Dicho modo de apertura al mundo se despliega en virtud de una inédita forma de mediación con los seres y las cosas, se inscribe a un replegarse allende de toda multiplicidad y forma. Debido a que la deidad sólo puede alcanzarse en el aniquilamiento de todas las determinaciones, en la deconstrucción de todas las certezas, en vecindad y comunión con la figura de la vacuidad. Sin embargo, en el planteamiento de Eckhart para que ello acaezca, se requiere de la intervención de una acción (no actuante). Una injerencia de la enunciación negativa, mediante la cual “el alma recoge sus facultades dispersas y las devuelve a su fuente originaria; es un estar vacío de toda cosa creada”.⁵⁸⁸

El alma, nuestros apegos más originarios, nuestra intencionalidad, debe perderse – diluirse– para constituirse en “una pura nada”. En este sentido, el filósofo Raimon Panikkar

⁵⁸⁴ Cfr. Fatone, *Op. cit.*, p. 73

⁵⁸⁵ “A raíz de su título, el tratado fue atribuido por largo tiempo a Nicolás de Flue, el ermitaño de Ranft, en Suiza. Tal atribución se debía precisamente al error de pensar que se estaría ante un tratado sobre la vida eremítica”. Haas Alois, *Op. cit.*, págs., 48-49

⁵⁸⁶ TS, p. 237 y Meister Eckhart, *Die deutschen et lateinischen Werke* 1, Abteilung: *Die deutschen Werke*, edición a cargo de Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer, 1936ss. Hasta el momento se han editado los tomos 1 (1958), 2 (1971), 3 (1976), 4 (1997) y 5 (1963). J. Quint, el magistral editor, falleció el 14 de diciembre de 1976 sin haber podido completar del todo su trabajo. Véase Haas Alois., «J. Quint. 1898-1976», en; *Rheinisches Vierteljahrsblatt* 42 (1978) X-XII. (Modo de referencia en notas: DW volumen, página, línea.) cit. por *Ibid.*, p. 49

⁵⁸⁷ Eckhart Maestro, *El fruto de la nada (...)*, p. 77

⁵⁸⁸ Fatone Vicente, *Op. cit.*, p 73

estaría de acuerdo con Eckhart en definir una cualidad que posibilita el ingreso de la mística como muerte al “ego (egoísta)” que nos impide gozar de la “experiencia exultante” que supera a nuestras representaciones consuetudinarias⁵⁸⁹.

El planteamiento de la renuncia al yo, al mundo y a Dios por mor de la nada más libre del yo –que plantea Eckhart- es una forma de *epojé* religiosa.⁵⁹⁰ Una suspensión de las intermediaciones del lenguaje, de las intenciones y certezas, que se deslizan más allá de la lógica de la contradicción. Una renuncia que “muestra” la lógica de un Dios inefable que gusta del oxímoron, este recurso a la paradoja describe el acceso del hombre a la “realidad última”, en el que tiene que cubrir un itinerario que se desenvuelve de la “nada” hacia el “todo”. Es necesario que el sujeto se niegue a sí mismo, para salvarse, para participar de las “verdades más veladas”. Un camino interior que en realidad es un no-camino, vereda del modo sin modo. Ya que “el cristiano -verdaderamente espiritual- debe permanecer en esta paradoja (...)”⁵⁹¹

Las reflexiones místicas de Eckhart, asemejan a nuestro discurrir teórico, debido a que cavilan en torno a los medios que permiten la desactivación de un sujeto conducido -en la actualidad- por una “razón racionante” de tipo instrumental, la cual se cifra en la manipulación, el control, el vasallaje y el dominio de todo lo otro. Ello podemos presenciarlo -en nuestra contemporaneidad- cuando la forma eminente de la razón, es decir, el lenguaje, no tiene otra finalidad e inteligibilidad más que la de ser un recurso para la aplicación técnica, para el utilitarismo de la maquinaria de dominio. Así que cualquier enunciación que se halle fuera de su concurso, se considera un sin sentido, algo oscuro u ocioso, de manera semejante como ocurre con la intervención del lenguaje poético, por citar un ejemplo. Entonces, del planteamiento de Eckhart se puede rastrear y explorar un modelo, colegir un viso de “razón alternativa” –otra- que no se agota de suyo en la lógica de la contradicción, sino que contempla la intuición y el sentimiento interior, lo paradójico de la experiencia última, en la que se vislumbra el *umbral de lo real*. Y en este sentido podemos comprender el señalamiento de Steiner a propósito del denuedo de la razón contemporánea: “Si puede existir lo que se

⁵⁸⁹Cfr. Panikkar Raimon, *Op. cit.*, p. 20

⁵⁹⁰ Cfr. Hass Alois, *Viento de lo absoluto (...)* p. 44

⁵⁹¹ Haas Alois, *Eckhart. Figura normativa (...)*, p. 37

llama «tecnología alternativa», ¿por qué no una lógica alternativa, un modo de pensar y sentir alternativo?»⁵⁹²

Se trata de un pensar carente de fundamentos últimos, que es el equivalente a un pensar desde el vacío,⁵⁹³ tal como lo anuncia la oración eckhartiana: “roguemos a Dios que nos libre de él mismo”⁵⁹⁴. Lo cual insta a abandonar toda comarca trascendente, similar a una anuencia de la propia finitud constitutiva del sujeto. Implica un pensar desde la fugacidad y la mortandad, anclado en la fragilidad estructural que nos caracteriza.⁵⁹⁵ Así, a diferencia de los recientes o antiguos “dispositivos de salvación” –donadores de sentido, garantes de la verdad y perennidad- la mística, pretende ser una experiencia de la presencia absoluta desde la carencia eterna. Un ahora perenne que se agota en sí mismo, a pesar de su vacuidad. Una experiencia del ahora, en la expresión de Eckhart, que contiene todo el tiempo: “de ese ahora para el cual el momento en que Dios creó el mundo está tan próximo como el día de ayer y como el día del Juicio”.⁵⁹⁶ Entonces, a diferencia de las pretensiones y directrices de la cultura actual, que construye meta-discursos explicativos que domestiquen y palien la “realidad última”; la reflexión mística de Eckhart, apela a un realizar las obras sin porqué. Es decir, el autor cristiano nos insta a renunciar con nuestras acciones, a soslayar un entramado de significado fuerte; trascendente, un más allá soteriológico –escenario de premios y castigos, espacio mitológico-, con una expectativa que se desliza a la renuncia ascética de la nada⁵⁹⁷.

⁵⁹² Cfr. Steiner George, *Nostalgia de lo absoluto*, p. 130

⁵⁹³ Cfr. Fatone, *Op. cit.*, p, 74

⁵⁹⁴ *Loc. Cit.*

⁵⁹⁵ Del planteamiento de Eckhart -a su vez- se pueden trazar una proximidad que toca el horizonte del pensar actual, y que estriban en que en la razón occidental sucede una *hybris*, una desmesura. Ya que el propio despliegue del pensamiento se resiste a considerar que más allá de las palabras y las cosas, lo que acontece es una nada que no funda y no brinda sentido, sino un espacio infinito y abierto. Ya que en el fondo, dicha recurrencia en la desmesura del pensar, obedece a un ideal que no *renuncia* a los mitos -sueños de la razón- y que necesariamente tiene que seguir elaborando relatos fundadores de certezas últimas. Producto del “titanismo de la razón humana”, tal como denomina Eckhart a los grandes movimientos, gestos y signos de la imaginación que en Occidente han tratado de reemplazar lo sagrado. «Así que, (ya en el señalamiento de Steiner), son muy semejantes a las Iglesias, muy semejantes a la teología que pretenden reemplazar. Quizá podríamos decir que en “toda gran batalla uno empieza a hacerse semejante a su oponente».Steiner George, *Op. Cit.*, págs, 21-22 Porque dichas construcciones del pensar albergan en su cuerpo de saberes una pretensión de totalidad. De poder introducir toda la pluralidad a un entramado hermético de explicación única. Es decir, fundar discursos de autoridad, de legitimación; enunciaciones guardianas del sentido que se cristalizan finalmente en dispositivos de poder.

⁵⁹⁶ Fatone, *Op. cit.*, p. 54

⁵⁹⁷ Cfr. Eckhart Maestro, *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 81 “Todo este lenguaje, en un contexto de formación espiritual, pero con un alto contenido ético-místico a partir de un estado de gracia especial, configura la forma de una experiencia que de ninguna manera se detiene en consideraciones sobre los estados especiales de conocimiento (visiones, júbilo o entusiasmo). La teología mística de Eckhart se orientaba, ya desde sus

Ya que “con el abandono, Eckhart integra la máxima de la sabiduría clásica (*gnosti seauton*) y agustiniana en la formulación original: *Nîm dîn selbes wâr* (conócete a ti mismo). La intención del abandono, propiamente una ausencia de atributo, es permitir la entrada, concepción y nacimiento del Verbo divino”⁵⁹⁸.

3.2 Renuncia y *horror vacui*.

Die Rose ist ohne warum; Sie blühet, weil Sie blühet... [*La rosa es sin porqué, florece porque florece*]
Angelus Silesius⁵⁹⁹

El renunciar a una categoría de certidumbre soteriológica distancia al discurso místico de Eckhart de las escatologías institucionales, tanto cristiana, islámica y judía. La renuncia mística nos instala en la noche de las certezas últimas, al vacío de las ilusiones y de las recientes seguridades que se construyen con el fin de habitar más cómodos el *horror vacui* de nuestra horizonte epocal.⁶⁰⁰ Pero también esa renuncia es un punto de apertura y contacto. En realidad lo que parece señalar Eckhart es que precisamente la finitud constitutiva del sujeto –el vacío– es lo que le posibilita el acceso a la libertad irredenta. Su afirmación mortuoria no indica más que la máxima tragedia; implica, a su vez, el máximo resquicio. Entonces, éste –el sujeto– al carecer de límites y determinaciones, de “lastres y lazos metafísicos”, equivale, más bien, a una contingencia del cosmos, que escapa por momentos a la lógica de la determinación natural. Y que late aún más estrepitosamente que ésta. Análogo a un grito que lacera y rasga el silencio eterno del universo. En este contexto el *desasimiento*, no implica más que un *dispositivo* que impele al individuo a advertir aquello que yace en vecindad con él, la nada.

Pero también en el contexto de *renunciamento* de las esperanzas ulteriores, soteriológicas institucionales, discursos que gradualmente -dado su carácter salvífico- se van constituyendo en totalitarios, dominantes, despóticos, Eckhart discurre acerca de un concepto: el del “hombre noble”, el cual dilucida del Evangelio de Lucas 19-22. “Un hombre noble que marchó a un país lejano para adquirir un reino y regresó”. Con dicha imagen

orígenes, hacia el rechazo de los modos específicos de adquisición de la gracia y la salvación”. Amador Vega en Eckhart Maestro, *Op. cit.*, p. 15

⁵⁹⁸ *Loc. Cit.*

⁵⁹⁹ Angel Silesius, *El peregrino querúbico*, Ed. Lluís Duch Álvarez, Siruela, Madrid, 2005, p. 34

⁶⁰⁰ Cfr. López Petit, *Op. cit.*, p. 1

Eckhart reflexiona sobre la naturaleza humana, la cual es una constante tensión entre lo celeste y terreno, entre lo eterno y finito, entre la necesidad y la libertad. Sin embargo, lo que más nos interesa de ese tratado es la idea penetrante que caracteriza al “hombre noble” como si se tratara de un tesoro oculto, es decir, una simiente: “donde Dios ha vertido su imagen y semejanza (...) El hijo de Dios, el verbo de Dios” (Lc 8-11). La imagen y analogía del hijo de Dios equivale, en nuestra línea de análisis, a la idea de la *encarnación*, en la cual lo divino sobreviene carne y contingencia, es decir, cuando la necesidad se precipita hacia la libertad; en el momento en que del silencio acaece la voz.

Así, la idea que vierte Eckhart en su concepto de *hombre noble* es que el individuo alberga en su interior una impronta divina –como si de una marca indeleble se tratara– que se aviva a través de un camino incierto y espinoso, en analogía con la vía negativa que inscribe en el místico la Noche oscura en el interior de su alma. Momento en el que invade el desconcierto y el dolor. Así que la *Imitatio Christi*, parece ser una vía de “acceso privilegiada” para el retorno al principio, al Caos primigenio, a la *vacuidad*. Sin embargo, lo que subyace en la reflexión de Eckhart sobre la nobleza del alma, la cual sigue el Comentario al Evangelio de Juan, evangelista a quien Eckhart compara con un águila por su penetrante visión, es la representación del: “descenso de la montaña, Juan anuncia al Hijo, lo más puro que Dios ha depositado en el hombre para su perfecta realización, que nació por una parte, de lo más elevado y lo mejor que poseen las criaturas y, por otra parte, del fondo más entrañable de la naturaleza divina y su desierto”⁶⁰¹. Conjugación que se desplaza entre la naturaleza divina y el desierto que rememoran persuasivamente a la figura arquetípica de la *kénosis*. Así que la virtud más álgida que puede propiciar el espiritual en su existencia es ejecutar ese acto arquetípico, imitar a su Dios, ensayar la abdicación del yo, volcarse a la renuncia. Que no es otra cosa que vaciarse de la *fuerza de gravedad*, del egoísmo férreo y monumental, de “la licencia”, ya en la expresión de Simone Weil. Dicho desistimiento y abandono del yo, es cercana al itinerario que postula el budismo cuando sostiene que la “experiencia de la vida plena”, se podría reducir a tres momentos: 1) “(...) insatisfacción constitutiva, 2) trabajar en nuestra salvación con diligencia y 3) esperanza de un salto en el vacío. Entonces el camino es ya la meta. De ahí la paz (tradicional en el budismo) que irradia

⁶⁰¹ Eckhart Maestro, *Op. cit.*, p. 116

el Buddha”.⁶⁰² Ya se trate de la *autonegación* del *Dios kenótico* o la budista nada absoluta, dichas concepciones nos indican sendas afines que designan un itinerario que refiere a la deconstrucción del yo y su aprisionamiento a la multiplicidad, abandono del anhelo fincado en el sí mismo. En consecuencia, el *vaciamiento* se interpreta en el universo cristiano en vecindad a una experiencia de *gracia* y por ello colindante con el misterio, “como un *mysterium tremendum et fascinans*”, como una «luz de la nada»⁶⁰³.

Hans Waldenfels ha descrito el proceso del siguiente modo: «dado que el misterio (*mysterium*), a pesar de su cercanía (“bienaventuranza”, *fascinans*) permanece como lo inquietante, extraño, perplejo, terrorífico e inesperado no puede ser comprendido por el hombre, porque es el misterio el que comprende y por tanto no puede ser domesticado. El salto por encima de lo racional en lo transracional afecta a todo el hombre, le da un giro radical a su voluntad de querer comprenderlo todo (*con-versio*, “*Metanoia*”) y lo transforma: “Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gál 2, 20).⁶⁰⁴

El *desprendimiento*, es decir, el giro radical de la voluntad fundada en el sujeto – *conversio, metanoia*-, significa que dejamos de ser nuestros guardianes. De guardar la “pertenencia” del sí mismo⁶⁰⁵. Nos volvemos transparentes, dúctiles, renunciamos a los bienes efímeros de este mundo, a los falsos dioses que erige la razón moderna. De modo que aparece lo inquietante, lo terrorífico, lo que debiendo de permanecer oculto, se manifiesta: lo *otro*. Aquello que se resiste a toda manipulación y vasallaje. Lo que implica, a su vez, una anuencia que sostiene que “a medida que me voy convirtiendo en nada, Dios se ama a través mío”.⁶⁰⁶ Así lo señala Eckhart:

(...) el desprendimiento obliga a Dios a amarme. (...) Que el desprendimiento obliga a Dios a venir a mí más íntimamente y unirse a mí más perfectamente de lo que yo puedo unirme a él. Que el desprendimiento obliga a Dios a venir a mí, lo demuestro de este modo: todo tiende invenciblemente hacia el lugar que les es natural y propio; ahora bien, el lugar natural y propio de Dios es la unidad y la pureza que son efecto del desprendimiento; consecuentemente, pues, y de modo necesario, Dios se entrega a un corazón desprendido. (...) Ahora bien, eso no lo puede dar Dios a nadie salvo a sí mismo, por eso Dios no puede hacer ya nada por el hombre desprendido, salvo entregarse él mismo⁶⁰⁷.

⁶⁰² Panikkar Raimon, *Op. cit.*, p. 233.

⁶⁰³ Haas Alois, *Visión en azul, Estudios de mística europea*, Siruela, 1999, p. 83

⁶⁰⁴ Waldenfels, «Sprechsituationen: Leid –Ver-nicht-ung –Geheimnis. Zum budhistischen und christlichen Sprechverhalten», en *id.* y Th. Immoos (eds.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube, Festgabe für H. Dumoulin zur Vollendung des 80. Lebensjahres*. Maguncia 1985, pág. 310. Cit. por *Ibid.*, págs., 82-83

⁶⁰⁵ Recordamos aquí las palabras del profeta Jeremías: “Tu sabes, (...), que el hombre no es dueño de su camino, y mientras camina no está seguro de sus pasos” (*Jeremías* 10:23-24), La Biblia, Editorial Verbo Divino, Madrid, 2001, p. 608

⁶⁰⁶ Weil Simone, *La Gravedad y la gracia*, p. 82.

⁶⁰⁷ Eckhart Maestro, *El desprendimiento*, trad. Alain de Libera, Arguyen, París, 1988, p. 80

A diferencia del *ser desprendido*, Eckhart, en uno de sus sermones, sostiene que el hombre -instalado en la esfera de manipulación y control de lo ente- se asemeja a los mercaderes del templo que comercian con lo sagrado, debido a que buscan en “todas sus obras algo de lo que Dios puede o quiere dar”⁶⁰⁸. Es decir, sus obras conllevan el imperio y la impronta de la utilidad, del máximo beneficio. Impronta que en nuestro horizonte epocal se traduciría como la máxima capacidad alienada de la humanidad mediante la sujeción del dinero. Así, contrariamente de tales anhelos y directrices de la actualidad, las formulaciones místicas de Eckhart apuntan a un vacío de obras⁶⁰⁹. Acciones equivalentes a la renuncia de sus resultados, al asentimiento de sus meros fines operativos. Lo cual reposa en vecindad, más bien, con un propósito estético, con una contemplación y recogimiento, ya que “No tienes que pretender absolutamente nada”⁶¹⁰. Ello posibilitado, a su vez, gracias a una forma de ascesis, la intrusión de un *conocimiento transformado*, que cuando irrumpe trastoca la vida toda (*noesis*). Una *transfiguración* en el mundo mediante una óptica inédita, de tal modo que sobrevenga aquello que enunció San Pablo: “Conoceremos así: yo a él tanto como él a mí, ni más ni menos, sino exactamente igual”⁶¹¹.

El *desprendimiento* del “iniciado” (*Gelassenheit*) obliga a Dios a morar en el alma del celebrante, puesto que el hombre que renuncia a todo lo externo hace nacer a Dios en su alma porque ha llegado a estar completamente *desprendido* de intenciones. Su existencia escapa a fines eminentemente utilitarios. Lo que sobrelleva una nueva apertura al modo de *ser* de las cosas, sin determinaciones y sin porqué, ha aprendido a estar completamente libre de las ataduras de lo ente, de las relaciones esgrimidas bajo la dictadura del máximo beneficio. Ser vacío de sí mismo, como cuando “todavía no era”. El *desasimiento* es para

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 37

⁶⁰⁹ Cfr. Amador Esquerra, en Eckhart Maestro, *El fruto de la nada (...)*, págs.,14-30

⁶¹⁰ Eckhart Maestro, *El desprendimiento*, p. 37

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 56

Eckhart la virtud suprema, allende al amor⁶¹² y la humildad, ya que “obliga a Dios a venir a mí más íntimamente y unirse a mí más perfectamente de lo que yo puedo unirme a él⁶¹³”.

Así pues, todo lo que debe recibir debe estar vacío, libre y sin nada. Por eso san Agustín nos dice: “Vacíate para ser llenado; sal para poder entrar”; y en otro lugar: “Oh tú, alma noble, noble criatura, ¿por qué buscas fuera de ti lo que está en ti, por completo, del modo más cierto y más manifiesto? Puesto que participas en la naturaleza divina, (...)”⁶¹⁴

Alcanzar el vacío es desgarrar el orden natural de la fuerza-gravedad (Weil), semejante al proceso de la noche oscura de los espirituales (San Juan de la Cruz), y permitir que penetre el orden de lo sobrenatural (Eckhart). Compensar el vacío bajo cualquier modalidad, a modo de satisfacernos mediante los objetos, o de los ídolos, similares a los que erige la razón contemporánea, es impedir que arribe el novio, aludiendo el discurso de san Juan de la Cruz, es el equivalente a soslayar el acaecimiento de la *gracia*, de la *Serenidad* (Heidegger). Vaciándonos de nuestra naturaleza dejamos el espacio abierto y requerido por el cual puede penetrar la luz colmada. Abolir el apego egoísta y monumental a la vida y comprender la finitud y la muerte, simulan la abdicación que estaría imitando la renuncia de Dios en la creación⁶¹⁵.

Conducirse únicamente por la razón natural, es decir, instalada en el mundo fáctico, es semejante a actuar sólo guiado bajo la óptica opaca que emiten las luces de las cosas. Debido a que dichas luminiscencias son insignificantes frente a la iluminación que provee la gracia: “Ahora, existe otra luz [junto a luz de la razón]: la luz de la gracia, frente a ella, la luz natural es tan pequeña como aquello que la punta de un alfiler puede contener de la tierra frente a la tierra toda, o como aquello que la punta de un alfiler podría contener del cielo, que es increíblemente mayor que toda la tierra”⁶¹⁶. Esto es así, porque la razón se desliza en un

⁶¹² Aunque el último grado de amor en la concepción de Eckhart es bastante cercano a la noción de autonegación. Lo que hace pensar que el ágape, es un estadio a la suma renuncia y *vaciamiento*. Y para ilustrarlo Eckhart relata una anécdota: “Un cardenal preguntó a san Bernardo: ¿Por qué debo amar a Dios, y de qué modo debo hacerlo? San Bernardo respondió “Quiero decíroslo: Dios (mismo) es el fundamento por el cual se le ha de amar. El modo (de ese amor) es sin modo alguno, pues Dios es nada. No que Él careciese de sentido; [antes bien] Él no es ni esto ni lo otro que pudiese expresarse: Él es ser más allá de todos los seres. Él es un ser sin modalidad. Por eso, el modo en que se le ha de amar debe ser sin modo, es decir, más allá de todo lo que pudiese decirse.” Haas Alois, *Eckhart Maestro, Figura normativa (...)*, p.36

⁶¹³ Eckhart Maestro, *El desprendimiento*, p.80

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 81

⁶¹⁵ Cfr. Haas Alois, *Op. cit.*, p. 74

⁶¹⁶ DW 3, 262, 1 ss y Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, comp. y trad. por J. Quint, Munich, 1979. (Modo de referencia en notas: Qu página, línea.) Qu, 311m 9 ss) cit. por *Ibid.*, p. 114

entramado de relaciones causales, temporales y espaciales, de aquello que aparece a nuestros sentidos y se muestra impotente para captar la otra iluminación, no-visible de las cosas, pero que sostiene toda visibilidad. Luego la *gnosis* eckhartiana se apoya en una irradiación sobrenatural, que inunda a aquel sujeto que la padece. Y en este tenor, señala el místico renano: “Un santo dice que para el alma que ha saboreado a Dios, todo lo que no es Dios le resulta desabrido y desagradable”.⁶¹⁷

La captación de esa luz más allá de los escuetos halos de las cosas, no estriba en la posibilidad de vislumbrar la totalidad de las mismas, más bien indica un camino contrario, es decir, comulga con una abdicación de todo lo ente, pero aún del mismo Dios, garante de toda certidumbre. Es decir, es el equivalente a Amar a Dios desde la negación de su existencia, de lo contrario se anhelaría a modo de objeto, lo cual constituiría una forma de fetichismo. Así, si renunciamos a Él entonces su silencio será elocuente, o su ausencia una presencia. Asimismo, de toda la suma de negaciones posibles no subyace –se infiere– el sujeto agente que propició el movimiento de la negación, como si éste se tratara de una entelequia. Porque eso, a su vez, implicaría una forma de deificación del individuo, que con su actividad se instituiría como el único guarda de la inteligibilidad. En consecuencia, el comienzo del itinerario *apofático* se emprende con la muerte del yo, momento del quebranto de los mecanismos ciegos y naturales de la fuerza; de la autoconservación. Es el acto de libertad por antonomasia, allende al cauce de la necesidad natural.

En cierta medida, el *vaciamiento* que piensa Eckhart, que comprende el rebajarse, debilitarse, y que alude fuertemente a la figura de la *kénosis*, momento en que se confunden la naturaleza humana y la divina en el fondo oscuro del alma, posibilita pensar un horizonte carente de pretensiones totalizantes. Tal como refiere Eckhart en su sermón: “Vivir sin porque”, en el que insta a la “pureza de corazón”, “pues sólo es puro el corazón que ha anulado todo lo creado.”⁶¹⁸ Así, la perspectiva *kenótica* del misticismo eckhartiano está representada por la figura evangélica de la “tumba vacía”, que para Amador Vega Esquerre es, “la que estaría más próxima, a pesar de las importantes diferencias, con la experiencia budista del vacío y la nada (*sunyata*)”.⁶¹⁹

⁶¹⁷ DW 3, 262, 1 ss y (Qu 311m 9 ss), cit. por *Loc. Cit.*

⁶¹⁸ Eckhart Maestro, *El Fruto de la nada*, págs., 48-49

⁶¹⁹ Vega Amador, “Experiencia mística y experiencia estética en la modernidad”, en *La experiencia mística*, (...), p. 258

Esta experiencia de autovaciado, de autohumillación y de pobreza extrema que asume el Hijo de Dios es el modelo para una vida que rechaza cualquier modo de idolatría para alcanzar el lugar en el que habita la divinidad esencial y sin modo, lo que en el pensamiento de Nishitani sería atravesar el campo de la conciencia para alcanzar un yo más elemental. La base para este yo auténtico es el vacío o el abismo sobre el que, como vimos en *¿Qué es la metafísica?*, se asienta la existencia humana. El vacío es el lugar en el que habita la nada de Dios, en la medida que hemos conseguido, mediante un proceso ascético del pensamiento, eliminar todas las imágenes y los atributos que tenemos asociados a la divinidad. Pero este proceso es paralelo al sujeto que se abisma en el fondo insondable para unirse, anonadado ya, con la nada de Dios. Se trata de un proceso de aniquilación, o de anonadamiento, de dos abismos; en palabras de Eckhart: “Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios (...).”⁶²⁰

En nuestra línea de interpretación y análisis podemos atisbar que el sermón: “Vivir sin porqué”, nos comunica algo sustancial, *el corazón puro* es el equivalente al situarse fuera del polo intencional, es decir, equivale a un actuar desinteresado, ulterior de aquel que se instala sobre la relación medios-fines. Contrariamente a una lógica que busca el *principium rationis*, Eckhart sentencia que en el interior de las obras deben realizarse sin porqué. Aquí en vecindad con Heidegger, el “sin porqué” es una palabra que cuestiona el fundamento, lo cual constituirá un principio de libertad y apertura (*Offenheit*): “hacia la interioridad heideggeriana que quiere, (...), invertir la máxima angustia por la nada en la máxima liberación a partir de un “cambio de conciencia”⁶²¹. Dicho giro e inversión precisa como el único lugar en el que habita lo esencial, la nada, en el lenguaje de Heidegger; la nada, en el lenguaje de Eckhart.

La apertura (*Offenheit*) que en las representaciones del arte sacro occidental estaba relacionada con la herida de Cristo en el costado que indica el final de su vida corporal y el inicio de la sobrenatural. Y que obras pictóricas sumas como la de Rembrandt con su lienzo: ‘La incredulidad de los creyentes’, nos recuerdan, haciendo un uso magistral del claroscuro, a esa noche más oscura carente de fundamentos, pero que a su vez posibilita el encuentro con lo divino, con lo sobrenatural, con el *mysterium liberationis*. Y en este sentido aludimos los versos de Hölderlin: Pero donde hay peligro/ también crece lo que nos salva.⁶²² (...) Y nos hacen fuertes la necesidad y la noche.⁶²³

⁶²⁰ *Loc. Cit.*

⁶²¹ *Loc. Cit.*

⁶²² *Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch.* Fragmento de “Patmos” de Hölderlin

⁶²³ Fragmento de “Pan y vino”, en Heidegger Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y Poesía*, Buenos Aires, F.C.E, 1992.

Dicha imagen recurrente en las alegorías divinas, además de ser devocional, debido a que apunta a la pasión y la muerte de Jesucristo, es también un símbolo de la “fe en la resurrección: la llaga abierta es la puerta de entrada para quien inicia la vía de la *imitatio Christi*”⁶²⁴. Ello indica, en cierto sentido, una entrada al desierto, a la noche oscura, a los ínferos, lo que Eckhart denomina: *Durchbruch*, brecha, traspaso o travesía a un nuevo modo de ser.⁶²⁵ Así que la herida y el vehículo del tormento de Cristo, es decir, la Cruz, significa un símbolo esencial del lenguaje cristiano, ya en la indicación de Pannikar, asistimos a un: “trastrueque de valores” (*Umwertung aller Werte*)⁶²⁶. La cruz representaría, la derrota, la humillación y el dolor eterno, pero a su vez es un símbolo que trastoca los significados ordinarios, que posibilita la superación de las categorías históricas en las que el Occidente moderno suele enjuiciar la “condición humana”. Categorías actuales, como el éxito, fincado en la seguridad económica, o el fracaso: entendido bajo su contrario. Ideales que pretenden configurar y definir la “condición humana”; así:

(...) la experiencia de la resurrección no es la experiencia de una vida, propiedad privada de mi bios. La vida de resucitado no es mía, no es mi vida; es experiencia de Vida, de aquella Vida que es y que era desde el Principio, que simplemente vive, que palpita en toda la realidad y en la que yo entro en comunión por convivir con esta Vida (zôê). Esto implica (exige) haber muerto al ego, haber dejado morir al egoísmo con todo lo que ello comporta. Se vive esta Vida en la medida que uno va muriendo a este sí-mismo que no soy yo mismo. Sin muerte no hay resurrección, y la resurrección lo es a la Vida. Esta experiencia de la Vida es la “vida eterna” de la que habla Cristo (ζωη, no βίος).⁶²⁷

La perfección que alcanza el individuo mediante la *Imitatio Christi* que, señala Eckhart en sus cavilaciones, insta al desapego, al vaciamiento, al *enkenos*, entonces: “Desde este fondo interior debes hacer todas tus obras, sin porqué-tengo por cierto que mientras obres por el reino de los cielos o por Dios, o por tu bienaventuranza eterna, (es decir) desde el exterior, no es bueno para ti”⁶²⁸. Así, al alcanzar el vacío, es decir la “muerte del yo”, según Eckhart, participamos del talante divino. Ya que todas las obras devienen espirituales, es decir, imitamos la figura de la autonegación. Ideal cumbre, que estaría en correspondencia con la sentencia de san Gregorio que parafrasea Eckhart: “nadie podría poseer a Dios, en

⁶²⁴ Amador Vega, *Op. cit.*, p. 261

⁶²⁵ Cfr. *Loc. Cit.*

⁶²⁶ Panikkar Raimon, *Op. cit.*, p. 251

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 253

⁶²⁸ Eckhart Maestro, *El fruto de la nada*, p. 49

gran manera, si no ha muerto profundamente a este mundo”⁶²⁹. Por consiguiente, en cuanto el hombre esté más desnudo, es decir, más despojado de sí, más se asemeja a la imagen desnuda de Dios.⁶³⁰ A ese Dios weiliano, contraído, desgarrado y debilitado que deviene *cuerpo* gracias al acontecimiento hierofánico de la encarnación.

La “muerte del yo” que plantea Eckhart, no implica una parsimonia, inercia o pasividad de acciones. Por el contrario, intenta hallar una vía mixta, quizás en alusión al punto medio aristotélico, entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*. Dada la condición de Eckhart de pertenecer a la orden dominica y su exigencia de ser contemplativo en la acción y activo en la contemplación⁶³¹. Condición que conduce al místico renano, y en esto tendrá cercanas reminiscencias a los místicos de todos los tiempos, a buscar un lenguaje radical que exprese esa experiencia indecible, *más allá* de lo que aparece a las “seguras riveras” de lo predicable materialmente del mundo. De lo que se puede nombrar con claridad y distinción, aquello que se encuentra en vecindad con el silencio. Se trata de un discurso que “miente” lo innombrable, lo invisible pero que es fundamento de lo visible; lo *completamente otro*. Una enunciación que no arranque, sustraiga, fuerce o trate de agotar el significado, por el contrario que lo contemple e interpele. Un discurso que no se constituya en una red de símbolos que pretenda contener, fijar y encasillar, sino que esboce figuras de ruptura y contacto: de apertura. Un lenguaje que en su afán de nombrar apunte a lo indecible, a sabiendas de que toda nominación es impotente para apurar el sentido y objeto nominado. Una expresión que sea consciente de su impotencia, pero que aún así comulgue con lo no-dicho de la cosa nombrada, es decir, una locución que mantenga incólume el misterio.

3.3 Locuciones de la otredad: Poesía y hermenéutica.

Poesía es fatalmente el hecho extraordinario del lenguaje.
Paul Celan⁶³²

La poesía es un lenguaje esencial que funda, siguiendo a la tradición griega, su inspiración poética en términos de una locura inducida por las musas. Esto se aplica también

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 57

⁶³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 68

⁶³¹ Cfr. Haas Alois, *Eckhart Maestro, Figura normativa (...)*, p. 20

⁶³² Celan Paul, *Gesammelte Werke III*, Frankfurt del M, 1986, p. 175.

para los modelos de explicación teóricos de comunicación aplicados al discurso místico⁶³³. Así para Demócrito (ca. 460-ca. 370 a.C.) un producto poético «realmente bello» sólo puede ser realizado «con entusiasmo divino (*enthusiasmos*) e inspiración (*hieron pneuma*)». ⁶³⁴ Igualmente Platón sostiene la «concepción de la locura poética, que se elabora en la situación de éxtasis⁶³⁵».

Platón, sostiene Haas, posee una óptica penetrante para distinguir entre el auténtico visionario tocado por la gracia divina, de aquel charlatán que nombra falsedades, debido a que el poeta se sitúa “en un escalón muy por debajo del yo racional”⁶³⁶. Ulterior a comprobar la auténtica actividad –ya sean sus fuentes pías o impías- de poetas, profetas y coribantes, Platón definía al poeta en parangón con: “un ser alado y santo, incapacitado para poetizar hasta que no es poseído, ha perdido la conciencia y la razón ya no habita más en él”⁶³⁷. Así, “Los bellos poemas no son humanos...ni de los hombres, sino divinos y de los dioses”⁶³⁸. Y los poetas no son «más que voceros de los dioses, poseído cada uno por aquel que lo posee». De modo que cuando Platón polemiza en su *República* contra los poetas (fundamentalmente frente a Homero y Hesíodo) debido al canto de sus mitos falaces y engañosos, ya que los dioses aparecen a modo de ruines personajes causantes de males y origen de toda desgracia, no por ello abandona la idea del poeta como un loco abducido por Dios. “Debido a esto, Platón es al mismo tiempo el representante del topos de la poesía como mentira y de la poesía como obra de arte concebida en la locura divina”. ⁶³⁹

Siguiendo este paradigma de poesía como producto de la intervención divina, ubicamos parte de la producción literaria del maestro Eckhart, los proverbios conocidos en

⁶³³ Cfr. Haas Alois, *Visión en azul*, p. 67

⁶³⁴ J. Mansfeld (ed.), *Die Vorsokratiker II*, Stuttgart 1986, pág. 341. La frase de Demócrito es citada por Clemente de Alejandría junto a las indicaciones de Platón en el *Ión*. Cit. por *Ibid.*, p. 68

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 67.

Platón funda esta «concepción de la locura poética, que se elabora en la situación de éxtasis», en una antigua historia (*palaios mythos*), cuando desarrolla su opinión de la locura divina y de sus cuatro tipos: Locura profética, cuyo dios protector es Apolo. / Locura iniciática o ritual, cuyo dios protector es Dionisio. / Locura poética, inspirada por las musas. / Locura erótica inspirada por Afrodita y Eros. E. R. Doods, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, pág. 38, trad. al cast. *Los griegos y lo irracional*, Alianza Universidad, Madrid.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 116

⁶³⁷ *Ión*, 534b. H.-G. Gadamer, *Plato und die Dichter* (1934), en: id., *Gesammelte Werke*, vol. 5: «Griechische Philosophie» I, Tübingen 1985, págs. 187-211, cit. por Haas Alois, *Op. cit.*, p. 68

⁶³⁸ *Loc. Cit.*

⁶³⁹ R. Bachem, *Dichtung als verborgene Theologie. Ein dichtungstheoretischer Topos vom Barock bis zur Goethezeit und seine Vorbilder*, tesis, Bonn 1955, pág. 2 y ss. Cit. por Haas Alois, *Ibid.*, p. 68

alemán: *Sprüche*⁶⁴⁰, textos que circularon ampliamente entre los lectores de lenguas germanas durante la segunda década del siglo XIV⁶⁴¹. Sentencias que contienen un alto raigambre místico y moral, y cuyos pasajes fueron pronto prohibidos por la Iglesia. En el grueso de esa literatura prohibida se encuentra un poema de ocho estrofas, y cuyo título, *Granum sinapis de divinitate pulcherrima*, se debe al comentario latino de un compilador anónimo del siglo XV⁶⁴². Dicho comentario relaciona el contenido del poema con la referencia evangélica anunciada por Cristo, que comprende el Reino de Dios semejante a un grano de mostaza, semilla que se consideraba la más pequeña en tiempos de Cristo, pero que cuando es sembrada y madura constituye la mayor de las hortalizas. La referencia latina reza del siguiente modo: “«granum sinapis, parvum in substantia, magnum in virtute»⁶⁴³. (Mc 4:30-32)

El poema probablemente debía de ser cantado a manera de himno y ambientado seguramente de un aparato litúrgico grave, incienso, imágenes, velas, etc., aludiendo los pasajes del nacimiento y muerte de Cristo. Porque la expresión del poema permite al celebrante abandonarse a la experiencia y misterio de la concepción del Hijo de Dios, a la *autonegación* de lo divino (*Gelassenheit*). Concepción que se remonta a la tradición renana, pero particularmente a la figura de la mística Hadewijch de Amberes del siglo XIII, cuyo modelo de pobreza espiritual está conectado con el tema místico de la imagen desnuda de Dios, que los escritos de Eckhart anunciarán de manera casi obsesiva⁶⁴⁴. La pobreza de espíritu que relata el Evangelio, no sólo remite a una desposesión de objetos físicos, de riquezas, en inmediación con la “Parábola del joven rico”. Al contrario, sostiene que es inexorable desarraigarse de sí, para que la concepción tenga lugar, emulando a la preparación del terreno para que la semilla pueda fructificar. Es decir, lo que posibilita que la semilla crezca tiene que ver con un proceso de *autonegación* del propio celebrante⁶⁴⁵. Así el canto se erige en forma de vía de negación, muerte, abismo y resurrección. En el poema -además

⁶⁴⁰ Dicho, sentencia, fallo.

⁶⁴¹ Transmitido de forma relativamente rica (esto es, 11 veces en 9 manuscritos), está fechado a principios del siglo XIV. Kurt Ruh lo atribuye al Maestro Eckhart. K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, Munich, 1989, págs., 47-59.

⁶⁴² Cfr. Vega Amador, *Tres poetas del exceso (...)*, p. 21

⁶⁴³ Pequeño en sustancia grande en virtud. En la equiparación de la semilla de mostaza, encontramos un poema rico en fuerza espiritual y cercana a las enseñanzas evangélicas, las cuales se pueden corroborar con los Evangelios (Cfr. Mc 4,30-32; Lc 13,18-19; 17,6; Mt 13, 31-32).

⁶⁴⁴ Cfr. Vega Amador, *Op. cit.*, p. 23

⁶⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 21

de las autoridades citadas de la tradición cristiana- podemos advertir grandes vertientes interpretativas de la teología mística de Dionisio Areopagita (siglo VI d. de C.) así también conceptos capitales del pensamiento de Eckhart⁶⁴⁶. Los lugares comunes a los que alude el poema, constituyen un *topos sin topos*, alegorías imposibles que se ciñen al marco de pobreza espiritual -tema grato de la mística de todos los tiempos- lo cual posibilita el espacio de encuentro y unión del alma con *El amado*. Pero con una mediación vacía, dado que el alma debe permanecer aniquilada; se trata de un conocimiento cuyo modo es sin modo. La oración-poema debía ser cantada, y se dirige a un Tú oculto, mediante un método de desvelamiento que se propicia a través de la contemplación, el recogimiento y la oración. Tales condiciones asumen la sentencia del Areopagita: “Quien quiera ir a Dios primero tiene que orar”. Así, el poema reza de la siguiente manera:

I. In dem begin / En el principio
 Hô uber sin / Más allá del sentido
 Ist ie daz wort. / es siempre el Verbo.
 Ô rîcher hort, / ¡Oh rico tesoro,
 Dâ ie begin / donde el principio.
 Begin gebâr! / engendra al principio!
 Ô vader Brust, / ¡Oh corazón paterno,
 Ûz der mit lust / del que con gozo
 Daz wort ie vlôz! /sin fin fluye el Verbo!
 Doch hat der schôz / el Verbo en sí mantiene,
 Das ist wâr. / en verdad es así.

II. Von zwên ein Vlût, /de los dos un río,
 Der minnen glût / de amor el fuego,
 Der zweier bant, / a los dos conocido
 Vlûzet der vil sûze geist /fluye suave el espíritu
 Vil ebinglîch, / muy semejante,
 Unscheidelîch. / inseparable.
 Dî drî sîn ein. / los tres son uno.
 Weiz du waz? Nein. /¿sabes qué No.
 Iz weiz sich selber aller meist. / Solo él sabe todo.

III. Der drîer strick / De los tres el nudo
 Hat tîfen schrik, / es profundo y terrible,
 Den selben rief / de aquel contorno
 Nî sin begrif: /no habrá sentido:
 Hîer ist ein Tûfe / allí hay un abismo
 Sunder grunt. / sin fondo.
 Schach unde mat / ¡jaque y mate

⁶⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 22

Zît, formen, stat! / al tiempo, a las formas, al lugar!
Der wunder rink / El maravilloso anillo
Ist ein gesprink, / es un brote,
Gâr unbewegit stet sîn punt. / inmóvil es su centro.

IV. Des puntez berk / el punto es la montaña
Stîg âne werk, / que escala sin acción,
Vorsteintichkeit / ¡Inteligencia!
Der wek dich treit / el camino te conduce
In eine wûste wunderlîch, / a un maravilloso desierto,
Dî breit, dî wît, / a lo ancho y largo,
Unmêzik lît/ sin límite se extiende.
Dî wûste hat / El desierto no tiene
Noch zît noch stat,/ ni lugar ni tiempo,
Ir wîse dî ist sunderlich. /de su modo tan solo él sabe.

V. Das wûste gût / El desierto, ese bien
Nî vûz durch wût,/ nunca por nadie pisado,
Geschaffen sîn / el sentido creado
Quam nî dâ hin: / jamás allí ha alcanzado:
Us ist und weis doch / es y nadie sabe
Nimant was. / qué es.
Us hî, us dâ, / está aquí y está allí,
Us verre, us nâ, /está lejos y está cerca,
Us tîf, us hô, /es profundo y es alto,
Us ist alsô,/ en tal forma creado,
Daz us ist weder diz noch daz. / que no es esto ni aquello.

VI. Us lich, us clâr, Es luz, claridad,
Us vinsten gâr / es todo tiniebla
Us ungebanant,/ innostrado,
Us unbekant/ ignorado
Beginnes und ouch / liberado del principio,
Endes vrî,/ y del fin
Us stille stât, / yace tranquilo,
Blôs âne wât. / desnudo, sin vestido.
Wer weiz sîn hûs? / ¿Quién conoce su casa?
Der gê her ûz /salga fuera
Und sage uns, welich sîn/ y nos diga cuál
Forme sî./ es su forma.

VII. Wirt als ein klint, /Hazte como un niño.
Wirt toup, wirt blint! / ¡hazte sordo y ciego!
Dîn selbes ich / Tu propio yo
Mûz werden nicht, / ha de ser nonada,
Al ich, al nich trîb /¡atraviesa todo ser y toda nada!
Uber hôr/ abandona el lugar, abandona el tiempo

Ouch bilde mît! /; Y también la imagen!

VIII. O sêle mîn / ;O alma mía,
Genz ûz, got îh! /sal fuera, Dios entra!
Sink al mîn icht /hunde todo mi ser
In gotis nicht, en la nada de Dios.
Sink in dî grundelôze / ;Húndete en el caudal
Vlût! / sin fondo!
Vlí ich von dir, / si algo sale de ti,
Du kumst zum ir. / tú vienes a mí,
Vorlís ich mich, / si yo me pierdo
Sô vind ich dich, / a ti te encuentro,
Ô uberweselîches gût! / ;Oh, Bien más allá del ser!⁶⁴⁷

Según Amador Vega, en la primera estrofa del poema que se alude al prólogo del Evangelio de san Juan, “en el Principio es el Verbo” e indica la noción de la génesis de la historia del sentido. Pues esta locución (*hô uber sin*) -más allá del sentido- implica la concepción metafísica de un Dios que se encumbra en el origen de todo significado; semejante a un guarda ontológico que funda certidumbre. Para que acaezca el contenido de lo significante, es decir, el sentido; se necesita de *otro*: testigo, interlocutor, una pluralidad copartícipe. Intrincar el contenido del significante en un entramado de dialogo y circulación de significados. De ahí que la intervención de la alteridad frente a la totalidad hermética sea condición de posibilidad para fundar el sentido del verbo. Así, el Dios-Uno requiere inexorablemente de una “herida”, una escisión perpetrada contra el “cuerpo absoluto”. Porque el principio en tanto que un todo hermético impenetrable -inteligible- no puede ser afectado más que por sí. Por consiguiente, el Dios de Eckhart es una divinidad que se desgarrar, se debilita, se abandona (*Gelassenheit*) como condición para generar algo que no sea ella misma; es decir, para posibilitar otredad. Así que dicha divinidad propicia en su “pasión” un *fuera de sí*, repliegue y salida –en términos oximorónicos- que forman un vínculo de tensión que permite establecer los *fundamentos de todo lo otro*. Un movimiento que instaure el fluir sin fin del Verbo que conlleva el nacimiento del sentido. Es decir, lo divino -en su herida- se encarna y se convierte en historia, contingencia, devenir, condición de posibilidad de la inteligibilidad. Dado que la comprensión de algo siempre estará vinculada con un contexto histórico, en un panorama temporal. Ello paradójicamente en contraposición

⁶⁴⁷ Traducción de *Ibid.*, págs., 24-54

con las nociones de *adecuatio*, con los saberes de corte platónico que de suyo debían aplicarse a las “epistemologías” religioso-cristianas.

Tanto la teogonía, como la encarnación, implican un abandono de Dios. De ese Dios sumo y total que encuentra su vehículo de expresión más elocuente en la figura aristotélica del motor inmóvil y que en la mística se desplaza a uno fragmentado y abierto. Lo que en términos hermenéuticos implica -siguiendo al filósofo italiano Gianni Vattimo- una metáfora de la caducidad y cancelación de los grandes metarrelatos y estructuras de la metafísica tradicional. Lo que de suyo funda un umbral de acceso a una suerte de saberes despojados de pretensiones totalitarias.⁶⁴⁸

El acontecimiento de una divinidad, que viene al mundo *desasido* de su poder, narra a una deidad atenuada de la trascendencia. En su herida, *Offenheit*, está prefigurado el desgarramiento que posibilita la creación de originales formas de aprehender el mundo. Ante un cuerpo dogmático y totalitario (monoteísta), que no permite otras maneras de “aferrar” el *ser*. En este contexto, la historia humana desplaza el “entramado” divino. Convirtiéndose en la “experiencia fáctica de la vida”; presidida por la revelación encarnada que se pulveriza para volverse legible.

El Verbo es el principio que se crea a sí mismo –en términos de Spinoza- cuyo modelo para generar el sentido implica la rasgadura del principio, que renuncia desde el principio a su divinidad, se descrea, se fragmenta, para posibilitar lo *otro*, y fundar el devenir de la historia. El movimiento de autonegación -salida de sí- que ejecuta el Verbo, tendrá que ser emulado por el iniciado que participa del canto, porque como menciona el Maestro Eckhart en uno de sus sermones alemanes: “La salida de Dios es su entrada (*gotes ûzganc ist sîn înganc*)⁶⁴⁹”. Así, en el momento en que la divinidad sobreviene carne, se posibilita que el individuo se convierta en un *co-creador* de mundo -un hacedor e intérprete-, de forma que se desplaza el horizonte trascendente de significado a un sentido histórico. Pero, dicha figura, a su vez, entraña el símbolo místico del nacimiento de Dios en el alma, pues para que el fragmento más pequeño -en este caso la negación de la divinidad- pueda germinar en el alma, necesita paradójicamente la abdicación de la mediación. Es la imagen del alma asemejando una tumba vacía, que señala Eckhart en sus sermones, que en el vaciamiento el hombre

⁶⁴⁸ Cfr. Vattimo Gianni, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, págs., 96-97

⁶⁴⁹ Eckhart Maestro, *Sermones*, cit. por Vega Amador, *Op. cit.*, p. 29

alcanza su divinidad⁶⁵⁰. Para Eckhart, se trata de un doble nacimiento, tanto del Verbo que fluye en la historia, como de Dios en el alma. En el primer caso se trata de una génesis que fluye sin fin, y da lugar a la creación nunca acabada del universo humano, creación que se potencia por el principio del verbo, y que desemboca en sí mismo. Es decir que la consistencia ontológica de lo “real” alude a ese primer movimiento “poroso” de la trascendencia, asimismo el acaecer temporal al apuntar a ese primigenio desplazamiento emula “un círculo cerrado e inacabado” -abierto-, siempre actualizado. Entonces la “alteridad eterna”, es posible gracias a la absoluta contingencia de lo perenne, momento de caída de las “estructuras fuertes” de la metafísica tradicional⁶⁵¹.

Por otro lado, el segundo nacimiento -el de Dios en el alma- alude a lo que los más diversos escritores espirituales de la tradición mística cristiana parecen sentenciar: ante el “abajamiento” de referentes absolutos se abre una veta, senda o camino incierto, deviene un configurador de sentido, un hacedor e intérprete. Y en este tenor, el místico, se abisma a lo profundo de sí, a sus facultades insondables, a la oscuridad oscura de su alma que propicia el “espacio” en que se engendra el nacimiento de lo nuevo; fondo oscuro en el cual creador y criatura se estrechan, interceptan y confunden.

En la segunda estrofa del poema podemos advertir un tema trinitario de la concepción de la divinidad, pero a su vez -como lo dirá Eckhart en otros sermones- la idea de un dios sin modo y sin atributos. Este lazo que une a ambos, padre e hijo, tiene que morir para dar paso a la teología unitiva, luego de que el Padre se abisma en el mundo a través del hijo. Experiencia unitiva que se posibilita gracias a un conocimiento sin objeto y sin porqué. Así, la expresión *sin por qué* es capital en la obra de Eckhart, porque indica una relación desde la *ausencia* que transgrede los modos usuales del conocer, comprender y acceder a la divinidad.

En la tercera estrofa, encontramos la figura del abismo, que igual a la de desierto, son imágenes recurrentes en la mística cristiana, las cuales significan un camino, un *vía crucis* hacia la unión con ese Dios sin modo de la mística tradicional. En la Trinidad hay creación, sacrificio y amor equivalentes a modelos de nacimiento, sufrimiento y abandono divinos que devienen prototipos de perfección unitiva para el místico. Arquetipo al que inquiere a realizar la conversión señalada por un triple modelo, de nacimiento, sufrimiento y muerte del *yo* que

⁶⁵⁰ Cfr. Vega Amador, “Experiencia mística y experiencia estética en la modernidad”, en *Op. cit.*, p. 258

⁶⁵¹ Cfr. Fatone, *Op. cit.*, p. 67

se concibe en semejanza a la *Imitatio Christi*; la pasión y el estado de abandono en el cual el místico imita el decaimiento de su creador⁶⁵². El *jaque mate*⁶⁵³ de la tercera estrofa refiere a la muerte del mundo perceptible, de las categorías lógicas, anuncia la *salida de sí*, la conversión mediante la penitencia, la ascesis. Es una senda en el cual el alma que requiere *delinear su forma sin modo*, para precipitarse al abismo sin fondo, modelo de pérdida de los atributos y modos personales. Es desfundar el fundamento, en parangón con el río profundo de la divinidad sin riberas. La prédica de Eckhart de superar las imágenes conduce inexorablemente a la forma de predicación sin forma, más allá de las leyes, los dogmas, o las instituciones, guiado por la única ley que reconoce el amor: el *ágape*⁶⁵⁴.

Así encontramos en la estrofa IV, el camino a la perfección, se entra en un lenguaje que sustituyen una razón lógica por una paradójica: “La inteligencia espiritual tiene el cometido de diluir toda tentativa deductiva y lógica, alejando así al espíritu de los idólatras que construyen becerros de oro con la montaña del encuentro como único horizonte de sus existencias”⁶⁵⁵.

La montaña hará alusión al lugar más alto, estadio previo hacia el salto del desfundamiento y de la nada, más allá de las imágenes de la Trinidad y la divinidad una. Es un lenguaje que progresivamente irá abandonado las imágenes y teologías distintivas. Sale al encuentro en el desierto; lugar de apertura del espíritu hacia la finitud y contingencia. Más allá de lo verdadero y lo falso, *más allá del bien y del mal*. El desierto es el paraje de las aniquilaciones, la abstracción más perfecta, que no requiere de ningún fundamento. La mediación del desierto, está más allá de las imágenes y conceptos. Allende de los lenguajes duales, entonces señala Eckhart que “no es esto ni aquello”. El principio de identidad y de no contradicción se vulneran ante esta modalidad de enunciación, cuyas construcciones no están sujetas a fundamentos en la cosa, sino que se asientan en un abismo sin fondo.

⁶⁵² Cfr. Vega Amador, *Op. cit.*, p. 261

⁶⁵³ La palabra "jaque" viene del persa *shāh* y significa "rey". Entonces literalmente significa: muerte al rey.

⁶⁵⁴ *ἀγάπη* es el término griego para describir un tipo de amor incondicional y reflexivo, en el que el amante tiene en cuenta sólo el bien del ser amado. Mas claramente la palabra *ágape* hace referencia al amor de Dios a la humanidad un amor perfecto e incondicional sin esperar nada a cambio. Algunos filósofos griegos del tiempo de Platón emplearon el término para designar, por contraposición al amor personal, el amor universal, entendido como amor a la verdad o a la humanidad. Aunque el término no tiene necesariamente una connotación religiosa, éste ha sido usado por una variedad de fuentes antiguas y contemporáneas fundamentalmente en la Biblia cristiana. El Amor incondicional resaltó bien definido y practicado en el cristianismo primitivo, mientras que las demás religiosas y aun el cristianismo católico después del concilio de Nicea sólo tienen un concepto teórico aproximado.

⁶⁵⁵ Vega Amador, *Tres poetas del exceso (...)*, p. 46

En la sexta estrofa encontramos igualmente el lenguaje paradójico, que invita a al lector a su *entusiasmos* (ἐνθουσιασμός), a salir de sí, ulterior a las mediaciones del lenguaje. Desplazamiento que se consume en el individuo que se niega a sí mismo. Y únicamente bajo esa circunstancia puede conquistarse; en alusión al sentido paulino.

En la estrofa VII hay un recordatorio a la *Gelassenheit*, guiada por la figura de la ciega y la sordera que responden al vaciado del alma, que Eckhart ha equiparado a la imagen del templo en el que Jesús ha expulsado a los mercaderes dejándolo vacío por dentro⁶⁵⁶. Idea que estará conectada con *la nada de Dios* de la estrofa VIII que da paso a la muerte definitiva del alma: “Perderse para el mundo es ganarse para el Espíritu” y lleva al encuentro del *Summum bonum suprasencial*: ¡“Oh, Bien más allá del ser”! Así, las imágenes del desierto, del abismo, de la nada equivalen a la imagen de un Dios que se niega a sí mismo. Que se entrega al mundo, como el más pequeño entre los pequeños, como si de un grano de mostaza se tratase: “ávido de no ser.” Condición de posibilidad para engendrar lo más sumo⁶⁵⁷. Pero, no obstante, en ese acto de vaciamiento, la figura del Dios de Eckhart, se parece mucho a las consideraciones posmodernas, las cuales se arriesgan por la posibilidad de un mundo humano presidido por el devenir, por la historia, por la “herida” de lo trascendente. En este sentido, el Cristo de Eckhart, equivale al *dios que se niega de Weil*. Símbolo concreto de una realidad desgastada, y por ende, lo real debilitado corresponde, a su vez, a una cristofanía.⁶⁵⁸ De ahí, que la *imitatio Christi* no sea más que vaciarse del peso de la “gravidad”, de la intencionalidad del sí mismo:

Mirad, es así como el templo está vacío de todos los mercaderes. Mirad, el hombre que se ocupa de sí mismo, ni de nada que no sea Dios, o por honor de Dios, es verdaderamente libre y en todas sus obras está vacío de cualquier mercancía y no busca lo suyo, de la misma manera que Dios está vacío de todas sus obras y es libre y tampoco busca lo suyo.⁶⁵⁹

Obras carentes del efecto fundado en la manipulación, que intentan domesticar y dominar todo *lo otro*. Un pensar que pretende convertir en absolutos sus creaciones. Y que mediante las cuales la modernidad intenta subsanar el horizonte de la carencia de fundamentos. Creaciones que requieren sus propias formas de culto y pleitesía, lo que

⁶⁵⁶ Cfr. Eckhart Meister, *El fruto de la nada*, p. 35

⁶⁵⁷ Cfr. Vega Amador, *Op. cit.*, p. 54

⁶⁵⁸ Cfr. Panikkar Raimon, *Op. cit.*, p. 261

⁶⁵⁹ Eckhart Meister, *Op. cit.*, p. 37

constituye el absoluto fetiche. Por el contrario, lo que parece estar sentenciando Eckhart, es que las obras, siguiendo nuestra interpretación del sermón, deben apuntar al misterio eterno, al abismo en el cual lo “divino y terreno” se interceptan hasta perder sus límites y contenciones.

Es decir, de un horizonte anquilosado de la metafísica tradicional, se desplaza a uno de libertad -abierto- en el que la certidumbre de la trascendencia se escinde y brinda la posibilidad de concebir la “verdad” a manera de proceso de interpretación, en términos de debilitamiento estructural. De modo que preguntas por el “sentido del mundo o la existencia”, en el discurrir místico de Eckhart, carecen de justificación. En este tenor nos atrevemos a sentenciar que Eckhart es, anacrónicamente, un “pensador de la sospecha”, porque tales modos de discurrir nos arrojan a elucubraciones metafísicas, reflexiones fuertes y acuciantes del intelecto humano que no podemos evitar, pero que conllevan a una serie de compromisos teóricos. Así que la reflexión de Eckhart, siguiendo el señalamiento de Amador Vega Esquerri, implica un cierto “nihilismo intelectual” que a su vez nos ofrece un cúmulo de elementos básicos para poder erigir una interpretación del nihilismo moderno.⁶⁶⁰ Por tanto, y en ese sentido, podemos sostener que las meditaciones del místico renano tendrán implicaciones y semejanzas con un “pensar debilitado”, característico de una cierta reflexión en la época de la muerte de Dios.

3.4 Ontología débil y hermenéutica

*Hinco la palabra en el vacío descampado; vacío es una palabra como un fino bloque monolítico que proyecta
sombra.*
Clarice Lispector⁶⁶¹

Vattimo comprende el anuncio de la ontología del debilitamiento expresada ya en la doctrina cristiana de la *kénosis*, es decir, en la encarnación del Hijo de Dios. Pues ello implica un rebajamiento y anonadamiento de lo trascendente que se enuncia desde el devenir y la muerte⁶⁶². La encarnación significa el abajamiento de Dios al nivel del hombre; la *kénosis* de Dios, el vaciamiento de lo divino. Vattimo lo interpreta bajo la óptica de un Dios no violento -en contraposición con el del Antiguo Testamento- y no absoluto (motor inmóvil)

⁶⁶⁰ Cfr. Vega Amador, en *Ibid.*, p. 27

⁶⁶¹ Lispector Clarice, *Agua viva*, Siruela, España, 2008, p. 52

⁶⁶² Cfr. *Loc. Cit.*

contraviniendo los términos aristotélicos. Siendo congruente con los caracteres de la época post-metafísica. De ese modo la encarnación revela la vocación nihilista del debilitamiento del *Ser*, rasgo exclusivo del que habla la filosofía de inspiración heideggeriana.⁶⁶³ Por tanto, bajo dicha silueta “el nihilismo se parece demasiado a la *kénosis*.”⁶⁶⁴

El Dios bíblico no es muy desemejante al de la metafísica, ya que ambas tradiciones lo piensan en caracteres del ser eminentemente objetivo y real; en sentido spinoziano: *ipsum esse subsistens*⁶⁶⁵. Así, el final de la metafísica implica la disolución de esta imagen, que equivale a la ya afamada afirmación mortuoria de Nietzsche a propósito de lo divino. El eclipse de la metafísica bien puede tener el sentido de desvelar al *ser*, en cuanto a su caracterización eterna y trascendente y revelar una tendencia a afirmar la propia verdad mediante el debilitamiento. Análogo al sentido evangélico que sostiene que es en la debilidad donde se hallará la bienaventuranza.⁶⁶⁶

La debilidad intrínseca del mismo, que es lo que hace que el pensamiento sea débil, es decir, no fundamentante, tiene entonces dos aspectos: de un lado, la caducidad o mortalidad que Vattimo ve inscrita en el ser, entendido como envío y transmisión de las aperturas históricas; de otro, lo mostrado por ese transmitir y enviar es, en nuestra época, una realidad desfondada, frágil y cambiante, “decaída” de la realidad fija y estable de la metafísica. En este segundo aspecto el que constituye el nihilismo de nuestra época y el que suministra esa ontología débil que Vattimo considera el único soporte posible de la radical sustitución hermenéutica de los hechos por las interpretaciones. Por ello es de enorme importancia que se entienda al nihilismo como resultado de la historia del ser, como su última y ¿definitiva? etapa. Pues sólo se justifica el nihilismo -segundo momento- si proviene de un envío del ser mismo -primer momento-, si se presenta como el “sentido” de la historia del ser.⁶⁶⁷

A diferencia de las recientes deidades que erige la razón moderna, la figura de una deidad anonadada, que funda su “soberanía” en una realidad fragmentada, producto del acontecimiento de la encarnación, nos sirve para pensar un simulacro de cultura basado en la diferencia, en la apertura, en el cuidado, en el encuentro. Imagen desfondada de la realidad que servirá a manera de arquetipo heurístico para esbozar una *ontología débil*, a partir de la interpretación del pasaje a los *Filipenses 2:6*, expresado en la Carta de Pablo. A su vez dicha figura permite colegir los trazos para teorizar a propósito del “pensamiento débil”, propio de un historicismo posmoderno, fundado en la figura de la *autonegación* de Jesucristo.

⁶⁶³ Cfr. *Ibid.*, págs., 38-39

⁶⁶⁴ *Ibid.*, págs., 96-97

⁶⁶⁵ *Ibid.*, págs., 37-38

⁶⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 38

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 26

Posmodernidad, que a su vez, curiosa, paradójica o sintomáticamente está anclada, básicamente, en el anuncio de Nietzsche a propósito de la muerte de Dios. En este tenor señala Vattimo: “La hipótesis en la que desembocamos es la de que la hermenéutica misma, como filosofía que lleva consigo ciertas tesis ontológicas, es fruto de la secularización como continuación, prosecución, “aplicación”, interpretación, de los contenidos de la revelación cristiana, y antes que cualquier otro, del dogma de la encarnación de Dios”.⁶⁶⁸

En consecuencia la figura del *abajamiento* de Dios nos permite discurrir una interpretación hermenéutica que se descifra en términos de *ontología débil*. Un pensar debilitado que abandona toda sombra de trascendencia y que se agota en un compromiso con la finitud del *ser*. Una consideración del pensar cercana a la distinción heideggeriana entre el *pensar y reflexionar*, formulada en su texto *Serenidad*. Porque el pensar, a diferencia del reflexionar (pensar débil), refiere operaciones cuantitativas, instrumentales -técnicas- regidas por el criterio de la máxima manipulación de lo ente. Que apuntan a la domesticación de las cosas, de forma que arrojen la mayor eficiencia operacional. Es decir; que el pensamiento cifre su virtud y valía en tanto que pueda constituirse en un dispositivo técnico de control. Por otro lado, el pensar débil alude a una actividad de contemplación desinteresada, cualitativa, no instrumental, que sea un preámbulo de apertura. Arroja a un tipo de cavilación metafórica, un pensar que no excluye ni “excomulga” el misterio, más bien permanece a su *atención y espera*. Así, esta última modalidad del pensamiento será terreno fértil para la especulación hermenéutica. La hermenéutica, se convierte, por ende, en el modelo de pensamiento debilitado, fragmentado -*herido de la trascendencia*- en oposición a un pensamiento suprasensible, trascendental, que postula las verdades últimas: el *pensar fuerte*.

A pesar de encontrarnos en la época del final del espacio trascendente, es decir, época en la cual las metafísicas de corte platónico dejarían de tener vigencia y operatividad; Vattimo sostiene que, paradójicamente, nos enfrentamos a un reencuentro con el cristianismo. Es decir, que el nihilismo puede ser comprendido bajo la forma de una desestructuración del terreno de la trascendencia, pero a su vez, este fenómeno, posibilita un camino, grieta, por la cual se filtra el pensar en términos metafísicos. En consecuencia el pensamiento débil, posibilita un retorno del *μῦθος*. Conclusión la cual coincidirá con la de

⁶⁶⁸ Vattimo Gianni, *Más allá de la interpretación*, p. 97

Gellner⁶⁶⁹, (expuesta en la 1ra parte del texto), sobre la cual nuestra época actual, no implica un periodo de desencantamiento del mundo, sino lo inverso. Es decir, la desactivación de las estructuras “fuertes” posibilita la apertura a la pluralidad, a lo *otro* y por ello, a su vez, al pensar en términos metadiscursivos. Dado que dicha característica de nuestra época ha posibilitado la floración de nuevos, o de los ya existentes metarrelatos, que retornan con un impulso pujante. De ahí, la paradoja ontológica que se cierne sobre nuestra actualidad.

De nuevo hay que referirse al paralelismo entre teología de la secularización y ontología del debilitamiento. En el caso de esta última, el largo adiós de las estructuras fuertes del ser sólo puede ser concebido como un proceso indefinido de consumación y disolución de estas estructuras, que no desemboca en la “nada plenamente realizada” (ya la expresión revela lo contradictorio de la idea). La nada “finalmente” alcanzada como conclusión de la historia del nihilismo sería también una presencia objetiva, desplegada como tal. El nihilismo sólo puede ser una historia (Nietzsche, cuando habla de nihilismo cumplido, entiende sólo el nihilismo vivido no ya, reactivamente, como pérdida y lamento por el final de la metafísica, sino como *Chance* de una nueva posición del hombre en relación al ser).⁶⁷⁰

Así, la expresión “pensamiento débil”, no deja de significar *una metáfora*, implica una cierta paradoja. Se trata de una manera de hablar provisional, que señala un camino posible: una vía circunstancial que se separa de la razón-dominio, pero que nostálgicamente sabe que un “adiós definitivo a ese tipo de razón es absolutamente imposible”.⁶⁷¹ Un pensar “alternativo” que nos señala *otro* modo de conducirse por el peregrinar del mundo, ante una razón que ha sido apurada en términos de dominio y dispositivos de poder, tenemos una razón que no domestica, escinde y pulveriza la alteridad.

La apertura de una restructuración, aurora y umbral a inéditas modalidades del pensar, no sólo tendrá impacto en el ámbito teórico, sino que además se desplaza irrecusablemente al entramado del mundo fáctico. Porque el pensar y el actuar no se tratan de dos formas diametralmente opuestas sin ningún tipo de mediación y concurso, por el contrario, son modalidades del mismo acaecimiento. Constituyendo dos caras irreductibles de la misma moneda, en un entramado común e inextinguible; es decir, el pensar se desliza contumazmente hasta alcanzar su otra faz, a la esfera en la que el sujeto se sostiene, descifra y configura: al campo de la ética.

⁶⁶⁹ La posición de Ernst Gellner es definida en Gil Calvo Enrique, “Religiones laicas de salvación”, en *Op. cit.*, págs., 172-173

⁶⁷⁰ Vattimo Gianni, *Creer que se cree*, p. 74

⁶⁷¹ Vattimo Gianni y Rovatti Aldo Pierre, “Advertencia preliminar”, en *El pensamiento débil*, p. 16

3.5 Contrapuntos: Mística y ética, pensada desde el horizonte de Eckhart.

La prueba de que un acto generoso es un acto contra natura, es que suscita unas veces inmediatamente, otros meses o años después, un malestar que no nos atrevemos a confesar a nadie, ni siquiera a nosotros mismos.
E.M. Cioran⁶⁷²

Podría suponerse que la vida mística y la vida moral representan dos vías antagónicas de realización humana, “dos respuestas incompatibles a la pregunta sobre cómo deberíamos vivir”⁶⁷³. Parece que el ideal del místico, específicamente el de Eckhart, nos impele a ciertas prácticas que apelan a una total indiferencia hacia los asuntos mundanos. Porque el cometido de la experiencia mística es acceder a un estado interno con la divinidad que implica un conocimiento exaltado que transforma radicalmente la actitud del sujeto hacia la creación. Entonces, al “desvelar las realidades últimas”, ya ningún acontecimiento –que no estribe en el orden del ser- podría afectar dicho conocimiento trastocado o “iluminado”. Y sin duda, no nos ataría cosa alguna, con las carencias, sufrimientos y necesidades del prójimo. Significaría enteramente lo mismo ayudar o prevaricar contra el otro, dentro de este esquema, resultarían fórmulas igualmente irrelevantes, más allá del bien y del mal.⁶⁷⁴ Equivalente a una suprema indiferencia:

Sin embargo, el quietismo no ha sido siempre la única alternativa adoptada por los místicos. Se ha dicho de san Pablo, san Gregorio de Nisa, san Ignacio de Loyola y santa Teresa, entre tantos otros, que han combinado de manera ejemplar sus vidas los dotes de la contemplación con la acción, el recogimiento interior con la disposición caritativa hacia el prójimo. De Meister Eckhart se afirma que “en el transcurso de toda su vida no se presentó en absoluto como solitario religioso, sino que se lo veneraba y amaba a lo largo y a lo ancho del país (Alemania) por su activo amor al prójimo”.⁶⁷⁵

El amor al prójimo para Eckhart no se trataba de un hecho periférico a la experiencia mística, al contrario, consustancial al propio fenómeno, su otra cara visible y palpable. Lo cual significaba una suerte de hierofanía, el equivalente a sus frutos excelsos. Son célebres los pasajes en los que insta a un decisivo amor activo al prójimo, y en torno a esto menciona que un “efluvio violento de amor” no siempre constituye lo mejor y sumo para el

⁶⁷² E.M Cioran, *Ese maldito yo*, Tusquets, 2006, p. 123

⁶⁷³ Islas Asaïs Héctor Raoul, “Misticismo y moralidad. El caso de Meister Eckhart”, en *Umbrales de la mística*, p. 63

⁶⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 62

⁶⁷⁵ Soudek Ernst, *Meister Eckhart*, p. 43 cit. en *Ibid.*, p. 64

contemplativo. Debido a que el “fervor entrañable”, “devoción y júbilo” –que de suyo equivalen a términos técnicos de la experiencia mística- conllevan tal sensación de gozo y dulzura, que bien puede tratarse no de dones sobrenaturales, sino de los sentidos, de la naturaleza o un exceso de ambas. Anuncios que conllevan toda una propedéutica que debe tener presente el novicio en la vida espiritual para agudizar su razón, sentidos y sentimientos. Como si se tratara de afinar un instrumento musical para reproducir las notas más excelsas. Empero, aún cuando dicha sensación de dulzura y gozo interior sea una donación auténtica –producto de una fuente pía-, ello no constituye lo máximo, puesto que tal acaecimiento sólo significa el umbral y signo que denuncia un camino:

Supongamos que se trata sólo de amor, aun así no es lo mejor de todo. Esto se evidencia por lo que sigue: de vez en cuando uno debe renunciar a semejante júbilo en aras de algo mejor por amor y para hacer a veces una obra de caridad donde haga falta, ya sea espiritual, ya sea corporal, tal como he dicho también en otra ocasión: Si el hombre se hallara en un arrobamiento tal como san Pablo, y supiera de un hombre enfermo que necesitara una sopita, yo consideraría mucho mejor que tú, por amor, renunciarás (al arrobamiento) y socorrieras al necesitado con amor más grande⁶⁷⁶.

La experiencia de unión teopática y sus remanentes fenoménicos expresados en el júbilo indecible, no son en sí mismos los signos fiables que designan el último grado de la experiencia de unión que Dios otorga al hombre. Lo cual confirmará la mística española del siglo XVI⁶⁷⁷, sino que dicha comunión plena únicamente señala el inicio del itinerario de la *autonegación* que se convertirá en punto de sujeción para designar la unión como forma de experiencia desposeída⁶⁷⁸. Así en Eckhart, el *desposeimiento* (*Gelassenheit*) significa la posibilidad de desarticular la estructura del *principium individuationis*. Lo que representa una forma de cohabitar con el vacío, libre de las ataduras del yo, gracias al vehículo de la mística. Entonces, librándonos de nuestras ataduras personales se posibilita a ese encuentro con *lo Otro*. Dicho en otros términos, suministra un “preocuparse auténticamente y profundamente por todas las personas”.⁶⁷⁹

La vacuidad es el encuentro con lo divino (o mejor aún, implica lo divino, para Eckhart). No imita una relación instrumental guiada por motivos egoístas, luego de que

⁶⁷⁶ TS, 106s, (DW 5, 221, 1 ss (Qu 67, 17ss) cit., por Haas Alois, *Eckhart Maestro de la vida espiritual*, p. 105

⁶⁷⁷ Cfr. A propósito de la dialéctica del concepto de experiencia en la mística de Juan de la Cruz véase H. Sanson, *L'Esprit humain selon S. Jean de la Croix*, París 1953, p.140. (Para una versión en castellano: *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, trad. de C. Cimadevilla, Madrid: Rialp, 1962).

⁶⁷⁸ Cfr. Haas Alois, *Op. cit.*, p 105

⁶⁷⁹ Islas Asaís, *Op. cit.*, p. 64

podría aseverarse que el místico tiene un objetivo y fin: unirse con la divinidad. Esto ubicaría dicha práctica, peligrosamente, en una deificación del egoísmo⁶⁸⁰, entonces contradice lo expuesto hasta aquí. Sin embargo, consideramos que la mística va un paso más allá del esquema intencional de las acciones guiadas por la esfera del mero interés. La mística es siempre desinteresada,⁶⁸¹ así lo indica Eckhart en su sermón “Vivir sin por qué”, debido a que sus obras se encuentran vacías de intencionalidad, están más allá de la esfera de acciones egoístas, que siempre esperan algo. Por consiguiente, los actos se realizan “por sí mismos”, tal como señalaba el *Bhagavad Gita* y que enuncia con el concepto de (*dharma*), noción que inspiró a la mística española y francesa de los siglos posteriores, sostiene Pannikar.⁶⁸²

Sin una cierta visión mística el fin siempre justificaría los medios. A pesar de que nos condujéramos de la forma más baja o diseñáramos los totalitarismos más exacerbados, ya que estaríamos obrando persiguiendo únicamente fines, no importando los medios, aunque los fines parezcan aceptables o loables. Esto en semejanza al sentido en que lo señaló Hölderlin: “Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno”. Para la mística, el camino ya anuncia la meta, es una relación contraria al fin que siempre excusa los medios. Porque la vía mística ya es de por sí un final. Sin una visión mística no podríamos escapar del pragmatismo feroz y sus halos reduccionistas que todo lo limitan a la patencia del poder y del lucro.⁶⁸³

Para Eckhart es contraria la idea de concebir el raptó místico en términos de huida del mundo ordinario y sus apremios. No es un desentenderse del mundo y sus muchos trabajos. Esto podría comprenderse más si atendemos a la concepción que establece el místico alemán entre la distinción del *hombre exterior* y *el hombre interior*. La diferencia para Eckhart entre el hombre interior y exterior es de tal magnitud como si se tratara de equiparar el cielo con la tierra⁶⁸⁴, dado que la experiencia entre ambos es diametralmente disímil. El hombre exterior está fincado en lo ente, en aquello que aparece a los sentidos. Su conducción y peregrinar está dirigido por fines eminentemente utilitarios, de manera que en su visión:

⁶⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 66

⁶⁸¹ Cfr. Pannikar Raimon, *Op. cit.*, p. 199

⁶⁸² Cfr. *Loc. Cit.*

⁶⁸³ Cfr. *Ibid.*, p. 201.

⁶⁸⁴ Véase E. Pfeiffer (comp.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 2: *Meister Eckhart*, Aalen 1962. (Modo de referencia en notas: Pf página, línea: PF 180, 16), cit. por Haas Alois, *Eckhart Maestro, Figura normativa (...)*, p. 77

“todas las criaturas saben como criaturas, o sea como vino, pan y carne”, mientras que para el hombre interior las criaturas tienen un “sabor diferente”, su mirada está dirigida al *Ser*, a aquello que dona consistencia. A aquel sustrato que no se muestra a los sentidos. Por consiguiente, todas las criaturas no se agotan en tanto que muestran aquello que aparece a nuestra sensibilidad, contrariamente se vislumbran en tanto que dones de Dios.⁶⁸⁵ Por ende, “al hombre más interior” le saben, las cosas, incluso no como dones de Dios sino como “eternas”.⁶⁸⁶ Así que el hombre interior es el más capacitado para desplegarse y habitar en el mundo; debido a que su mirada profunda le posibilita un “asidero” privilegiado que le permite una captación más justa y fiel a los acontecimientos. A partir de dicha premisa –el místico- se capacita a actuar en el mundo exterior, mientras que su interior permanece incólume. Se vuelve transparente y filtro de lo otro, de tal manera que llegue a la convicción de que “en vez de obrar, es obrado.”

El hombre, nos dice Eckhart, siempre debe actuar y nunca contentarse con lo que parezca bueno; pero ello no implica huir o desdecirse de su interior, sino que “justamente dentro de él y con él y a partir de él (aprender) a obrar” permaneciendo inmóvil interiormente hasta que uno se acostumbre a actuar sin coacción y tenga “la impresión de que el hombre, en vez de obrar, es obrado” por Dios⁶⁸⁷.

El *hombre interior* está en franca correspondencia con el ideal de anonadamiento de lo divino. Modela su conducta conforme a dicha exploración de la *imitatio Cristi*. Por tanto, su relación con el prójimo implica el máximo compromiso y responsabilidad y lejos está de tratarse de una huida e indolencia⁶⁸⁸. Por consiguiente, al cultivar dicho modelo de *autonegación*, de desierto, le posibilita –al hombre interior- a apreciar las cosas con una

⁶⁸⁵ Pf 180, 30 ss y (Qu 272, 31 ss), cit. por *Loc. Cit.*

⁶⁸⁶ PF 180, 33 (QU 272, 36), cit. por *Loc. Cit.*

⁶⁸⁷ Islas Asaís, *Op. cit.*, p. 67

⁶⁸⁸ A pesar del “vaciamiento” que implica la experiencia espiritual profunda, Eckhart desaconseja salir del mundo en búsqueda de un ideal ascético fundado eminentemente en el retiro de todos los hombres, así “En el tratado Pláticas instructivas [Reden der Unterweisung], que consiste en las así llamadas Collationes, que el Maestro debe de haber dictado en las tardes en el círculo de sus hermanos de la orden dominica, se plantea en una oportunidad la pregunta acerca de si no sería lo mejor retirarse de todo contacto con los hombres, estar solo y en paz y permanecer siempre en la Iglesia. Eckhart responde: “¡NO! Y ¡Presta atención por qué [no es así]! Quien está bien encaminado en medio de la verdad, se siente a gusto en todos los lugares y con todas las personas. Más, quien anda mal, se siente mal en todos los lugares y entre todas las personas. Pero aquel que anda por buen camino, en verdad lleva consigo a Dios. Más, aquel que bien [y] en verdad posee a Dios, lo tiene en todos los lugares y en la calle y en medio de toda la gente exactamente lo mismo que en la Iglesia o en el desierto en la celda; con tal de que lo tenga en verdad y solamente a Él, nadie podrá estorbar a semejante hombre ¿Por qué? Porque posee únicamente a Dios y pone su mira sólo en Dios, y todas las cosas se le convierten en puro Dios”. *Ibid.*, p. 29

nueva luz y claridad, tal como acaeció a Pablo tras la caída del caballo en el camino a Damasco, y en torno a ello señala Eckhart:

“Saulo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía” (Hch 9, 8). Me parece que esta palabra tiene cuatro sentidos. Un sentido es éste: cuando se levantó del suelo, con los ojos abiertos, nada veía sino a Dios; puesto que, cuando ve a Dios, lo llama una nada. El segundo (sentido es): al levantarse, allí no veía nada sino a Dios. El tercero: en todas las cosas nada veía sino a Dios. El cuarto: al ver a Dios veía todas las cosas como una nada.⁶⁸⁹

Dicha “claridad” de espíritu, del *hombre interior*, le permite ver más allá de las luces de las cosas, ya en la locución eckhartiana: “Dios es una luz verdadera; quien quiera verla debe ser ciego y debe mantener a Dios lejos de todas las cosas”. Irradiación la cual posibilitará la génesis de acciones bondadosas. Ya que al imitar lo divino, figura de la vacuidad, adoptamos la posibilidad del advenimiento. Evento que Eckhart nombrará con el término de *Durchbruch* –el traspaso- que implica el nacimiento del hombre al interior del Espíritu de Dios. En el que el alma tiene que atravesar por un itinerario para perseguir como meta única: la unión del hombre con el Ser. Para ello se requiere fervor y amor, y que se cifre la atención exactamente en el interior del hombre, lo que implica un:

(...) “conocimiento recto, verdadero, juicioso [y] real de lo que es el fundamento del ánimo frente a las cosas y a la gente. Esta [actitud] no la puede aprender el ser humano mediante la huida, es decir, que exteriormente huya de las cosas y vaya al desierto; al contrario, él debe aprender [a tener] un desierto interior dondequiera y con quienquiera que esté. Debe aprender a penetrar a través de las cosas y aprehender a su Dios ahí dentro, y a ser capaz de imprimir su imagen [la de Dios] en su fuero íntimo, vigorosamente de manera esencial”.⁶⁹⁰ Este es en cierto modo, el aspecto negativo de este traspaso: un abrir las cosas y pasar a través de ellas a fin de encontrar y asir a Dios en ellas -en todas sin excepción-.⁶⁹¹

El traspaso es el medio a través del cual el “iniciado” penetra en las cosas y ubica lo que subyace en todo lo ente. Entonces dicha apreciación estética que *intuye al ser*, trastoca, asimismo, las motivaciones ordinarias del obrar. Produciendo un conocimiento recto, verdadero y juicioso, condiciones de las cuales emana toda enunciación moral en el planteamiento eckhartiano. Aceptamos que dicha exposición esgrimida mediante las formulaciones de Eckhart es lejanamente extraña a las representaciones morales actuales y ordinarias. En consecuencia, concebir un modelo moral fundado en un enfoque de vida

⁶⁸⁹ Eckhart Maestro, *El fruto de la nada (...)*, p. 87

⁶⁹⁰ TS 96s (DW 5, 207, 1-9 [Qu 61-21] cit. por Hass Alois, *Op. cit.*, págs., 30-31

⁶⁹¹ *Loc. Cit.*

mística o teológica en la actualidad parece un contrasentido, una contraposición a la escisión que esgrimió el Siglo de las Luces. Sin embargo, dicha distinción entre filosofía y teología es un cisma que tiene sentido fundamentalmente en la Ilustración, resultado de una visión en la que la religión tiene que ser apartada de la filosofía. Empero, gracias a una posición que rehúye de todo sustancialismo -producto de la tendencia posmoderna del pensar actual-, el “reciente” divorcio entre filosofía y teología puede encontrar originales cauces o medios de conexión. Pues ateniéndonos al postulado de Panikkar a propósito de lo que significa la filosofía, sostiene el pensador:

(...) para mí [la filosofía] es la reflexión consciente del camino existencial que hace el hombre hacia su destino, y lo hago con todos los medios que yo creo que son legítimos y están a mi alcance; si mi único medio es el sentimiento, o lo que toco, o el empirismo, o lo racional, será un tipo de filosofía; si yo creo que hay algo más, el tercer ojo, una dimensión o una intuición, o una fe, haré otro tipo de filosofía.⁶⁹²

Podemos afirmar que la separación vigente entre filosofía y teología, entre especulación intelectual y vida, no tiene mayor sentido si se contempla que el valor de la filosofía reside en la adquisición de la sabiduría. En el *desapego* de todo aquello que no conduzca hacia el camino de la “verdad”. Asimismo, el modelo del sabio tiene equiparaciones y semejanzas con el camino de la fe del beato que aspiraba al género de vida divina. Debido a que las actitudes que definen el modo de vida filosófico –en sentido aristotélico- son de un alto calado ascético: *bíos teoreticós*. Ejercicios que se desenvuelven entre la indiferencia, la paz intelectual, *serenidad*, autarquía. Así, “el ideal de hombre producido por la *paideia* griega es un ideal en cierta manera caballeresco: partir de un conocimiento de sí mismo hasta llegar a una “forma” propia y verdaderamente humana (*humanitas*), que sin embargo ha de tener una proyección universal”.⁶⁹³ Habría que resistir el equívoco actual de que la filosofía se agote en una gnosis que postule las óptimas condiciones que erigen el conocimiento, que se resuelva y cifre en términos de un mero instrumento al servicio de las metodologías científicas. Más allá de esto, la filosofía tendría que proyectarse en un *ethos* que imbrique al sujeto y su existencia toda. Que devenga en una vía que conciba una forma de vivir óptima, ya sea con la naturaleza (*fisis*) o con las sociedades

⁶⁹² Pannikar, cit. por. Toscano y Ancochea, *Op. cit.*, p. 142

⁶⁹³ Cfr. Jaeger Warner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.143

humanas (*polis*). Es decir, que el conocimiento involucre al individuo de tal manera que no sólo responda a las necesidades teóricas de sus sistemas específicos, sino que, además, lo envuelva a las exigencias fácticas de su tiempo histórico. De tal forma que mediante la silueta del filósofo se constituya un “faro”, que conduzca al sujeto en los tiempos de la más aciaga oscuridad. Porque el hacer y el pensar se pertenecen de común acuerdo, representan dos contornos de un mismo acaecimiento y constituyen la simbiosis inextinguible del legítimo conocimiento. Debido a que, «Sin virtud el saber no son más que palabras”. Así con Plutarco, “es más importante desear el bien que conocer la verdad»⁶⁹⁴.

El ideal de sabiduría y perfectibilidad del hombre que se encuentra latente en el planteamiento de Eckhart –y en gran parte de los más importantes místicos de occidente– guiado a través de la figura de la *autonegación*, comulga, a su vez, con una enseñanza profunda. A pesar de las diferencias espacio-temporales (variaciones de credo, dogma, rito, religión, idioma, época y geografía *Volksmethaphisik*; se trata de un arquetipo inscrito en lo más subterráneo del sujeto, en el propio ser del hombre, oculto e invisible debajo de los pliegues de la dermis donde se anuncia la epifanía de lo real. Modelo de perfectibilidad el cual es anunciado mediante los vehículos y atuendos más virtuosos, pero, aún también, mediante los más burlescos personajes, extravagantes a los ojos del mundo: se trata de la sombra del místico:

(...) unos eran muy cultos, como Eckhart; otros, en cambio, ignorantes, como Gichtel. La filosofía a su vez, no puede rechazar estas concepciones místicas declarando visionarios o locos a sus autores, pues sería esta una locura muy extraña que se expresa en una gran concordancia a pesar de tantas diferencias y a la que han prestado su asentimiento millones de personas de diversos países y desde la más remota antigüedad.⁶⁹⁵

Este tipo de “filosofías” o saberes de la “ausencia” pueden plantear nuestra relación con aquello que nos constituye de dos modos distintos: negándolo o afirmándolo. El primer caso, y al cual nos suscribimos, y reflexionamos guiados por la filosofía mística de Eckhart, yace en vecindad con el que propone Heidegger con el concepto de *serenidad* (*Gelassenheit*).⁶⁹⁶ Fórmula que equivale a un no-querer el querer, una renuncia y abdicación al querer, una cesación de la esfera medios-fines que persigue desenlaces eminentemente

⁶⁹⁴ Toscano y Ancochea, *Op. cit.*, p. 144

⁶⁹⁵ Suances Marcos Manuel, *Schopenhauer Arthur, Religión y Metafísica de la Voluntad*, Herder, Barcelona 1989, p. 270

⁶⁹⁶ Cfr. López Petit Santiago, *Op. cit.*, p.70

utilitarios. Pero más allá de esto, dicha posición nos arroja a la concepción de una irrupción, fisura y grieta de aquello que sostiene al mundo en condiciones ordinarias. Lo que involucra un desvelo del mundo de las apariencias, “una cesación de la rueda sin fin de los trabajos forzados”. Itinerario que no deja de tener parecidos de familia y motivos estructurales con el entramado teórico del filósofo de la negación de la voluntad: Arthur Schopenhauer.

4.1 La “Voluntad”: El en sí del mundo y la experiencia interior, según Arthur Schopenhauer.

Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios. Hay quien dice que la bienaventuranza no reside en el conocer, sino sólo en la voluntad.
M. Eckhart⁶⁹⁷

Es preciso detenernos pues en el vértigo del infinito que siempre nos invade.
Martis Diamant⁶⁹⁸

El filósofo, intérprete y biógrafo de Schopenhauer, Rüdiger Safranski, a propósito de la filosofía del pensador de la voluntad, asegura que éste es el filósofo “del dolor, de la secularización, del desamparo metafísico, de la pérdida de toda confianza primigenia.” Sin embargo, también afirma que pese a la pérdida de trascendencia de un cielo ulterior, existe en la filosofía de Schopenhauer un “asombro metafísico;” el cual será inextinguible y constante en su filosofía.⁶⁹⁹

El filósofo alemán se revela despiadadamente contra todos los neófitos dioses que pretenden sustituir a los viejos, y que nos permiten habitar más cómodos en nuestra época carente de fundamentos, es decir, que nos posibiliten paliar el *horror vacui* del “fin de los tiempos”: de las certezas últimas. Ídolos y dispositivos de la razón moderna e ilustrada, tales como: progreso, espíritu de la historia, materialismo, positivismo, revolución y todas las versiones de totalitarismos: tecnológicos, políticos, económicos, científicos.⁷⁰⁰ La filosofía de Schopenhauer, en su cenit, describe un proceso de *vaciamiento* de las “falsas deidades”, de los sueños de la razón, moderna e ilustrada, “del pensar fuerte que produce monstruos”.

⁶⁹⁷ Eckhart Maestro, *El fruto de la nada (...)*, p. 55

⁶⁹⁸ Diamant Martis, *Bergson. La intuición como método en la metafísica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1943, p. 163

⁶⁹⁹ Cfr. Safranski Rüdiger, *Op. cit.*, p. 378

⁷⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, 470

Monstruos que ostentan sus signos más elocuentes en las más variadas vertientes del totalitarismo.

El vaciamiento que describe Schopenhauer en el estadio más álgido de su sistema, tendrá que ver, igualmente, con la negación de la propia esencia que configura el deseo, las pulsiones, el poder, es decir, dentro del esquema del filósofo de la voluntad: negar el *núcleo* y *sustancia del mundo*.⁷⁰¹

El reconocimiento e introducción al continente espiritual de la india, asimismo de filosofías y saberes no pertenecientes a la tradición europea, fue llevado a cabo gracias, y principalmente, a la intervención del movimiento Romántico. De ello deriva una respuesta a contrapelo de las pretensiones y directrices de la cultura ilustrada, presidida por el genio de Kant⁷⁰². La filosofía trascendental que fue formulada durante la Ilustración, conocida en términos de idealismo, enunciaba la distinción entre la *cosa en sí* -el Ser del mundo que no se muestra- y la apariencia, aquello que nos salta a la conciencia, producto de la representación. El conocimiento en sentido estricto se elabora y deambula en el mundo de la representación, paraje en el que se desenvuelve el sujeto debido a los estrechos cotos a los que se encuentra arrojado en su capacidad de aprehender “lo real”. Schopenhauer construye los cimientos teóricos de su sistema orientado a través de la epistemología de Kant, pero a la cual introduce notables diferencias. Consecuentemente, Schopenhauer –guiado mediante tales coordenadas teóricas- concluye que el mundo está determinado por dos caras irreductibles: por un lado el sujeto que conoce mediante la representación los objetos que aparecen a su conciencia -gracias a la sensibilidad y el entendimiento- y por otro lado, el mundo como *cosa en sí* que es fundamento de aquél, pero que no emerge sino bajo una forma velada⁷⁰³. De ahí que el mundo de la apariencia equivalga a una sombra que se desliza por la oscuridad de la caverna platónica. Schopenhauer, siendo fiel a los cimientos teóricos de su sistema, sostiene que la formulación trascendental del idealismo coincide con planteamientos de diversos mitos y tradiciones que datan desde hace milenios, como la de la caverna de Platón, igualmente la doctrina de los Vedas expuesta bajo la figura del *velo de maya*⁷⁰⁴.

⁷⁰¹ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las Costumbres*, Trotta, Madrid, 2001, p. 194

⁷⁰² Dentro del movimiento Romántico cabe destacar a Herder, quien elogió la profundidad del brahmanismo, a pesar de su profesión eclesiástica, alabó la religiosidad sin Dios de la espiritualidad brahmánica.

⁷⁰³ Cfr. Rudiger Safranski, *Op. cit.*, p. 278

⁷⁰⁴ “Schopenhauer recurre a dos comparaciones favoritas: la vida como un sueño, una idea recurrente en muchos clásicos literarios de todos los tiempos y el “Velo de Maya”, una metáfora tomada de la sabiduría hindú: «el

Mitologías que conciben, básicamente, que el mundo fáctico es el equivalente a una ilusión, su consistencia ontológica es semejante a la de un sueño.⁷⁰⁵

Con base en lo anterior el filósofo de Danzig realiza una analogía entre las conclusiones a las cuales arriba la filosofía trascendental, “tras un supremo esfuerzo y la más laboriosa investigación”;⁷⁰⁶ y las formulaciones de múltiples tradiciones de la antigüedad. Sólo que el método de expresión de éstas se enuncia, a diferencia de la filosofía trascendental que lo hace mediante razones intelectuales, a través del uso de la *figura poética*. La cual funge a modo de vehículo que permite al iniciado en tales prácticas a participar de esa cara oculta del mundo que nos es velada mediante los sentidos. En términos similares, la filosofía de Schopenhauer es un intento de desplazarse *más allá* del mundo de las apariencias, de traspasar los gruesos muros fenoménicos que impiden acceder a la *cosa en sí*, dada su condición de impenetrabilidad. Así, Schopenhauer ensaya una serie de simulacros que apuntan a despejar la incógnita del sistema trascendental kantiano. Desvelamiento que no será propiciado por el vehículo de la razón; ya que ésta únicamente traza relaciones causales y temporales, operando mediante vínculos que se circunscriben a la esfera medios-fines. Conocimiento que se elabora gracias a la intervención de los conceptos abstractos, es decir, a las representaciones de segundo grado que aluden finalmente a las de primero: a las intuiciones sensibles. Por ello la razón -apunta Schopenhauer- es impotente para aprehender la esencia del mundo, lo no visible de éste, pero que lo sostiene y configura; lo Uno e indeterminado, no sometido al devenir ni a espacialidad. En consecuencia, el mundo fenoménico -el que asoma a la consciencia- equivale a representación, mediado por el *principio de razón*, es decir, corresponde al *velo de maya*⁷⁰⁷. Su estudio nos posibilita construir una ciencia fincada en lo ente, en lo físico, gracias a un pensar instalado en la cadena causal. Y sus aplicaciones nos brindan la posibilidad de erigir dispositivos y aplicaciones técnicas. Sin embargo, el examen de lo externo, deja intacto lo más grave y sumo, que para Schopenhauer equivale a los fenómenos del espíritu, entre ellos el ético y el metafísico.

velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea». Pilar López de Santa María, en Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, (Trad. Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid, 2004, p. 15. En lo futuro para referirnos a este libro en el sistema de citado lo haremos con la abreviatura *MVR I*.

⁷⁰⁵ Cfr. Rudiger Safransky, *Op. cit.*, p. 309

⁷⁰⁶ Cfr. Roberto R. Aramayo, en Arthur Schopenhauer, *Metafísica de las Costumbres*, p. XVII.

⁷⁰⁷ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Ibid.*, p. 121

Debido a que el método de conocimiento ajustado mediante las representaciones de la conciencia para descifrar el “laberinto del mundo”, se desenvuelve similar a la metáfora de la “ardilla enjaulada que corre sobre la rueda”. Ésta cree que avanza hacia el horizonte, sin percibir que únicamente gira en el mismo sitio, sin haberse realmente desplazado un ápice.

Por consiguiente, los conceptos abstractos son nulos para irrumpir en lo más acuciante. Porque son impotentes para penetrar en el núcleo del mundo. Región equivalente a un *océano agreste de lo no visible*, pero que es fundamento de lo visible, *lo nouménico*. Ya que nuestra razón –atendiendo a sus cotos y límites- no debe aventurarse *más allá* de las seguras riveras de las representaciones sensibles y sus derivaciones abstractas. Por ende, el sujeto nunca llega a traspasar la muralla del mundo de la representación mediante los instrumentos de la razón y los conceptos, porque estos se deslizan en la esfera de las apariencias, en el contorno del mundo fenoménico. Más bien para atisbar aquello que yace ulterior de la comarca de las apariencias, de lo que se anuncia mediante el entramado de la razón, región en que la palabra se muestra impotente dado su carácter, se necesita una potencia, un impulso que logre una grieta ingente y devastadora en el velo del mundo de los fenómenos, como si de un claro de luz que atraviesa la tempestad del bosque se tratara. Por tanto, Schopenhauer propone que para el estudio de la esencia del mundo, es decir, para la cavilación metafísica, habría que abandonar la senda esgrimida por el binomio razón-conceptos, y adoptar el binomio pasión-intuición. Debido a que el *sentimiento* es una unidad –por decirlo de algún modo- que no se elabora mediante el concurso de los conceptos abstractos, más bien, se encuentra allende a su intervención y fuero. Pero tampoco se da el caso de que provenga –el sentimiento- de las intuiciones externas, en sentido estricto. Así, su fuente brota en términos de una incógnita. Más bien se da el extraño caso de que aquel sentimiento es *a priori*, ya que permanece incólume como un remanente “perpetuo” en el interior del sujeto esperando pacientemente a ser activado. De modo que se posee una certeza inmediata del sentimiento sin mayor examen, luego de que éste se resiste a encontrar su génesis en lo exterior. De ahí que su carácter sea, más bien, opaco, pero que fungirá como punto de sujeción y brújula que permite desvelar la esencia del mundo. Entonces subrepticamente el individuo comienza a vislumbrar, como si se tratara de un claro del bosque, que su constitución, su esencia, es lo más próximo, pero a su vez lo más lejano, lo más extraño, insondable y misterioso, pero a su vez lo más íntimo e inmediato. Condición

que se desliza entre el misterio y la claridad, y que se anuncia a modo de llave para desocultar el enigma del mundo, el cual se vislumbra entre un fárrago de impulsos y deseos sentidos desde el interior del *cuero*, es decir, la esencia del mundo no se trata más que de la *voluntad*.

La *voluntad*, dentro del sistema schopenhaueriano, es el equivalente a la “esencia” - lo nouménico kantiano- que se encuentra ulterior a toda representación, pero, es aquello que la posibilita. Además de animar todos los fenómenos que acaecen en la naturaleza.⁷⁰⁸ Cada fenómeno que sucede en el mundo está determinado por una causa eficiente, pero *la fuerza* que alienta su existencia no la tiene, porque es un grado de objetivación de la voluntad, de la *cosa en sí*, que carece de causa. Toda la naturaleza y los fenómenos existentes no son más que distintos grados de la manifestación de una y la misma Voluntad⁷⁰⁹. Así todo lo ente - siguiendo esta argumentación- no es más que el vehículo, o el pretexto, de una voluntad de vida en su infinito afán de existencia. Voluntad que alcanza en su desenvolvimiento diversos y más perfectos grados de objetivación, hasta arribar a su cumbre álgida -monte de Olimpo- de la individuación, es decir, a la objetivación del fenómeno humano. Momento en el que la dilatación de la metafísica de la voluntad hacia el camino de su individuación -*principium individuationis*- se hace consciente de sí. Sin embargo, en ese brotar de la conciencia, el objeto inmediato, fundamento y condición de posibilidad de la representación deviene umbral. Lugar de tránsito que “(...) nos proporciona -algo así como- la *puerta trasera* que permite superar la exterioridad de la representación y acceder al en sí de nuestro propio fenómeno en vecindad con *el en sí* del mundo”.⁷¹⁰ Es decir, dicho lugar de la inmediatez -paraje fronterizo- corresponde al *cuero* humano, que es el equivalente a la objetivación más perfecta de la voluntad, y que en su desdoblamiento se puede vislumbrar la propia esencia del mundo.

Así, el sujeto deviene fenómeno, en tanto que se convierte en objeto de su propia representación, la de otros, o cuando se percibe a sí mismo. Pero a su vez se experimenta en

⁷⁰⁸ Cfr. Rábade Obradó Ana Isabel, *Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, *Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid, 1990, p.27

⁷⁰⁹ Sin embargo, Schopenhauer incurre en aquello que pretendía descartar, es decir, al construir un sistema fundado en su concepto de Voluntad, el cual intenta explicar todos los fenómenos que acaecen en el mundo y la propia manera de asirlos, es decir, la condición cognoscente del sujeto; también postula una entidad metafísica la cual puede funcionar como sustituto de cualquier otra, tal como Dios, por mencionar alguna. Así al parecer Schopenhauer no personifica un “secularizador”, en sentido estricto, de la filosofía, pues sólo postula una fórmula alterna que da cuenta del mundo, así como de su explicación, desplazando las “viejas” figuras que daban sustento y sentido a la realidad.

⁷¹⁰ Pilar López de Santa María, en, *MVR I*, p.12

tanto que algo más, como un sustrato trepidante que se resiste a la entera representación y que amenaza con desbordar sus propios cauces. Es decir, se advierte en términos de voluntad –como *la fuerza* que habita el universo- que, no obstante, se despliega en su oquedad más silenciosa. Esencia última del mundo que lo configura y sostiene, y que “aparece en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza, en la conducta reflexiva del hombre, y en toda su diversidad, sólo se diferencia en el grado de sus manifestaciones, y no por la esencia del fenómeno⁷¹¹”. La Voluntad, entonces, equivale a un infinito afán de vivir y existir, es decir, no es más que deseo de expansión de *vida y manifestación*. Anhelos que se encuentran más allá de toda cubierta fenoménica, pero que corresponden al fundamento último e irreductible de todas las cosas. Por tanto, la voluntad de vivir es lo único metafísico o la *cosa en sí*, de ahí que sea inextinguible dada su condición.

Por tanto, de acuerdo al sistema de Schopenhauer, en la interioridad del sujeto -en la inmediatez de su cuerpo- se abre el umbral para descifrar la clave del enigma del mundo. Dicho de otro modo, éste implica el “lugar” –*locus*- idóneo; condición de posibilidad, comarca en la cual se entreteje el análisis y la reflexión metafísica. En consecuencia, la hondura interior nos donará los signos, gestos, pistas y señales para perseguir el hilo de Ariadna por el cual se van desentrañando todas las cosas:

Más obsérvese, por otro lado, que un conocimiento de la naturaleza lo más completo posible supone el más correcto planteamiento del problema de la metafísica: de ahí que nadie pueda atreverse a entrar a ella sin haber adquirido antes un conocimiento de todas las ramas de la ciencia natural, aunque sea general, pero fundado, claro y coherente. Pues el problema tiene que preceder a la solución. Pero luego la mirada del investigador debe volver hacia dentro: pues los fenómenos intelectuales y éticos son más importantes que los físicos, (...). (Así que) *Los misterios fundamentales últimos los lleva el hombre en su interior**, y éste es lo más inmediatamente accesible para él, por eso ahí tiene esperanza de hallar la clave del enigma del mundo y captar en un solo hilo conductor la esencia de todas las cosas. (Así) El terreno más propio de *la metafísica* se encuentra, pues, en lo que se ha denominado filosofía del espíritu.⁷¹²

Mediante el *cuerpo* le es asequible al sujeto vislumbrar la esencia del mundo. Por ende, el cuerpo, en este sentido, deviene punto de unión y quiebra, -ruptura instauradora- posible vereda de acceso a la *voluntad*, pero condición de posibilidad de la pluralidad, de

⁷¹¹ Silvia Silveira Laguna, “Dolor del mundo y valoración estética de la realidad en el pesimismo trágico de Schopenhauer”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Servicio de publicaciones*, págs.,135-136

*Las cursivas son nuestras.

⁷¹² Arthur Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación II, (Complementos)*, Trotta, Madrid, 2003, págs., 217-218 (198). En las posteriores referencias a este libro emplearemos la abreviatura *MVR II*.

todo lo *otro*, de la representación⁷¹³. Así, el cuerpo se desliza entre las representaciones causales, temporales y espaciales del mundo. Implica un objeto entre objetos, pero a su vez es vehículo de la revelación de la esencia; desplazamiento ejecutado desde la intimidad. Así, la acción del cuerpo no es más que el despliegue de la voluntad objetivada, patencia metafísica recubierta de los velos de la representación. Lugar de tránsito que nos brinda las claves para deducir *al Ser*. Así Schopenhauer, al igual que pensadores como Maine de Biran, Husserl, Henry, entre otros, reconocen en el cuerpo, en la carne del hombre, este “nudo” del mundo con lo invisible. Lo invisible en el que la carne del cuerpo es umbral, noticia inicial y condición de posibilidad, de lo *Otro*, del logos del ser.⁷¹⁴ El cuerpo implica, por ende, un punto cardinal para explorar la naturaleza toda, ya que todas las cosas que acaecen en el mundo fáctico no son más que la objetivación de *Una* y la *misma* voluntad fracturada en su pluralidad. Así Schopenhauer mediante su análisis metafísico revaloriza el papel del cuerpo en la tradición del pensamiento, pues es sabido que éste ha sido duramente desprestigiado por diversas filosofías como un obstáculo para alcanzar la virtud y la verdad. Éste ya no es considerado -desde el horizonte schopenhaueriano- cárcel del alma, como sostenía el platonismo⁷¹⁵. Sino abertura de los misterios últimos y fundamentales, porque accede a ellos desde la inmediatez, a partir de las voliciones sentidas en la interioridad; paraje en la cual se libran todas las batallas⁷¹⁶.

Por ende, el estudio del “mundo objetivo”, de la pluralidad, no nos puede dar pistas sobre la esencia y desciframiento de lo culminante, porque éste invoca para su investigación necesariamente un desplazamiento interior. Y a propósito de esto señala Safransky, sobre el conocimiento fincado en las representaciones como ineficaz para desentrañar lo más grave, en contraposición a la “vía interna”, en tanto que método idóneo para el análisis de la esencia de las cosas:

Este procedimiento podría compararse con una línea que se prolonga horizontalmente hasta el infinito; el primero se asemeja a la tempestad enfurecida que deambula por doquier sin principio ni meta, doblendo alterando y arrastrando todo lo que encuentra [método de las representaciones externas]; la segunda [la vía interior] se asemeja al tranquilo rayo de sol que atraviesa la tormenta sin que ésta acierte a moverlo en lo más mínimo. La primera se asemeja a las innumerables gotas de la cascada con

⁷¹³ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 1993. p. 51 (18)

⁷¹⁴ Cfr. García Baro Miguel, *Op. cit.*, p. 307

⁷¹⁵ Cfr. Rudiger Safransky, *op. cit.*, p. 309

⁷¹⁶ Cfr. *MVR II.*, p. 218 (199).

su movimiento frenético y cuyo continuo cambio conoce un instante de reposo: la segunda se asemeja al arco iris que cruza tranquilamente por medio de ese furor desencadenado”⁷¹⁷

En este sentido, tal método de acceso al en sí, que persigue Schopenhauer, no deja de tener afinidades y semejanzas con el ya largo y añejo procedimiento de la tradición mística en general, en tanto que intenta descifrar el “nudo gordiano de lo real”, desde un movimiento no vertical, trascendente, sino que se desplaza en un tránsito interior. *Experiencia interior* - expresión que Bataille empleará posteriormente- en la que se desvela la esencia del mundo como *voluntad*.

Así, la voluntad se anuncia, desde esta óptica, a manera de fárrago infinito de deseos por vivir y manifestarse; por consiguiente, cada individuo de la especie ostenta la mácula universal: la intención general de la voluntad. Condición que sumerge al sujeto en la rueda del deseo nunca apurado, ya que éste admite bienes relativos y provisionales que silencian por momentos sus anhelos, pero nunca encuentra un bien absoluto que lo sacie a cabalidad. Los deseos, en este tenor, se asemejan a las vasijas de las Danaides, es decir, aparecen desfondados; equiparables a toneles sin fin. Consiguiente, para Schopenhauer la insatisfacción humana es un lugar común de la existencia que sólo puede acallar por instantes el placer, pero al placer le sucederá inexorablemente el hastío, el cual conjura simultáneamente un nuevo deseo. Dinámica férrea que se desarrolla asemejando a la rueda de Ixión⁷¹⁸ de los trabajos forzados o, lo que tendrá la misma intención y efecto en este contexto; a la rueda del Samsara. Un ciclo de eterno devenir de la voluntad ajeno a todo origen, aspiración y finalidad necesaria. En consecuencia el entramado en el que se desenvuelve todo este mecanismo implacable tiene como escenario *el dolor del mundo*, en el que se proyecta el drama humano en un juego de apareceres y sombras, y que exhibe a los hombres similares a meras máquinas deseantes arrojadas a un mundo sin sentido.

⁷¹⁷ Safranski Rüdiger, *Op. cit.*, p. 303

⁷¹⁸ Ixión es un Dios de la mitología griega que fue castigado por el asesinato de Deyoneo, quien tuvo que exiliarse para evitar el escarnio y el aborrecimiento de sus contemporáneos. Imploró el perdón de Zeus y éste se apiado de él y purificándole le invitó a la mesa de los dioses. Pero Ixión lejos de estar agradecido intentó seducir a Hera -la mujer de Zeus- quien indignada le contó al marido. Para probar si las suposiciones eran ciertas, Zeus creó una nube con la forma de Hera que hizo aparecer a Ixión quien cayó en la trampa. Zeus castigó a Ixión condenándolo al Tártaro donde Hermes le ató con serpientes a una rueda ardiente que no se detenía jamás. Cfr. Carlos Parada, [en línea], “Ixion”, *Greek Mithology*, <<http://www.maicar.com/GML/Ixion.html>>, (acceso: 16 Nov.2012)

Así, la voluntad de vida constantemente conjura contra sí misma mediante el vehículo de sus objetivaciones, es decir, por medio de los diversos individuos en los que se manifiesta, puesto que cada uno de ellos aspira a la totalidad; a poseer el *Ser*. Por tanto, *el otro* –en semejante urdimbre- implica un muro; adversario y rival a vencer. Lo que concierne una veta de lucha perpetua, condición que halla su imagen de expresión más elocuente en la silueta de una voluntad que se devora a sí misma. Se trata de mantener la existencia a costa de la vida de los otros, anegándola en el escenario del *bellum omnium contra omnes* [Lucha de todos contra todos]. En consecuencia, “el camino de la voluntad, sigue una línea ascendente, que recorre en el combate, y cuanto más avanza hacia la individualidad, más conciencia toma de la oscuridad creciente de ese combate”⁷¹⁹.

Es el deseo que constituye la esencia misma del hombre. Ningún motivo que se halle en conflicto con él es tan fuerte como para estar seguro de vencerlo. Él es la cuestión fundamental, hasta el punto de que ningún otro placer compensa la privación de satisfacerlo: por él asumen el animal y el hombre todo peligro y toda lucha⁷²⁰.

Así la existencia delineada con semejantes coordenadas, condena a una milicia perenne, a una insatisfacción siempre apremiante y a una tragedia eternamente latente. Lo que equivaldrá a la principal causa del sufrimiento. Dicho de otra manera, la voluntad de vivir, desde lo inorgánico hasta el hombre, es el texto que entreteje el lugar del mundo en términos de dolor.⁷²¹ Mostrando en su fenómeno más acabado la desnudez de la voluntad de vivir, el frío acero de la necesidad vertido en un egoísmo consustancial, en el dominio, en el mal, en la lucha y la muerte violenta.

Sin embargo, en el trasfondo de todo este drama existencial, en tanto mayor es el peligro, crece lo que salva. Luego de que el sujeto al advertirse como representación y, a su vez, como voluntad, se vislumbra así mismo en términos de poblador de los umbrales y fronteras del mundo. Como un habitante que danza y deambula entre la provincia de la necesidad y la libertad, entre lo decible e indecible. Hallándose en vecindad con la cara no manifiesta del mundo, con lo nouménico; lo que corresponde a ese aspecto metafísico de la existencia que no es accesible mediante la razón. Gracias a esta condición limítrofe, ello le

⁷¹⁹ Silvia Silveira Laguna, *Op. cit.*, p. 133.

⁷²⁰ *MVR II.*, p. 566 (587)

⁷²¹ Cfr. Alexis Philonenko, *Schopenhauer, Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona, 1989. p. 20.

brindará -al individuo- una posición ontológica privilegiada, ya que le es asequible trazar un subterfugio que lo arrebate por instantes de las fuerzas de presión subterráneas de la vida, de sus garras demoniacas, de modo que se erija una conciencia mejor, más luminosa, que escape de las propensiones bestiales de la voluntad. Una visión trepidante de la existencia que la arranca de su eterno devenir, de la rueda del Samsara del apetito nunca consumado. Mediante un método que invoca al cuerpo y el sentimiento, en términos de medios de apertura y quiebre, aquietador de una voluntad que se revela en forma de último bastión del mundo de la ilusión.

Pero no sólo eso, dicho procedimiento de aprehender lo esencial por medio de un “conocimiento” que participa de la sensibilidad, está por antonomasia en constante proximidad con el arte. Así, el arte implica en la posición schopenhaueriana una visión *ascética* que desarraiga a la existencia por instantes de su necesidad, dolor, fatalidad y contingencia. Porque capta las ideas eternas; la contraparte no visible del entramado que conjura la existencia. En este punto Schopenhauer trata de seguir a Platón, lo que para éste constituyen las ideas eternas; para el primero no significan más que los grados de la objetivación en los que avanza la voluntad en su intento de existir. Por tanto, el arte conquista una mirada incisiva que traspasa las leyes de la individuación y del principio de razón instalada en la esfera medios-fines. Conlleva un claro del bosque que implica una apertura del mundo desprovista del interés. Es decir, que renuncia a percibir “lo real” en tanto que objeto manipulable y que se agota en términos de instrumento para satisfacer las necesidades. A través de una contemplación desprovista de la utilidad, porque el arte arrebatada por instantes al conocimiento del fárrago de representaciones regidas por el avidez nunca consumada, que sumerge al sujeto en un egoísmo inexorable. Así el hombre-artista se encuentra arrojado a la estancia de la mera contemplación. Y ésta funge a modo de método que desvela lo que hay de “esencial y permanente en los fenómenos del universo”, allende de la contingencia e inexorabilidad fáctica del mundo práctico, lo que significa detener por instantes la rueda de Ixión de los trabajos forzados -de la guerra perpetua- mediante una percepción estética que logra traspasar la otra cara, lo que no se muestra del mundo, que debiendo permanecer oculto se manifiesta.

Por tanto, la intuición es más potente que la razón para acceder a la *cosa en sí*, sostiene Schopenhauer en un planteamiento no original pues ya lo había formulado el Romanticismo

temprano (*Frühromantik*). En esto el arte –método intuitivo para captar lo real- tendrá puntos de parangón con el dolor, ya que ambos fungen en calidad de dispositivos que desvelan – aunque intermitentemente- *el Ser*. En consecuencia, el arte más perfecto para Schopenhauer es aquel que conjuga ambas siluetas; es decir, la Tragedia (*Tragödie*)⁷²². Género artístico que dota de una valoración estética y trágica a la realidad. Por ende, Schopenhauer considera al género trágico como la forma más acabada de la intervención del hombre-artista, que se personifica mediante la figura del poeta. Debido a que tal género –la tragedia- logra mostrar ese aspecto terrorífico de la vida, de los pesares, angustias y tribulaciones que sumergen a la humanidad en el dolor mediante una enunciación sublime. Entonces, el poeta trágico es un verdadero conjurador de claroscuros, aquí el legado schopenhaueriano tendrá sus más caros adeptos con la música de Wagner y en la posterior filosofía de Nietzsche.

Se expresa por medio de este género "lo trágico", como la esencia misma del mundo, la misma voluntad, que es una, y que vive y se manifiesta en todos; también es el espejo claro de cómo se manifiesta en el mundo, sus manifestaciones luchan y se destrozan entre sí. En realidad por el drama, lo trágico, el individuo se purifica y ennoblece por el mismo dolor, llegando a un estado en que el mundo exterior no le engaña, de tal forma que consigue ver claro a través de la forma del fenómeno, o principio de individuación. El egoísmo, consecuencia de este principio, desaparece de él; nos trae un conocimiento perfecto de la esencia del mundo, obrando como aquietador de la voluntad, trae la resignación y la renuncia, no sólo de la vida, sino de toda voluntad de vivir.⁷²³

Entonces, la visión del arte-trágico penetra en el *velo de maya* y toca por momentos la verdadera esencia del mundo, es decir, el contenido de los fenómenos que no está prescrito en el devenir. En una expresión semejante a la que Wittgenstein –con su método filosófico-sentencia del arte como un acontecimiento que se encuentra ulterior de aquello que se puede predicar materialmente del mundo ordinario. Esta revelación del arte como método para captar la faz no visible del mundo, se desarrolla en contraposición a la pretensión de los saberes actuales, ya que no aspira a domesticar o manipular el mundo, por el contrario,

⁷²² “La verdad de la poesía encuentra su expresión máxima en su género superior: la tragedia. En ella se nos presenta en toda su crudeza el terrible espectáculo de la existencia humana, la más dolorosa de todas, con el triunfo de la maldad, el azar y el error. La tragedia expresa el conflicto interno de la voluntad que se devora a sí misma a través de sus fenómenos y que se sustrae a toda racionalidad y a toda lógica. Y expresa sobre todo el carácter de culpa que tiene nuestra existencia y que sólo se puede expiar con el sufrimiento y la muerte. “El verdadero sentido de la tragedia es la profunda comprensión de lo que el héroe expía no son sus pecados particulares sino el pecado original, es decir la culpa de la existencia misma”. Schopenhauer Arthur, *Die Welt...* I, pp. 300-301(309), cit. por Pilar López de Santa María, Schopenhauer A. *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid, 2004, p. 21

⁷²³ Silvia Silveira Laguna, *Op. cit.*, p.143

únicamente pretende *desocultarlo* mediante una visión penetrante que invoque a la contemplación y fisura del velo de las apariencias. Pues, “Iluminar las profundidades del corazón humano es la misión del artista”.⁷²⁴

El arte conjura, en términos de Schopenhauer, la posibilidad de captación de la otra cara del mundo fenoménico –más allá de la necesidad, el egoísmo, la voluntad de dominio, y la lucha-, representa un aquietador: subterfugio lumínico que enlaza luces y sombras. En ello su papel concuerda con el dolor, porque revela el armazón artificioso en el que está constituida la conjura de la voluntad, en la que el sujeto corresponde a un simple engranaje deseante en un mundo carente de sentido y finalidad necesaria. De ahí, que el género trágico sea aquel que mejor logra expresar la condición sufriente de la existencia, porque involucra los claroscuros de la vida, el cuerpo y el sufrimiento; pero también la liberación de las ataduras. El arte representará ese claro del bosque que permite por instantes vislumbrar un escape de los entramados de la voluntad. Es un liberador del conocimiento –gnosis- del mundo instalado en la mera representación y sus remanentes en términos de ciclo del deseo nunca apurado. Explorador terrible que va más allá de los cotos fenoménicos del mundo aparente. Por consiguiente, a diferencia del artista, el sujeto que habita en el “mundo ordinario” recorre su destino siguiendo el camino trazado por el principio de razón, impulsado por la esfera del interés, de la conservación, bajo el simple concurso de las motivaciones egoístas. Cree que avanza hacia el horizonte al dar cumplimiento a sus afanes más consumados, pero únicamente se desplaza en círculos a su alrededor en la perpetua rueda de Ixión; subordina la cuestión más acuciante y esencial. Por otro lado, el artista, a diferencia de éste, conduce su peregrinar en el mundo ulterior del ámbito utilitario, allende del deseo de servir exclusivamente a sus inclinaciones, a su voluntad y confort. Rasga el velo de la superficie fenoménica para acceder al *en sí* de la existencia, y al contemplar semejante revelación ello provee un aquietador, una *epojé* del diapasón que configura el mundo. En este contexto, el artista es un indagador de cartografías no trazadas por la razón, en ello coincidirá con el místico; sobrevuela ese océano agreste de lo misterioso. Comarca metafísica que no ofrece otra mediación más que la apertura *sensible* de la existencia. Pero ulterior a su

⁷²⁴ Kandinsky Wassily, *De lo espiritual en el arte*, Ediciones Coyoacán, México D.F, 1996, p. 11

anunciación, la palabra trastabilla para enunciar aquello mismo que la sostiene. Por tanto, la propensión del místico y el artista concluirá en el silencio.

4.3 La “vía mística” de Schopenhauer: La ética como negación de la voluntad

“La gracia, por el contrario, representa una victoria sobre la presión de las fuerzas de atracción subterráneas, una evasión de las garras bestiales, de las propensiones demoníacas de la vida y de sus tendencias negativas. La superación de la negatividad es uno de los aspectos esenciales del sentimiento gracioso de la existencia.”

E.M. Cioran⁷²⁵

Hay un universo de los celos, de la ambición, del egoísmo (...). Un universo, es decir una metafísica y una actitud anímica.

Albert Camus⁷²⁶

Lo que caracteriza el método de estudio y cavilación metafísica de Schopenhauer, tiene proximidades y semejanzas con el que define el procedimiento místico, entendido en términos de desenvolvimiento interior; exploración de los recovecos del *castillo interior del alma*. El camino de la mística privilegia el conocimiento como una vía hacia la realización de la unidad, de lo múltiple (*proodos*), a lo Uno (*epistrofé*). Ya en un sentido neoplatónico del misticismo, toda la realidad corresponde a un proceso cíclico de salida de la Divinidad que procede de la luz divina y finalmente retorna a ella. Sin embargo, esta dinámica no se efectúa mediante la intervención de una trascendencia foránea, sino que yace como una posibilidad en lo más íntimo e inmediato del sujeto. Así, el “método” de la mística es fundamentalmente “inmanente”. Su último paso puede ser descrito en forma de un abismamiento del individuo en lo más profundo de sí mismo, y de «“realización” de la unidad en él⁷²⁷». Análogo a este procedimiento, encontramos en el sistema de Schopenhauer, para quien en la inmediatez e interioridad del cuerpo se brinda el subterfugio que arranca a la existencia de la necesidad, así también la clave de posibilidad para vislumbrar la esencia del mundo.

No deja de existir una correspondencia sugerente, que nos conduce inexorablemente a sospechar que no se trata únicamente de una coincidencia entre el tipo de saberes místicos y el sistema metafísico schopenhaueriano para acceder al *noúmen* del mundo, pues existen

⁷²⁵ E.M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 1996, p. 47

⁷²⁶ Camus Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2003, p. 22

⁷²⁷ Velasco Juan Martín, “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad” en *Op. cit.*, págs., 38-39

verdaderas afinidades y parecidos estructurales entre ambos procedimientos. La vivencia del místico, dirá Schopenhauer, no puede ser remitida enteramente a conceptos –en ello tiene puntos de parangón con la música y el arte moderno–, es decir, apela a lo que no se puede hablar. Porque se resiste a ser etiquetada enteramente mediante categorías gramaticales. Por ello las palabras, en sentido estricto, son inadecuadas para describir tal patencia, ya que ésta se encuentra allende de los contornos de la representación empírica. Así, el sujeto del itinerario schopenhaueriano –al igual que el místico– es un ser que habita en los limítrofes del mundo, porque se encuentra entre los lindes de lo decible e indecible, es decir, en los umbrales de la voluntad y la representación⁷²⁸.

El proceso místico, a diferencia del filosófico, se caracteriza porque el primero comienza desde adentro, de la experiencia interior *del cuerpo*, en contraposición con el método filosófico que lo hace desde afuera; desde la representación. El místico, fundamenta su experiencia desde su inmediatez individual, en la que él se halla como el *único*. De modo que para ser aludida, ésta tiene que ser trasladada a “conocimiento discursivo”. A un lenguaje que no intente apurar lo intraducible de la experiencia, es decir, gracias a la intervención de la metáfora, la alegoría y la imagen: la poesía. En consecuencia dichos *tropos* devienen el vehículo idóneo de lo inefable, de lo negativo y, en este sentido, sostiene Schopenhauer que es: “en este punto en el cual convergen el arte y la narración de la cosa en sí”⁷²⁹

Desde el punto de vista fenomenológico, el acontecimiento en el cual se “manifiesta” el *Otro* plural e invasor de la experiencia mística, despierta una afectividad que supera su capacidad para transcribirla acabadamente a través de los instrumentos gramaticales, por ende, el cuerpo no significa en la vivencia mística un obstáculo para la elevación, al contrario, el gozne de su ejecución. Deviene en modo de expresión y escritura, y de ello dará buena cuenta la mística femenina, la cual es mejor descrita empleando intensas metáforas corporales⁷³⁰. El papel del cuerpo en la mística –eminentemente femenina– tiene una función semejante a la que le brinda Schopenhauer en su sistema, porque funge a manera de coyuntura que da cabida al discernimiento y enunciación del ser. Por consiguiente, el cuerpo para ambos desarrollos es una premisa necesaria para revelar la esencia del mundo. Pero lo cual no acaece sin la

⁷²⁸ En un tono semejante al que plantea Schopenhauer el autor del *Tractatus* dirá: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es el límite del mundo Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, (5.632)

⁷²⁹ *MVR II.*, p. 668 (703)

⁷³⁰ Cfr. Bartolemei Romagnoli Alexandra, *Op. cit.*, p.110

intervención de una serie de prácticas ascéticas, de recogimiento, búsqueda interior, y de las más duras penalidades. En una experiencia única, incomunicable e intransferible en busca de lo trascendente, aludida por el símbolo y la alegoría. Acontecimiento al cual, dentro del lenguaje de la mística, se le denomina: la Gracia⁷³¹. En ello también encontramos un *tropo* schopenhaueriano:

Mathias Claudius; el cual Schopenhauer leyó, describía el sentimiento del ser humano en el mundo; como el de una profunda extrañeza, debido a que el ser humano, no pertenecía al mundo; sentimos el llamado hacia un mundo superior; por tanto: “El hombre no está en su hogar”. Para Mathias Claudius, tener semejante sensación no es mérito que provenga de nosotros, sino un regalo de la Gracia. El corazón debe ser piadoso para liberarnos de la pesada carga de la actividad terrenal.⁷³²

La gracia, en el lenguaje schopenhaueriano, equivale a un conocimiento “transformado” que no opera regido bajo el estatuto de las representaciones ordinarias y motivaciones normales. Es decir, corresponde a un trastoque del aparato volitivo y por ende, del *principium individuationis*. Personifica una suspensión de los deseos, negación de la voluntad de vivir. Acaecimiento misterioso en el que la esencia del mundo, la Voluntad, se hace consciente de sí y en lugar de afirmarse, como de habitual sucede, “elige” su contrario.⁷³³ En este sentido, *la gracia* schopenhaueriana, equivale a la “iluminación” de la experiencia mística, ya que, también, hace alusión a un conocimiento transformado que anula o suspende los motivos usuales del obrar. Y permite *contemplar* el mundo ulterior a su pluralidad, necesidad y contingencia. Sin embargo, este conocimiento no es algo que provenga de las propias facultades del sujeto, sino que apunta a una necesaria negación y abdicación de la persona. Dicho acontecimiento no obedece a un actuar interesado – intencionado-; puesto que posiciona en un lugar secundario a la volición; sino que se trata, más bien, de una visitación, donación y dádiva.

Para ningún conocedor de la obra de Schopenhauer es secreto su admiración, lectura y encomio de los místicos y de la tradición mística en general. De ahí que podamos rastrear el interés del filósofo por deducir de las diferentes doctrinas ascéticas, la posibilidad de elaborar una “metafísica con tintes inmanentes”; que comienza desde la experiencia interior

⁷³¹ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las costumbres*, p.178

⁷³² Safranski Rüdiger, *Op. cit.*, p. 87

⁷³³ Cfr. *MVR I*, p. 471(483)

del sujeto, y en la que intervienen el cuerpo y sus deseos, y que, igualmente, permitirá el acceso a la tan anhelada *cosa en sí*.

El teísmo, calculado para la capacidad de las masas, pone la fuente originaria de la existencia fuera de nosotros, en un objeto: toda la mística, y también el sufismo, lo va trayendo progresivamente hacia nosotros, hacia el sujeto, según los diversos grados de iniciación; y al final el adepto conoce con asombro y regocijo que el origen es él mismo. Este proceso común a toda mística se encuentra ya desde el *Maestro Eckhart*, el padre de la mística alemana, no sólo expresado en forma de un precepto para el perfecto asceta –“que no busque a Dios fuera de sí mismo” (*Obras de Eckhart*, editadas por Pfeiffer, vol. 1, p. 626)-, (...). Conforme a ese mismo espíritu, la mística de los *sufíes* se manifiesta principalmente como una vida de disfrute, en la conciencia de que uno mismo es el núcleo del mundo y la fuente de toda existencia a la que todo retorna.⁷³⁴

El místico accede a la *verdad profunda*, no mediante la experiencia externa, más bien su punto de partida y clave de sujeción radica en su *experiencia interior*. En un sentido semejante podríamos citar a Goethe y su concepción del “acceso” a la verdad en términos de “una revelación que se desarrolla desde el interior hacia el exterior (...) es una síntesis de mundo y espíritu, la cual proporciona una feliz seguridad en la armonía eterna de la existencia.”⁷³⁵ Asimismo:

El místico a la inversa del filósofo, procede de dentro a afuera. Toma como punto de partida su experiencia interior en la que se ve único y eterno, pero le resulta imposible explicar adecuadamente ese sentimiento por medio del lenguaje. Por el contrario el filósofo parte de lo que es común a todos, el fenómeno visible del mundo y el de la propia conciencia, y trata de meditar y combinar los datos hallados; puede convencer, pero no recurrir como los místicos a una especie de intuición intelectual, para eximirse de probar positivamente ese objeto de conocimiento; el filósofo no puede refugiarse en la mera negación; su mérito es dar pruebas y apoyar lo que afirma para que se produzca el conocimiento estricto⁷³⁶.

Debido a que la vivencia mística se revela de manera única y “personalizada”, deviene imposible comunicarla apuradamente, asírla cumplidamente en conceptos racionales. Solamente pueden hacerse referencias y analogías balbuceantes de la “experiencia” de lo “absoluto”, de lo “*otro* eterno”, por tal razón la mística no se plantea en términos de conocimiento estricto. Ejemplos de lo anterior podríamos encontrar suficientes en la literatura mística de todos los tiempos: “Aquí entra en juego la dimensión del lenguaje: (...) es complejo y paradójico para el místico identificar un modelo lingüístico, impotente por sí

⁷³⁴ *MVR II.*, p. 669 (704)

⁷³⁵ Safranski Rudiger, *Op. cit.*, p. 251

⁷³⁶ Suances Marcos Manuel, *Op. cit.*, p. 216

mismo para dar cuenta de un suceso lingüístico, constreñido a asumir en el “menos” de la construcción semántica el “más” del dato revelado”.⁷³⁷

El filósofo se conduce de una manera muy distinta, partiendo de lo que es común a todos, desde la intuición exterior, desde el fenómeno visible del mundo y la propia conciencia. Mediante estos elementos trata de relacionar los datos hallados e inteligirlos en conceptos, de tal forma que gradualmente se vaya construyendo el conocimiento. De ahí que la labor del pensamiento filosófico, según Schopenhauer, radique en hacer un esfuerzo supremo para traducir en comprensión discursiva y racional el contenido mismo de las enseñanzas de la mística y de la religión. Y en este tenor, sostiene el filósofo:

“Mi filosofía -leemos en un manuscrito fechado hacia 1827- se diferencia de la mística en que, mientras ésta se alza desde dentro, aquella lo hace desde fuera. El místico parte de su propia e íntima experiencia individual, en la que se reconoce como el centro del mundo y la única esencia eterna. Sólo que nada de todo ello resulta comunicable y, salvo para quien mantenga que se debe creer en su palabra, no puede llegar a convencer. Por el contrario, mi punto de partida son meros fenómenos que resultan comunes a todos y cuya reflexión al respecto se muestra perfectamente participable. Ahora bien, cuando alcanza su máximo cenit, mi filosofía cobra un carácter negativo, limitándose a hablar tan sólo de aquello que debe ser negado y suprimido, al deber descubrir cuanto se conquista con ello como una nada e indicando el consuelo de que se trate de una nada relativa y no absoluta; mientras el místico sigue un procedimiento enteramente positivo. De ahí que la mística suponga un excelente complemento a mi filosofía”.⁷³⁸

El estudio filosófico, para Schopenhauer, debe comenzar por lo que es común a todos, es decir, los fenómenos, la pluralidad, los entes, los cuales, a su vez, únicamente son apariencias mediadas por el *principium individuationis*: fenómenos que aparecen a la subjetividad encubiertos, ocultando su verdadera naturaleza. Por tanto, el estudio de lo “externo”, aunque útil, necesario e imprescindible, no puede ponernos en contacto con la esencia de las cosas, tarea para la cual la figura del filósofo sobresale como la del idóneo e ineludible personaje. Empero, en su estadio más alto, el discurso schopenhaueriano también desemboca en el silencio, en la alegría, en el lenguaje negativo e igualmente en la suspensión de todo deseo, y pensamiento. Esto es visible en su exposición de la categoría de la *negación de la voluntad de vivir*, luego de que ésta apela –para su expresión- únicamente a referencias existentes en la mística en general y en algunos símbolos religiosos. Todo su discurso, en este nivel, se vuelve negativo; nebuloso. La filosofía schopenhaueriana, en

⁷³⁷ Ricci Sindoni Paola, “Introducción. Para una mística geocéntrica” en *El dulce canto del corazón, Mujeres místicas (...)*, p.16

⁷³⁸Schopenhauer Arthur, cit. por Aramayo R. Roberto, en *Metafísica de las costumbres*, p. XXXIII

sentido último, describe a un sujeto que se *descrea*, que desactiva su yo, que “renuncia”, siguiendo el enunciado de Simone Weil⁷³⁹. Ya que teoriza sobre una forma de *autonegación*, de vacío; de nulificación.

Mediante la negación de las pulsiones que configuran el entramado del mundo, asimismo del deseo que sumerge al individuo en una multiplicidad de apremios, el discurso de Schopenhauer tendrá ineludibles proximidades con el discurso de la mística en general, el cual consideraba el filósofo, como un pozo lleno de nociones verdaderas. En esta línea, señala Mannion Gerard: “Schopenhauer would find very little here to disagree with and he regarded mysticism “generally as true”.⁷⁴⁰

En este contexto, Schopenhauer, al igual que Simone Weil, cree que existe una sabiduría profunda y ancestral que concuerda con las más diversas tradiciones, pese a sus diametrales diferencias fenoménicas, en lo más íntimo de sus especulaciones. Aunque dicha sabiduría tiene que presentarse “encubierta”, gracias al vehículo de la alegoría, la metáfora y el mito, es decir, gracias a la intervención de la poesía, para devenir accesible, para poder *ser enunciada*⁷⁴¹.

Simone Weil, en armonía con Schopenhauer, sostiene que estas afinidades profundas en las distintas tradiciones y culturas apuntan a una “unidad mística” del mundo. Se trata de una especie de “espíritu”, que para la filósofa francesa, sopla camuflado en múltiples tradiciones, sólo que su presentación dependerá de factores secundarios y contingentes para hacerse accesible.⁷⁴² Así también para el filósofo alemán:

En el proyecto de Schopenhauer, religión y filosofía tienen un único origen y representan respuestas distintas a una misma exigencia. La religión es metafísica para el pueblo (*Volksmetaphysik*), y satisface esa necesidad de forma mítica, mientras la filosofía debe ser capaz de ofrecer una verdad en sentido más propio para los elementos de la “necesidad metafísica”, o sea una verdad argumentada y no recubierta por el velo de imágenes míticas y alegóricas. Este es el proyecto básico de la filosofía de Schopenhauer, que él tratará de desarrollar al margen de la religión (...)⁷⁴³.

⁷³⁹ “Renuncia: (es) Imitación de la renuncia de Dios en la creación. Dios renuncia en cierto sentido -a ser todos nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros. Somos toneles sin fondo por no haber comprendido que tenemos un fondo”. Weil Simone, *La gravedad y la Gracia*, p.82

⁷⁴⁰ Mannion Gerard, *Schopenhauer's Religion and Morality*, Ashgate, USA, 2003, p 78.

⁷⁴¹ Cfr. *MVR II.*, p. 668 (703)

⁷⁴² Cfr. Weil Simone, *Carta a un Religioso*, Trotta, Madrid, 1998, págs., 11-12

⁷⁴³ Sánchez Meca Diego (Introducción y traductor), en Schopenhauer Arthur, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, Aldebarán, Madrid, 1998, p. 12

Aunque cabe mencionar que la religión, para nuestro pensador, posee un componente peyorativo. Porque la filosofía siempre tendrá un mayor estatuto que cualquier mito para forjar la creencia y el conocimiento en sentido estricto. Sin embargo, la aproximación del autor del *Mundo como Voluntad y representación* a algunas tradiciones religiosas y espirituales, tanto occidentales y no occidentales, es entusiasta; por ejemplo la hindú. Dado que toda esa sabiduría expresada en sentencias poéticas y metafóricas alude más o menos al mismo fenómeno: *que el mundo es representación sometido al principio de razón*.⁷⁴⁴

Debido a que el deseo se concibe en términos de la esencia del mundo y aquel que anima todos los fenómenos, allende del entramado de la representación, así, para el filósofo, nuestra existencia se desliza entre una serie de necesidades férreas que nos instalan en una comarca del yo *encerrada en el sí mismo, principium individuationis*. Producto de la desavenencia entre el “macrocosmos y el microcosmos⁷⁴⁵”. Pues, el estatuto del yo se guía y conduce –a suerte de brújula- a través de la conservación y expansión de su voluntad que tiende al dominio de todo lo otro. De modo que el sujeto experimenta una absoluta escisión, dique y muralla conforme al resto de los individuos. Ello le imposibilita a reconocer que en el fondo subyace algo esencial y uniforme en todos los entes, ulterior de distinciones accidentales y fenoménicas⁷⁴⁶.

Schopenhauer sostiene que si nos atenemos a las leyes del “andamiaje del mundo de la representación”, propias de una voluntad metafísica que en su despliegue tiene como premisas la manifestación, conservación y expansión allende de los cauces del fenómeno individual; el sujeto que expresa la afirmación de vida en general deviene un ser *metafísicamente egoísta*. Consecuentemente la existencia, ateniéndonos a dichos corolarios, seguida de un mundo habitado por tales sujetos, se convierte en un paraje que no encuentra otra fórmula más cercana de descripción que la sentencia latina enunciada por Hobbes: *bellum omnium contra omnes*. Formulación íntimamente cercana a la que señalará posteriormente Sartre a propósito de la sensibilidad moderna proliferante de la sociedad: “*L’enfer c’est les autres*”. El otro, en este contexto, representa un enemigo, al que es necesario abolir o atemperar. En suma, se trata de la “Ciudad del Diablo”, cuyos ciudadanos viven según sus inclinaciones más básicas, cómo lo ha señalado San Agustín. Y en este tenor

⁷⁴⁴ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las costumbres*, p. 121

⁷⁴⁵ Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las costumbres*, p. 120

⁷⁴⁶ Cfr. *Loc. Cit.*

cabría la opinión de Máximo el confesor, quien señalaba: “Nos desgarramos los unos a los otros como las bestias salvajes”.

4.4 La ética schopenhaueriana y la alegoría de la religión, espacios de arriba

Los deseos humanos son insaciables, pues la naturaleza humana desea y quiere todo (...) de aquí surge (...) una eterna insatisfacción (...)
Maquiavelo⁷⁴⁷

La liberté est un mystère
Malebranche^{*48}

Bajo la impronta de interpretación schopenhaueriana, los intentos por “construir” una ética estarían en franca contradicción con nuestras propias inclinaciones, en consecuencia ésta implicaría un actuar “por encima” del armazón y “desenvolvimiento” natural del mundo. Porque, como hemos mencionado más arriba, la *voluntad* es aquello que no posee determinaciones y su esencia fundamental es el querer, lo que nos hunde en la condena de un apetito insaciable, un deseo nunca colmado, un afán de vida sin miramientos *al otro* y un brío de fuerza siempre dominante. Consiguientemente, la descripción schopenhaueriana de la liberación de las ataduras que nos condenan a un mundo en constante pugna será precisamente negar la esencia misma que nos constituye, que equivale a la *voluntad de vivir* y esto se llevará a cabo no en el terreno de la razón especulativa, sino en el ámbito del sentimiento: gracias a la *compasión*⁷⁴⁹.

(...) lo único que les puede mover a las buenas acciones y las obras de la caridad es el conocimiento del sufrimiento ajeno que se hace inmediatamente comprensible a partir del propio y se equipara a él. Pero de ahí resulta que el amor puro (*αγαπε*, *caritas*) es por naturaleza compasión sea grande o pequeño el sufrimiento que mitiga, (...) Por eso, no tendremos reparo en oponernos directamente a Kant, que pretendió reconocer como verdadera bondad y virtud exclusivamente la nacida de la reflexión abstracta, en particular del concepto del deber y del imperativo categórico, y calificó la *compasión de debilidad** y en modo alguno de virtud, así pues, frente a Kant diremos: el mero concepto es tan estéril para la auténtica virtud (...) todo amor verdadero y puro es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo. El egoísmo es *εγωσ*, la compasión es la *αγαπε*.⁷⁵⁰

⁷⁴⁷ Maquiavelo Nicolas, *Discorsi*, Stuttgart, Kröner, 1977, p. 163

⁷⁴⁸ Nota que Schopenhauer atribuye erróneamente a Malebranche. Véase Hübsher, en *Schopenhauer Jahrbuch*, (vol, 45 26-30). Cit. en Pilar López de Santamaría, en Schopenhauer Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 128

⁷⁴⁹ Cfr. *MVR II.*, p. 657 (690)

⁷⁵⁰ *MVR I.*, p. 437. (444) *Las negritas son nuestras.

La virtud, la caridad, el amor verdadero (αγαπε), no serán producto de otra cosa sino de la *compasión*. La esencia del amor puro (αγαπε) consiste en traspasar el *Velo de Maya*, el mundo de la ilusión que sugiere una distinción diametral, vitalicia y tajante con todo lo otro. Pero para que ello acaezca es necesario que se abra una grieta inesperada y devastadora que nos conduzca fuera del mundo, el cual no es más que voluntad de poder⁷⁵¹. Grieta inesperada y devastadora que será posible gracias a lo que Schopenhauer denominó: *la negación de la esencia del mundo*, es decir, *la negación de la voluntad de vivir*. Entonces, gradualmente el velo que separa al “otro”, se va rasgando, hasta sentir el sufrimiento y el dolor del otro en vecindad con el propio. De esto se sigue que el amor puro o compasión es el acontecimiento que invalida los motivos de la *voluntad* individual, es decir los deseos insaciables del sujeto, que quieren manifestarse a toda costa, invalidando los del prójimo.

La compasión, en la filosofía de Schopenhauer, supone ser el origen de todas las virtudes, buenas intenciones, amor puro, de la ética, de la justicia, de la caridad y la piedad, éstas dos últimas las llamaré las “virtudes cardinales”⁷⁵². De ahí, que toda acción moral en el planteamiento schopenhaueriano sea el comienzo de la vía mística. Subsiguientemente, estas operaciones implican desplazamientos totalmente desinteresados, que revierten el cauce y configuración del mundo. Acciones que de suyo reposan en vecindad con el misterio, ya que superan la propia individualidad y operan desde el fondo de la identidad con todas las cosas⁷⁵³. Por consiguiente, en el esquema planteado por el filósofo romántico, desde una perspectiva fundada en la mera razón, la ética y los valores morales, no son verdaderamente efectivos para contrarrestar el egoísmo connatural y la voluntad de dominio, dado que el conocimiento abstracto es impotente para modificar la *cosa en sí*:

“¿Acaso no tuvo Nerón a todo un Séneca como preceptor suyo?”, nos pregunta Schopenhauer. A su modo de ver, es verdad que cabe “modificar la *conducta*, más no la volición propiamente dicha siendo esto lo único a lo que corresponde valor moral. No se puede modificar el fin que persigue la voluntad, sino sólo el camino que toma para llegar a él. La instrucción puede variar la elección de los medios, pero no la de los fines últimos”. Resulta obvio que, con arreglo a este planteamiento, “la ética puede contribuir a forjar la *virtud* en tan escasa medida como la *estética* es capaz de producir *obras de arte*”⁷⁵⁴.

⁷⁵¹ Cfr. Esposito Roberto, *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós Studio, Barcelona 1999, p.107

⁷⁵² Cfr. Schopenhauer Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 224 (198-199)

⁷⁵³ Cfr. Cabada Castro, *Querer o no querer vivir*, Barcelona, Herder, 2013, p. 56

⁷⁵⁴ Rodríguez Aramayo Roberto, *Op. cit.*, p. XXIX

La razón objetivante, en este sentido, se limita a dar una dirección a la voluntad, es decir, suministra los medios más efectivos para la realización de los deseos, equivale a una razón de tipo *instrumental*. Sólo traza medios para fines, por ello provee las rutas más expeditas para su cabal cumplimiento. Por tal razón en su despliegue –la razón- no ostenta miramientos para con todo lo ente, salvo si sirve efectiva o secundariamente para finiquitar los propios intereses⁷⁵⁵. Schopenhauer en este punto se distancia completamente de Kant, para quien no podía existir un obrar moral que no estuviera adecuado a la norma imperativa, y no sólo eso, sino que actuar conforme a valores como la compasión o la simpatía eran contrarios al actuar moral:

“(…) obrar de acuerdo con el impulso de la simpatía, de la compasión, de la caridad, no es en absoluto moral, sino, en esa medida, contra la moral” (...). “El móvil para ser servicial (*Dienstfertigkeit*) no tiene que ser nunca una bondad de corazón irreflexiva sino el fin, claramente pensado, de fomentar la causalidad de la Razón tanto como sea posible”.⁷⁵⁶

La exigencia que sostiene Schopenhauer contra Kant, versa en aquello que sustenta la auténtica esfera de la moral. Puesto que ésta, en sentido estricto, tiene que estar dirigida a los motivos del obrar, a sus fines últimos, y no a la patencia exterior, a los medios de acción, es decir, a la conducta. Las acciones eminentemente éticas deben ser ulteriores de la esfera del interés egoísta, de forma que puedan trastocar los móviles del obrar en condiciones habituales. Por tanto, la ética implica una ruptura, transgresión y escisión del *sistema perfecto de la objetivación de la voluntad*. Ya que las motivaciones naturales dejan de operar en condiciones ordinarias, dado que los móviles del obrar únicamente reproducen los medios más fieles y eficientes para expandir la volición y mantener la autoconservación del sujeto, cuyos fundamentos yacen instalados en la esencia del mundo. De ahí que Schopenhauer sostenga que el carácter es inmodificable, ya que éste participa del *en sí*. Entonces la razón, en su carácter secundario, por sí sola es ineficaz para tocar la esencia del mundo y mucho menos para contrarrestarla, negarla, debilitarla⁷⁵⁷, condiciones de posibilidad, sin las cuales la ética, en el sistema schopenhaueriano, no aparece.

Por consiguiente la diversidad de caracteres será meramente fenoménica o, a lo sumo, una diversidad de grados de objetivación si recurrimos a la consideración schopenhaueriana de cada individuo

⁷⁵⁵ Cfr. *MVR I*, p. 429 (435)

⁷⁵⁶ Kant, *CRP*. 402, cit., por Schopenhauer Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 225 (181)

⁷⁵⁷ Cfr. *MVR I*, p. 466 (478)

humano como una especie. Pero nunca será una diversidad ética, porque la libertad y la responsabilidad, y por lo tanto la moralidad, se ubican allá donde la diversidad no existe.⁷⁵⁸

En este sentido, la ética corresponderá a una especie de *milagro*, una *epojé* del andamiaje natural del mundo, momento en el que la rueda de Ixión en perpetuo movimiento, de los trabajos forzados (en la cual el sujeto se descubre anegado a un fárrago de deseos abismales y nunca apurados, a una lucha eterna, a una representación objetivante y siempre divisora, y a una razón eminentemente interesada y egoísta); se detiene.

Lo primero que nos revelará la ética de Schopenhauer es que no somos libres, entendiéndolo por ello el ser capaces de optar por dos o más alternativas. No existe lo que se ha dado en llamar *liberum arbitrium indifferentiae*, bajo cuyo supuesto «toda acción humana sería un milagro inexplicable, al constituir un “efecto sin causa”» «Cfr. *Über die Freiheit des menschlichen Willens* ZA VI, 84». Como nada de cuanto se halla inmerso en el entendimiento que supone la motivación. “No es metáfora ni hipérbole, sino una verdad seca y literal, que, lo mismo que una bola de billar no puede entrar en movimiento antes de recibir un impulso, tampoco un hombre puede levantarse de la silla antes de que lo determine a ello un motivo; pero entonces, se levanta de una manera tan necesaria e inevitable como la bola se mueve después de haber recibido el impulso. Y esperar que alguien haga algo sin que lo mueva a ello ningún interés, es como esperar que un trozo de madera se acerque a mí sin que tire de él ninguna cuerda.”⁷⁵⁹

En este tenor, es lógico que se señale a Schopenhauer como un pensador pesimista, pues sostiene que en nuestra propia constitución yace aquello que conduce a una guerra perpetua, *perpetuum bellum*. De modo que acontecimientos tales como la ética, la amistad, la bondad y el amor al prójimo, condiciones sin las cuales la vida humana carecería de valor y obstaculizaría la existencia cotidiana, devienen manifestaciones que se encuentran allende del mundo ordinario y sus representaciones objetivas. Es decir, se trata de “auténticos milagros” que rasgan el lienzo del andamiaje de la voluntad.

No obstante, a juicio de Pilar López de Santamaría, intérprete y traductora de la obra schopenhaueriana, el pesimismo de Schopenhauer “no es absoluto”, opinión que secunda Horkheimer, dado que nuestro autor plantea una especie de subterfugio a través de una “doctrina de la salvación”, la cual se cumplirá no sólo en el terreno del arte, sino además, en la comarca de la ética:

En Schopenhauer el pesimismo no es tan categórico como correspondería a la actual situación. Él sostuvo que el retorno de aquellos que se han despojado del amor propio a la voluntad universal constituye una especie de redención. Esta idea, como otras partes de su obra, le une al cristianismo. (...). Solo queda el anhelo, él mismo amenazado por el progreso, que es común a todos los hombres

⁷⁵⁸ López de Santa María Pilar, en *Ibid.*, p. XXV

⁷⁵⁹ Aramayo R. Roberto, *Op. cit.*, p. XXV

que conocen la miseria del pasado, la injusticia del presente y la perspectiva de un futuro privado del sentido espiritual.⁷⁶⁰

El ideal de salvación, que ha sido practicado por tantos hombres en las más diversas épocas y culturas, y que sigue practicándose mediante los más heterogéneos cultos, los más grandes sacrificios, penurias, ayunos y mortificaciones, nos conduce inexorablemente a la conclusión de que dicho ideal no puede tratarse tan sólo de una quimera, producto de la arbitrariedad y la imaginación. Contrariamente, Schopenhauer cree que este ideal ascético y de renuncia voluntaria, en un tono bastante ecuménico, “debe tener su razón de ser en la esencia del género humano.”⁷⁶¹

Esta necesidad de salvación, la cual pregonan, no sólo el cristianismo, sino las más diversas doctrinas soteriológicas con sus tradiciones mito-poéticas, para Schopenhauer, subyace la noción de un imperativo profundo. El de redimir al sujeto inmerso en el conocimiento instalado en el *Velo de Maya*, es decir, en la ilusión de que el *yo* es enteramente distinto, distante y enemigo de todo lo otro. En este aspecto concuerdan, según Schopenhauer, autores y doctrinas a pesar de sus diametrales diferencias culturales, espaciales y temporales, en que su experiencia fundamental es la misma, aunque lo ignoren unos de otros. Los místicos y ascetas hindúes, mahometanos y cristianos son heterogéneos entre sí, en la patencia exterior de sus credos, pero coinciden en lo tocante al sentido íntimo y al espíritu de sus enseñanzas. Desde la doctrina de los vedas y el budismo, hasta San Francisco de Asís, va desarrollándose una idea común: que el *yo*, lo *mío*, lo individual, es un engaño.⁷⁶² Así que, para Schopenhauer: “La esencia de la mística es la conciencia de la identidad de nuestro ser y el de todas las cosas; esto mismo resulta ser el núcleo de la moral (...), y el punto final donde podría llegar la filosofía haciendo un esfuerzo supremo.”⁷⁶³

⁷⁶⁰ Horkheimer Max, *Anhelos de Justicia (Teoría crítica y religión)*, Trotta, Madrid, 2000, p. 128

⁷⁶¹ Suances Marcos Manuel, *Op. Cit.*, p. 219.

⁷⁶² Cfr. *Ibid.*, 270. En este punto Simone Weil plantea una crítica de la visión mística que toca al discurso del propio Schopenhauer, pues la mística, para la filósofa francesa, no parte del supuesto de que “todos somos uno”, y que la labor consistiría en eliminar las diferencias fenoménicas para poder abrazarse a sí; por el contrario, la mística consistiría en un encuentro con lo completamente *otro*. Y la filósofa lo expone así: “Dos seres quieren ser uno, pero si lo fueran, entonces ese ser único se amaría a sí mismo. No hay cosa peor que una pesadilla así. Se trata de una sed imposible de aplacar: Narciso. Por lo tanto, el único objeto posible de amor es Dios. Narciso requiere de sí mismo una conversión en otro al que pueda amar. El amante requiere de la amada que se convierta en él mismo. (...)” Weil Simone, *Cuadernos*, p. 377

⁷⁶³ Cfr. Suances Marcos Manuel, *Op. cit.*, p.216

En su interpretación de la figura de Cristo, Schopenhauer sostiene que éste habitó en una mortificación voluntaria, en el ascetismo -aunque moderado- en la santidad, es decir, en la *negación de la voluntad de vivir*. De ahí que los parentescos, al menos alegóricos, que existan entre su filosofía y la religión cristiana, sobre todo el libro IV del *Mundo como voluntad*, sean patentes⁷⁶⁴. El ideal de renuncia, que fue encarnado por la figura de Cristo en *Los Evangelios*, ha sido una constante en la historia de las más diversas culturas, incluso previas al cristianismo, y se ha manifestado en una serie de ascesis que han sido practicadas, y aún continúan practicándose, en las más heterogéneas épocas y cultos.

Entonces, para nuestro filósofo la diferencia real entre religiones no estriba en si éstas son politeístas, monoteístas, panteístas, teístas o ateístas; sino en su optimismo o pesimismo⁷⁶⁵. Por consiguiente, para Schopenhauer, el cristianismo es diametralmente opuesto al judaísmo, y no el último fundamento del primero, como lo maneja la tradición. El cristianismo, dentro de la concepción schopenhaueriana, es pesimista, el mundo es producto de una “caída”, de un extravío, a diferencia del judaísmo que lo considera “como producto de una obra genésica buena”. Por consiguiente, el judaísmo es sustancialmente optimista, por lo cual, de la unión de ambas resulta un extraño centauro. Por su parte, el budismo y el brahmanismo tienen como características el idealismo y el pesimismo, en considerar al mundo y a la existencia equivalente a un sueño y a la vida como producto de *una caída*. Otro punto que comparten el cristianismo y el budismo, y no sólo ellos, sino gran parte de la tradición ascético religiosa, es la recomendación del amor universal en términos de *piEDAD*. El budismo no solo exhorta amar al prójimo, sino a todas las criaturas, de ello deriva su respeto por todo ser viviente y el mandato de abstenerse de consumir carne animal y hasta de destruir semillas⁷⁶⁶.

La literatura de los Vedas, en los mitos y leyendas sagradas, prescribe el amor al prójimo con abandono al egoísmo, el amor a todas las criaturas, la paciencia infinita, la devolución de bien por mal, la resignación alegre ante la adversidad y la renuncia a cualquier voluptuosidad. Un programa sublime que sólo el cristianismo se ha atrevido a compartir.⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ Cfr. *MVR I.*, p. 388 (388)

⁷⁶⁵ Cfr. Suances Marcos Manuel, *Op. cit.*, p. 218

⁷⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 222

⁷⁶⁷ Cfr. *Loc. Cit.*

La ética cristiana no solo conduce a la renuncia del mundo, sino que sus preceptos impelen al grado más alto de amor entre los hombres, al amor puro y desinteresado; a la *piEDAD*. Las enseñanzas básicas de los apóstoles eran amor al prójimo, pagar el mal con el bien, templanza, prudencia, paciencia, resignación. En este sentido, el *sermón de la montaña* es un discurso que insta a la pobreza voluntaria y por tanto a la negación de la *voluntad de vivir*. Precepto que también está expresado en la enseñanza de Buda a sus discípulos cuando los exhorta a despojarse de todo y volverse mendigos⁷⁶⁸. En este contexto, sostiene Schopenhauer:

(...) apartar todos los cuidados por el futuro y hasta por el día siguiente, y vivir al día, son reglas de vida cuya observancia conduce indefectiblemente a la pobreza total; y así expresan de forma indirecta justamente aquello que *Buda* prescribe expresamente a los suyos y que ha reforzado con su propio ejemplo: dejadlo todo y haceos *bikschu*, es decir, mendigos. Eso resalta de forma aún más clara en el pasaje de Mateo 10, 9-15, donde se prohíbe a los apóstoles que tengan cualquier propiedad, incluso calzado y bastón, y se les exhorta a la mendicidad. Esos preceptos se han convertido después en el fundamento de la orden mendicante franciscana (*Bonaventurae vita S. Francisci*, c. 3). Por eso digo que el espíritu de la moral cristiana es idéntico al del brahmanismo y el budismo. –En conformidad con la visión aquí expuesta, dice también el Maestro Eckhart (*Obras*, vol. I, p. 492): “El más veloz animal que os lleva a la perfección es el sufrimiento”⁷⁶⁹.

Aquí se ve la asombrosa coincidencia al comparar la vida de un penitente cristiano con la de un hindú. A pesar de la diferencia de sus dogmas, costumbres y tradiciones, su vida interior y aspiraciones son las mismas. Así vemos que tanto Taulero, como los preceptos de Fo y de la filosofía Vedanta y las instrucciones de los místicos cristianos coinciden en recomendar la pobreza y declarar inútiles las prácticas exteriores para quien ha llegado a la perfección⁷⁷⁰. Para todos ellos, la esencia de ésta consiste en la renuncia *de sí mismo*, en la mortificación voluntaria, en el ascetismo, en una palabra, en la *negación de la voluntad de vivir*.⁷⁷¹

Por consiguiente, la ética de Schopenhauer se encuentra mucho más próxima a la hindú y a la cristiana que a la griega (exceptuando la de Platón). Ya que la griega tiene por meta capacitar al hombre para la realización de una vida feliz, de una vida beata; la hindú y

⁷⁶⁸ Cfr. *Loc. Cit.*

⁷⁶⁹ *MVR II*, p.691 (728-729)

⁷⁷⁰ Cfr. Suances Marcos, *Op. cit.*, p. 219

⁷⁷¹ Cfr. *Loc. Cit.*

cristiana por el contrario nos hablan de la búsqueda de liberación y redención de la vida atada a la necesidad y el sufrimiento.⁷⁷²

Son dos las religiones, a juicio de Schopenhauer, que expresan mejor el conflicto entre la existencia, el dolor y la muerte, y la urgente necesidad de una redención: el budismo y el cristianismo⁷⁷³. Porque ambas religiones consideran que la existencia y el mundo son producto de una *caída*, de un extravío. Por tal, la vida y la existencia son un mero accidente, una contingencia en “el eterno silencio de la nada”. Esta verdad difícil de aceptar e incomprensible para el juicio de la mayoría, tuvo que ser revestida del vehículo alegórico y dogmático de las religiones para hacerse accesible. En el cristianismo este vehículo equivaldrá a la figura del pecado original. Así que mediante la “negación de la voluntad de vivir”, es decir, del decidido enfrentamiento con la naturaleza y su posible transfiguración, podríamos acceder a la salvación. Dicho en otros términos: detener “la rueda de Ixión de los trabajos forzados”, momento en que la volición y su perpetuo movimiento cesa⁷⁷⁴.

Por tanto, Schopenhauer considera que su filosofía coincide con las más elevadas tendencias del cristianismo; no contiene ninguna contradicción con la doctrina de los santos vedas expuesta en los *Upanishad*, pero tampoco con el movimiento espiritual y filosófico del budismo, entre los cuales se ha practicado desde siglos la honradez, fidelidad, tolerancia, suavidad, beneficencia, nobleza y abnegación como entre los pueblos cristianos. Lo cual hace pensar a Schopenhauer que el cristianismo proviene de inspiración hindú, aunque por mediación egipcia. Y no deriva del judaísmo, como sostiene la tradición.

No podemos hallar coincidencias más significativas de la filosofía de Schopenhauer con el cristianismo y otras religiones más que en el aspecto ético, ya que lo que él juzgaba con respecto al teísmo, (concepto fundamental dentro de las religiones) es que éste no era más que una representación mítica. Resultado de aplicar determinaciones fenoménicas -como la personalidad y la causalidad- a aquello que se encuentra ulterior de toda posible determinación.⁷⁷⁵

⁷⁷² Cfr. Schopenhauer Arthur, *Sobre el Dolor del Mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 67

⁷⁷³ Cfr. Suances Marcos Manuel, *Op. cit.*, págs., 220- 221

⁷⁷⁴ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las Costumbres*, p. 178

⁷⁷⁵ Cfr. Sánchez Meca Diego, *en El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, p.16.

El mérito del cristianismo es haber dado a la caridad el título de virtud suprema, frente al modesto valor que le dieron los griegos. Esa caridad nos impele a amar al prójimo, ayudarlo a afrontar sus problemas, caminar dos millas si me pide que camine una. Librarlo de sus sufrimientos, arriesgar la vida por él. Hay preceptos evangélicos que abundan en esto. Igualmente los Vedas tienen máximas idénticas, pues aseguran que quien espera recompensas por sus obras aún se encuentra en el camino de las tinieblas y no se halla listo para la emancipación. Dar siempre al necesitado y cargar con la existencia dolorosa de los demás y nada más, ahí está su recompensa. Si se aspira a otra cosa, entonces se hace negocio.⁷⁷⁶ A pesar del mérito del cristianismo, Schopenhauer concibe mucho más cercana su filosofía al sistema budista, ya que ésta como movimiento espiritual declaradamente ateo, no eterniza lo que para él es un error: el ser individual. Para alcanzar la salvación en el budismo es necesario perder la propia individualidad, que es el velo que nos tiene atados al espacio, al tiempo y al devenir. Cosa que el cristianismo quiere eternizar, haciendo de ese yo individual un ser inmortal. Si el individuo es la cárcel que nos mantiene atados a la apariencia engañosa del *Maya*, es incomprensible para el budismo el que se desee eternizarla.⁷⁷⁷ La salvación en el cristianismo no es destacable por meritos propios sino por la participación del divino mediador, representado por la figura de Jesús.⁷⁷⁸ Personificación de la negación de la voluntad y del *vaciamiento* estructural del yo. Con Jesús lo divino se humaniza por la experiencia del sufrimiento y dolor, y lo humano participa de lo divino por la caridad y el amor. La figura de Jesús, a diferencia de la de la alegoría de Adán en la que según la tradición todos nos hemos vuelto desgraciados, se ve ausente de *todo pecado*, es decir, de toda voluntad de vivir⁷⁷⁹. Las metáforas del pecado original y la salvación por la intervención del Mesías, revisten una verdad profunda: la decidida afirmación de la voluntad y la necesidad de redención mediante su negación. Ésta es la gran enseñanza, que para Schopenhauer,

⁷⁷⁶ Cfr. Suances Marcos Manuel, *Op. cit.*, 223 La crítica que vierte Schopenhauer a la doctrina de la retribución judaico-cristiana no dista mucho de la lógica retributiva de un banquero que a través de una inversión espera que ésta crezca y se multiplique exponencialmente. Para al finar recibir cuantiosos intereses. La mística se encuentra un paso más allá de dicha lógica de la retribución, pues a diferencia de la primera, el amor que expresa Dios al místico no se traduce en riqueza, salud o bienaventuranza, sino en ocasiones en su contrario. Para ilustrar ello baste mencionar algunas líneas de Simone Weil: “Si mi salvación eterna se hallara en esta mesa bajo la forma de un objeto, y no tuviera más que alargar la mano para cogerla, yo no lo haría sin haber recibido la orden”. Weil Simone, *Cuadernos*, p. 472

⁷⁷⁷ Cfr. Suances Marcos Manuel, *Op. cit.*, p. 227

⁷⁷⁸ Cfr. *MVR I*, p. 470 (482)

⁷⁷⁹ Cfr. Suances Marcos Manuel, *Op. cit.*, p.219

constituye el núcleo y esencia del cristianismo, empero, presentado mediante el recubrimiento del símbolo para ser accesible a muchos. Por tanto, si la figura de Adán representa la afirmación de vivir, la naturaleza, la necesidad, el egoísmo, la condena del hombre, su muerte y su naturaleza finita; la de Cristo simbolizará lo sobrenatural, lo eterno, la compasión, *la gracia*, la salvación, es decir, *la negación de la voluntad*. Lo cual implica una figura de la *autonegación*. Movimiento de vaciado estructural del sujeto volente en el que acaece el umbral de la “libertad” hecha presente en el terreno de la necesidad.⁷⁸⁰

Schopenhauer recurre a estas imágenes únicamente para ejemplificar el arribo que tendrá su sistema ético. Sin embargo, a sabiendas de que la ética de Schopenhauer es descriptiva, no prescriptiva, es decir, señala e interpreta el camino por el que han transitado multiplicidad de personas a lo largo de la historia de la humanidad, en el movimiento hacia la liberación de su yo y su yugo centrado en la voluntad. Ello a diferencia de la ética kantiana que se rige eminentemente por imperativos y leyes morales deducibles de la razón;

Lo único que cabe sostener como hecho de la conciencia moral es lo siguiente: si bien es verdad que somos *egoístas* por naturaleza y bajo su luz, esto es, a consecuencia de la mera razón, es decir, que sólo buscamos nuestro goce o provecho a *costa de otro*, se entremezcla muy claramente con él cierta pesadumbre, cuya causa no acertamos a explicar de inmediato y que viene a amargar ese regocijo, siendo así que dicho malestar persiste incluso después de haber agotado el goce o beneficio; y por el contrario, cuando los demás han cometido una arbitrariedad a costa de nuestro goce o provecho, se añade con toda claridad a nuestra pena un intenso júbilo y contento interior, del que no sabríamos dar razón y que, sin embargo, persiste aun después de que nuestra desgracia se haya visto resarcida de facto. Por otra parte, cuando vemos que un hombre propicia el goce y provecho ajenos, teniéndolos por algo tan sagrado e inviolable como los suyos propios, experimentamos hacia él, de forma enteramente involuntaria un sentimiento de aprecio; y viceversa, cuando vemos que alguien persigue ciegamente su goce y beneficio, sin considerar para nada la existencia y los derechos de los demás, experimentamos un acendrado menosprecio hacia él, tanto mayor cuanto nuestros intereses puedan quedar a su merced. Estos son los únicos hechos relativos a la significación ética del obrar o de la conciencia moral; no existe, sin embargo, deber, precepto, imperativo categórico ni ley moral algunos.⁷⁸¹

Por ende, no se puede impeler a la actividad moral con la imposición de algunos imperativos que tendrían un funcionamiento similar al de dogmas religiosos, al apelar a fórmulas prescritas o “leyes universales”, aún si estuvieran fundadas en la mera postulación de la “razón”. Lo que sería el equivalente a esperar producir artistas con algunas lecciones de estética.

⁷⁸⁰ Cfr. *MVR I*, p. 468 (480)

⁷⁸¹ Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las Costumbres*, p. 3

El carácter individual en tanto que “natural” está vinculado, anclado y enraizado, a la esencia del mundo, a la voluntad. En consecuencia es imposible corregirlo mediante técnicas disciplinarias. Así Schopenhauer concluye que es improbable una mejoría moral del hombre, único medio en el cual se podría concebir un auténtico progreso de la humanidad⁷⁸².

No es a través de la técnica, según nuestro filósofo, mediante la cual el hombre alcanzaría un progreso auténtico, ni en el desenvolvimiento del “espíritu de la historia”, en sentido positivista. Por el contrario, el legítimo perfeccionamiento de la humanidad está supeditado a la mejoría moral de las personas, porque ello alude a todo el nudo en el que está inmerso el entramado de la existencia:

Si el carácter, en cuanto originario, no fuera inmutable y, por tanto, inaccesible a toda mejora mediante la corrección del conocimiento; si, más bien, como afirma aquella ética banal, fuera posible una mejora del carácter por medio de la moral y, por consiguiente, “un continuo progreso hacia el bien”; entonces, a no ser que todas las múltiples instituciones religiosas y esfuerzos moralizantes hubieran fallado su objetivo, la mitad más vieja de los hombre tendría que ser, al menos por término medio, significativamente mejor que la más joven. Pero de eso hay tan pocos indicios que, por el contrario, antes esperamos algo bueno de la gente joven que de los viejos, que se han vuelto peores con la experiencia.⁷⁸³

De ahí que Schopenhauer se oponga expresamente a los pensadores que creen que mediante las instituciones sociales, los discursos, la religión, los dogmas morales y el Estado autoritario, el ser humano puede alcanzar una mejoría moral, como es el caso de Hegel o Schlaiermacher⁷⁸⁴. Tanto la religión y la política, así también otros dispositivos “moralizadores”, han fallado para “humanizar” a las personas.⁷⁸⁵ Dicho modelo de sociedad, que promete la mejoría moral de sus habitantes, gracias a la intervención de los “dispositivos de control” –en la expresión de Foucault- sería una sociedad semejante a la que sentenció Dostoyevski: “La más perfecta de las sociedades puede ser el más horrible de los infiernos”. Entonces, los intentos de moralizar a la población a través de técnicas de control institucional, aludiría a formas de totalitarismo político. Los cuales han demostrado, tras una estela de eminente fracaso, su incapacidad para regir y perfeccionar a las personas.

Derivado de ello, se desprende del discurso de Schopenhauer una disertación que critica a los totalitarismos. Intentos de conducir la vida humana, de regularla hasta sus últimas

⁷⁸² Cfr. Safranski Rudiger *Op. cit.*, p. 320

⁷⁸³ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.277 (252)

⁷⁸⁴ Cfr. Safranski Rudiger, *Op. cit.*, p. 317

⁷⁸⁵ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Op. cit.*, p. 277 (251-252)

consecuencias conforme a la regla imperante, ya sea guiado por los lemas de la “mejoría moral”, “el progreso”, “la libertad”, “el imperativo”, o la “mayoría de edad”. Schopenhauer se opone a tales nociones historicistas de progreso, ya que ni éstas ni el Estado conducen hacia un perfeccionamiento del individuo. Pueden mejorar los instrumentos que permiten transformar y apropiarse de la naturaleza, asimismo las relaciones que mantenemos con los demás a través de las recientes tecnologías de la información y comunicación. Pero no es posible *un mejoramiento del carácter moral del hombre* introducido por tales medios. Por tanto, no hay un *progreso* sustancial de la humanidad. En esto podemos colegir un remanente del movimiento Romántico en el pensamiento de Schopenhauer:

La crítica que hace además Schopenhauer y que hereda del romanticismo; es el optimismo de la razón, como legisladora universal, que acaba descubriendo sus propios límites al comparecer consigo misma, además esto exige que la conciencia busque una apertura a otros ámbitos diferentes de los cognoscitivos –racionales–, tras el excesivo racionalismo, y el acentuado carácter de confianza y progreso.⁷⁸⁶

Incluso el último asilo utópico que el más grande ilustrado alemán, “su maestro Kant”, quiso conceder al final de la historia humana, que ésta debía cumplir, o con la felicidad o con el concepto de “bien supremo”, son para Schopenhauer, a la vista del horror de este mundo, pura ilusión racionalista.⁷⁸⁷

La imposición de dogmas religiosos, la costumbre, el ejemplo, el hábito, o las normas del Estado, a pesar de que pueden -aparentemente- perfeccionar las prácticas y por consiguiente la forma en que nos relacionamos con otros, poco pueden hacer para modificar el carácter empírico del hombre; que es de por sí inalterable. Schopenhauer sabía, por supuesto, que (sobre todo a partir de la revolución Francesa) los intentos por mejorar al mismo hombre, estaban sometidos al movimiento cíclico y perenne del fracaso. En relación con esto, suele indicar con descarada franqueza que el llamado ‘progreso’ ha servido para atormentar a la humanidad doliente, pero no para curarla de sus males. El optimismo es “desalmado”; a veces lo llama también “insensato”, pensando en la autocomplacencia con la que se afirma que la humanidad ha tenido que trabajar milenios para darle un lugar al sol de la generación presente, precisamente a ésta. Y ciertamente, si tenemos en cuenta los horrores de la historia -y en este sentido la posición de Schopenhauer tendrá aproximaciones a la

⁷⁸⁶ Rabadé Obradó, *Op. cit.*, p. 30

⁷⁸⁷ Cfr. Horkheimer Max, *Anhelo de Justicia (Teoría crítica y religión)*, p. 53.

crítica benjaminiana de la historia concebida en términos de catástrofe- no es para él una empresa que tenga un objetivo final, sino “un gran carnaval de lo siempre igual”⁷⁸⁸. Schopenhauer está convencido de que los dogmas abstractos carecen de valor y de verdadera influencia sobre la bondad de ánimo, porque en último término apelan a la relación premio-castigo, la cual deja intacto el núcleo moral del sujeto, siendo así una extensión de su egoísmo llevada -en el caso de las religiones de carácter soteriológico- allende de la propia vida. Asilo en el que el sujeto desea mantener su individualidad y sus deseos ulterior a la muerte.

Sin embargo, ¿de qué manera Schopenhauer comprendió el valor de las religiones? ¿Cuál fue esa verdad profunda y semejante que yacía en los más diversos cultos pese a sus diametrales diferencias; si la religión, de la misma manera que otros “dispositivos moralizadores”, es incapaz de modificar el carácter real del hombre y humanizar a las personas?⁷⁸⁹

Las religiones en su cenit estarán relacionadas con el ámbito del misterio, señaló el filósofo de Danzig, es decir, al fin de cuentas son creaciones humanas, desenvolvimientos espirituales de la imaginación -creaciones del genio mito poético- que en último término, no obstante, permitirán la puerta de acceso a lo inaccesible e indecible que se encuentra en nosotros, y con ello a lo enigmático del mundo⁷⁹⁰.

(...) todas las religiones en su punto culminante desembocan en la mística y los misterios, es decir, en la oscuridad y el encubrimiento, que en realidad sólo indican un lugar vacío para el conocimiento, el punto en el que éste cesa necesariamente; por eso el pensamiento únicamente puede expresarlo mediante negaciones, mientras que para la intuición sensible se expresa mediante símbolos: en los templos, con la oscuridad y el silencio, en el brahmanismo incluso con la suspensión de todo pensamiento o intuición, a fin de penetrar en el fondo del propio yo, pronunciando mentalmente el misterioso *Om*⁷⁹¹.

⁷⁸⁸ Safranski Rudiger, *Op. cit.*, p. 320

⁷⁸⁹ En este contexto cabría señalar la crítica de Steiner, la cual refiere que la cultura y la literatura en general, concebidas como guardas mediante las cuales se pudieran injertar valores morales en los individuos, es infundado. Ya que existen “muy pocas pruebas de que los estudios literarios hagan mayor cosa por enriquecer o estabilizar cualidades morales, de que *humanicen*. No hay demostración alguna de que los estudios literarios hagan, efectivamente, más humano a un hombre. Y algo peor: ciertos indicios señalan lo contrario. Cuando la barbarie llegó a la Europa del siglo XX, en más de una universidad la facultad de filosofía y letras opuso muy poca resistencia moral, y no se trató de un incidente trivial o aislado. En un número inquietante de casos la imaginación literaria dio una bienvenida servil o extática a la animalidad política. En ocasiones, esa animalidad fue apoyada y cultivada por individuos educados en la cultura del humanismo tradicional. El conocimiento de Goethe, el fervor de la poesía de Rilke no servían para contener la crueldad personal e institucionalizada. Los valores literarios y la inhumanidad más detestable pueden coexistir dentro de la misma comunidad, dentro de la misma sensibilidad individual, y no nos salgamos por la tangente diciendo: “El hombre que hizo esas cosas decía que leía a Rilke. Pero no leía bien”. Me temo que se trata de una evasión. Podía leerlo perfectamente bien”. *Lenguaje y silencio*, p. 85

⁷⁹⁰ Cfr. Safranski Rudiger, *Op. cit.*, p. 96

⁷⁹¹ *MVR II*, p. 667 (701-702)

La ética, al igual que la religión, posibilitará el umbral al misterio que nos constituye, pero ésta, a diferencia del discurso religioso, no tiene necesidad de la imposición de dogmas, para exponer “el objeto” de sus reflexiones. Aunque Schopenhauer recurre a múltiples ejemplos de la tradición espiritual para describir -no prescribir, a la manera kantiana- el proceso de la liberación del *yo* y sus ataduras instaladas en el mundo de la representación y desenvueltas en el horizonte de dominio. Puesto que la región en la que el pensamiento sólo puede aventurarse mediante negaciones, para la representación se hace patente por la intercesión de los símbolos y arquetipos. De modo que lo que subyace en las distintas religiones, pese a sus diversos modos de manifestación, es la indicación de la necesidad de “rasgar” las condiciones ordinarias de la existencia⁷⁹² en las que nos desenvolvemos; para penetrar a una existencia “sobrenatural”: mística. Por tanto, para el filósofo de la voluntad, en consonancia con las enseñanzas más elevadas de la *mística de la vacuidad*, como la de Eckhart, es necesario llevar a cabo un acto de *vaciamiento* del *yo*. El cual posibilite rasgar el velo de maya de nuestras representaciones fincadas en un consustancial egoísmo y en una autoconservación férrea, y que permita desarticular a ese *yo* fincado en un horizonte de dominio, e instalado en una representación que sugiere la completa alteridad que existe entre el *yo* y *lo otro*. De dicho proceso enigmático y oscuro, sólo cabe ser mencionado mediante ejemplos alusivos a las prácticas de santos y ascetas de todos los tiempos, que han expresado magistralmente, pese a sus diferencias fenoménicas, ese proceso “misterioso” en el cual la voluntad de vivir se detiene, posibilitando una *epojé* de la rueda del Samsara; del apetito nunca consumado.⁷⁹³

Tauler habla de la pobreza absoluta que uno debe buscar, la cual no consiste sino en desistir y privarse de cuanto pueda proporcionar un consuelo o goce mundanos, puesto que todo esto suministra *nuevo alimento a esa voluntad* cuya total extinción se procura, y nos encontramos con *su equivalente hindú* en las prescripciones de Fo (o Buda) al *saniassi*, el cual debe carecer tanto de casa como de cualquier otro patrimonio, llegándosele a recomendar que no se acueste a menudo bajo el mismo árbol, a fin de no contraer preferencia o inclinación alguna hacia él⁷⁹⁴.

Para Schopenhauer, el sentido profundo de las religiones, más allá de sus velos doctrinales, es que fungen a manera de contraparte simbólica (representadora) de la filosofía

⁷⁹² Cfr. *MVR II*, p. 686 (723)

⁷⁹³ Cfr. Safranski Rüdiger, *Op. Cit.*, p. 325

⁷⁹⁴ Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las costumbres*, p. 174

negativa. Debido a que cuando lo “real” es más tangible, es precisamente cuando que se presenta más oculto. Cuando más luminoso es que acaece la tiniebla. Sendero negativo en el que Schopenhauer parece también haber obtenido buena fuente de inspiración –y no sólo él sino gran parte de la mística especulativa de la tradición cristiana- para describir el culmen de su propia filosofía: en la teología mística de Pseudo Dionisio. Ya que el planteamiento apofático, lejos de tratarse de una limitación, describe el desborde de todo concepto y categoría, de manera que las “(...) negaciones apuntan al Innombrable”.⁷⁹⁵ Se trata de una medida en la que toda plenitud de conocimiento no tiene otra forma de enunciación más que la ignorancia; docta ignorancia. Porque la comprensión del Ser abandona las modalidades eminentemente racionales y aboga por una comprensión más profunda, que envuelve la vitalidad del hombre y su existencia toda. Sin embargo, ¿qué personaje es el que profundiza en el valor último de la religión, más allá de sus dogmas, velos y expresiones mito-poéticas, y apela por una comprensión del Ser ulterior a formulaciones eminentemente racionales? En este sentido dicha silueta deviene arquetipo vivo y modelo de referencia, consecuentemente su experiencia sirve como medio para iluminar y hacer partícipes a los otros del *amor* que trémulamente ha notificado: se trata de la figura del místico. Y por consiguiente, su experiencia, vida y enseñanzas son susceptibles de posibilitar una mejoría moral de los hombres. Lo cual no deja de significar *una donación del fuego en la más oscura tiniebla*, porque su empeño trastoca el ser del hombre en condiciones ordinarias. Lo cual significa la ruptura e ingreso del cauce de lo “sobrenatural” en el mundo de los fenómenos consuetudinarios, vislumbre de la libertad en los entramados en los que se desdobra la necesidad. Igualmente el místico es un artífice que encuentra vías de acceso privilegiadas al núcleo del mundo: mediante la belleza y el dolor. Que para la vivencia mística no significan más que dos caras de la misma moneda, acontecimientos estructurales de una y la misma cosa. Vehículos y medios de arribo que son susceptibles de conectar con lo *eternamente otro*.

4.5 El santo sin Dios: el dispositivo del dolor

En los periodos de gran brutalidad puede florecer a través de los raptos el más puro amor.

Simone Weil⁷⁹⁶

⁷⁹⁵ Cfr. Lossky, *Teología mística de la historia de Oriente*, Herder, Barcelona, 1982, p. 148

⁷⁹⁶ Weil Simone, *Cuadernos*, p. 16

Es necesaria una representación del mundo en la que exista el vacío, (...). Eso entraña dolor.

Simone Weil⁷⁹⁷

Kierkegaard, el más lúcido explorador de la enfermedad de la desesperación, de la absoluta desgracia, sostiene que la desesperación es el lugar terrible donde la fe, es decir, la experiencia de la esperanza absoluta, puede surgir; la apertura a un poderoso salto con el que se puede a ver el espectáculo del cielo. “Más bien, un divino salto que por vez primera nos revela la verdadera naturaleza del cielo”⁷⁹⁸. Esta experiencia de la desesperación absoluta, inscribe a quien lo padece en la experiencia del “mal injustificable y destructor de todo sentido”.⁷⁹⁹ Empero, la angustia y el dolor fungen a modo de ruptura instauradora, porque cuando irrumpe fractura todo sentido, pero también abre una veta por la cual se conjuga el umbral que nos arroja a la visión del océano infinito del ser:

El enigma abre al hombre a todos los vientos de todas las posibilidades; el dolor es la definitiva comprobación de la miseria de uno mismo, o sea, de la radical menesterosidad, que sólo puede descubrir en sí el hombre en su madurez, después ya de un periodo de búsquedas por la cara enigmática del mundo. El dolor toca con lo absoluto como radicalizando lados que apenas están previstos o anticipados en el trauma inicial del enigma. Me refiero a que el dolor no es sólo la irremediable pérdida de posibilidades propias, sino, ante todo, el espectáculo de la desesperación (e incluso ya sólo la disminución de la esperanza) en los demás. Ver desde fuera desesperar sin que nos sea posible relacionar de ninguna manera esta desgracia con las fallas de la fortaleza en la búsqueda y persecución del objeto de la esperanza por parte de quien ahora se hunde en la carencia de sentido es descubrir lo inconsolable, la impotencia misma de nuestro amor, del que hasta aquí podría haberse creído que todo lo lograba: nuestra salvación no menos que la de cualquiera que entrara en contacto con la fuerza que nos habita.⁸⁰⁰

Un punto de parangón y contacto con el planteamiento kierkegaardiano, en el cual la desesperación es un punto de apertura a un salto -más allá de la necesidad y contingencia a la que se encuentra arrojado el sujeto y colinda con aquello que posibilita nuestra salvación- se encuentra en vecindad con el planteamiento de Schopenhauer. Quien califica al dolor semejante a una *llama purificadora* de la cual brota toda virtud hasta alcanzar el nivel en el que es posible negar la esencia del mundo, momento en el que se hace presente la libertad de este universo asediado por la necesidad y la muerte.

⁷⁹⁷ Simone Weil, *La gravedad y la gracia*. Trotta, Madrid, 2007. p.62

⁷⁹⁸ García Baro Miguel, *Op. cit.*, p. 291

⁷⁹⁹ *Loc. Cit.*

⁸⁰⁰ *Ibid.*, págs., 291-293

Es indudable la carga terrible y pesadosa del dolor, empero, ésta tiene un doble carácter ya que bien puede ser un mal fatídico –una escisión y quiebra-, pero también una posibilidad de apertura (*Offenheit*), para alcanzar la vía hacia lo indiviso. Los santos y los ascetas son los más versados en transitar por semejante vereda, debido a que tienen sus ojos dirigidos en el último y “verdadero bien”: en la *renuncia*; en la posibilidad de la anuencia de lo otro. En este tenor señala el filósofo argentino Vicente Fatone:

Si quiere unirse a “Dios”, el hombre ha de llegar a la nada del ser que es el ser de la nada. ¿Cuál es el camino que conduce a esa suprema abstracción? El dolor (...) ejercita así nuestras facultades en el (camino) de la renuncia, para que en el momento decisivo no suceda que el espíritu esté pronto y la carne enferma. Pero ese dolor tampoco puede ser buscado. Lo suprimiremos, como suprimiríamos el amor, la humildad, la plegaria para ser inmutables, para ser la forma en que Dios se vuelque. Dios permaneció –permanece- imperturbable en todas sus acciones, hasta en la misma encarnación y en el martirio; tan imperturbable como si nunca se hubiera convertido en un hombre.⁸⁰¹

La *experiencia* del dolor puede concertar un tipo de “iluminación”, “gnosis”, “apertura”, que trastoca la estructura motivacional del sujeto, es decir, las causas que fundan su actuar en condiciones habituales. Porque los objetos a los que tendía la volición con desmedido afán, dejan de tener significación y apremio. Pues violentamente se comprende la nihilidad y banalidad de los remanentes a los que tiende usualmente la voluntad: “Por eso con frecuencia se ha visto a hombres como reyes, héroes o aventureros que tras llevar una agitada vida inmersa en el apremio de las pasiones, de repente se transformaron, recurrieron a la resignación y a la penitencia y se hicieron ermitaños o monjes.”⁸⁰²

La inanidad en las motivaciones –la desarticulación de la espiral de la voluntad fincada en el fenómeno individual- es el producto de un dolor vigorosamente sentido o cuando somos testigos de uno ajeno que se percibe con suma fuerza y vivacidad, el cual viabiliza dislocar la esfera en la que gravitan los motivos.⁸⁰³ Cuando la voluntad renuncia a engendrar sufrimiento a los demás en la persecución de los objetos a que tienden sus designios, se manifiesta la justicia y la virtud, y en grados más altos la caridad y magnificencia hasta alcanzar el culmen del abismo; la negación de la voluntad de vivir.

Como vemos, aquél que logra la negación de la voluntad se coloca deliberadamente en situación de sufrir, para persistir en dicha negación; así pues *el sufrimiento en general*, tal como es impuesto por el

⁸⁰¹ Fatone Vicente, *Op. cit.*, p. 76

⁸⁰² *MVR I*, p. 456 (466)

⁸⁰³ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las Costumbres*, p. 161

destino, supone una segunda vía, *δεύτερος πλουξ*, que conduce a esa negación. Podemos admitir que la mayoría sólo llegan a ella por este camino; aquello que conduce hacia la resignación no es el sufrimiento de toda vida meramente *reconocido*, que uno siente y hace suyo merced al mero conocimiento, sino el sufrimiento que uno mismo experimenta; dicho sufrimiento es lo que nos conduce con suma frecuencia hasta la resignación e incluso hasta las cercanías de la muerte⁸⁰⁴.

Cuando se padece un sufrimiento grave o se lo representa en la experiencia ajena, éste puede llegar a cobrar la forma de una especie de *conocimiento* o *intuición profunda* que aviva el *sentido interior*, que se vislumbra como autoconciencia, que brinda, a su vez, pistas para descifrar la clave del nudo gordiano del mundo. Ello es posible, porque únicamente la *cosa en sí* es susceptible de ser sospechada en la más alta y perfecta de sus objetivaciones: el ser autoconsciente⁸⁰⁵.

En sus manuscritos, Schopenhauer había llamado a esa contemplación “conciencia mejor”. Se trata de un estado de arrobamiento: abandono, del espacio, del tiempo, y del yo. Es la experiencia de estar sumergido en la visión: uno está en paz y lo que contempla le deja en paz. Pero sólo se puede mirar el mundo de este modo cuando no hay que defender en él los intereses de la propia afirmación; cuando alguien momentáneamente ha dejado de perseguir objetivos, de ponderar la utilidad y de querer ejercitar el dominio. En esos instantes, dice Schopenhauer, “quedamos libres del indigno apremio de la voluntad, festejamos el Sabbath de los trabajos forzados del querer, se detiene la rueda de Ixión”.⁸⁰⁶

Empero, la visitación de la autoconciencia impele a dos posibles vías de tránsito: 1) que la voluntad se afirme como lo ha hecho desde siempre, es decir, que el sujeto anhele los mismos objetos a los cuales tendía su volición, previo al advenimiento de la autoconciencia. No obstante, dicho acontecimiento posibilitará, además, cierta profundidad y profusión de pensamiento. O por el contrario, 2) que tal conocimiento *de sí*, de una conciencia que se ilumina a sí misma, funja como un aquietador que apacigua la voluntad, es decir, que ofrezca un *saber transformado*, que provea una *epojé* del deseo⁸⁰⁷.

El *saber transformado*, el cual Schopenhauer barrunta, tendrá la virtud de trastocar los móviles habituales del obrar fincados en la autoconservación y en la voluntad de dominio, y por lo tanto, facilita la fractura del *yo encapsulado* y deseante⁸⁰⁸. La relación mediada por el acaecimiento de la autoconciencia que altera la dinámica ordinaria del los móviles obrar es tan extraordinaria como si se pensara en un efecto sin causa. De ahí que la esfera de la

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 178

⁸⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 51

⁸⁰⁶ *MVR I.*, (p. 280), cit. por: Safranski Rudiger, *Op. cit.*, p. 301

⁸⁰⁷ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las costumbres*, p. 51

⁸⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 81

ética, en la visión de Schopenhauer, al final de cuentas, equivalga a un “milagro” dentro del mundo de la representación, que condesciende ciertos atisbos de la libertad de la voluntad; del nómeno del mundo. En consecuencia, tal *cognición* que invalida los motivos comunes del obrar encuentra un motivo simbólico análogo a la “conversión” de los místicos, lo que representa su cara fenoménica y palpable, y que la caída a Damasco de San Pablo es un caso arquetípico. *Conocimiento transformado* el cual ha denominado el filósofo romántico como el efecto de la *Gracia*:

Las obras, la obediencia a la ley en cuanto tal, nunca pueden justificar porque son siempre un obrar por motivos. Lutero (en el libro *De libértate Christiana*) exige que tras sobrevenir la fe, las buenas obras surjan de ella por sí mismas como síntoma y fruto suyo; pero no reivindican un mérito, justificación o pago sino que se realizan de forma totalmente voluntaria o gratuita. Así, también nosotros hemos considerado que al traspasar con claridad progresiva el *principium individuationis* nace primero la justicia libre, luego el amor hasta la total supresión del egoísmo, y al final la resignación o negación de la voluntad. He traído hasta aquí los dogmas de la fe cristiana, que en sí mismos son ajenos a la filosofía, con el sólo fin de mostrar que la ética que nace de toda nuestra consideración y está en conexión y armonía con todas las partes de la misma, aun cuando en su expresión fuera nueva e inaudita, en esencia no lo es de ningún modo sino que concuerda plenamente con el verdadero dogma cristiano e incluso en lo esencial está ya contenido y presente en él como también coincide con la misma exactitud con las doctrinas y preceptos éticos que se hallan expuestos de forma muy diferente en los libros sagrados hindúes. Al mismo tiempo, el recuerdo de los dogmas de la Iglesia cristiana nos ha servido para explicar y dilucidar la aparente contradicción entre la necesidad de todas la manifestaciones del carácter ante los motivos que se presentan (reino de la naturaleza) y la libertad que tiene la voluntad en sí misma para negarse y suprimir el carácter con toda la necesidad de los motivos fundada en él (reino de la gracia).⁸⁰⁹

Schopenhauer sostiene que el fundamento de la fe del cristiano, dentro de la mitología cristiana, es la firme creencia de que la naturaleza humana está constituida por un estado de perdición la cual necesita ser redimida, salvada y reivindicada. Sin embargo, dado que el carácter humano es inmodificable⁸¹⁰ se requiere de un *vía crucis* que posibilite la inversión radical del carácter, es decir, una alteración de lo infinito mediado por lo finito, una modulación entre lo natural y sobrenatural. Aparecer lo imposible, que está más allá de toda mediación fenoménica, lo cual no deja de significar una suerte de hierofanía. De modo que la moral es un fenómeno que rasga la dilatación natural del cosmos, propiciado por advenimiento de la *Gracia*:

(...) esa negación de toda volición, esta entrada de la libertad, no se obtiene mediante un propósito, sino que surge de esa íntima relación que guarda en el hombre su conocimiento con su querer; de ahí que esa comprensión, de la cual surge la negación de la voluntad, se presente repentinamente y como

⁸⁰⁹ MVR I, p. 471 (482-483)

⁸¹⁰ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las Costumbres*, p. 31

venida de fuera, al margen de nuestro concurso. Por eso la Iglesia lo ha llamado *efecto de la Gracia* (...)⁸¹¹

Quien haya logrado traspasar el *Velo de Maya*, producto de una “conciencia mejor”, no solamente percibe la identidad profunda que envuelve a todos los seres, sino que comparte y hace suyo el sufrimiento que padecen. Entonces se reconoce como “cómplice” de todo el dolor, penuria y sufrimiento que abate a las víctimas, en tanto que el *despliegue* que genera el dolor del mundo, es aquello que anima su propio fenómeno individual. Así que somos coautores hasta de la injusticia que no nos perturba y nos deja enteramente indiferentes. De ahí que sean personajes como el santo y el místico los idóneos que aspiran a negar lo que late detrás del velo de las apariencias -mediante una serie de ejercicios ascéticos, género de ayunos y privaciones- lo que habita en el fuero más íntimo, debido a que es su intervención lo que entreteje y alberga un sin número de penurias.⁸¹²

No es lícito propiciar el dolor, porque ello equivaldría a una patología dolorista, de la cual brinda sobrados ejemplos la historia de la tradición cristiana y sus múltiples formas de penalidades. Sin embargo, también es cierto, que “el dolor es lo mejor repartido del mundo”, siguiendo a Schopenhauer. De manera que “no hay ninguna situación humana que tenga un seguro contra el dolor”, sentenció Ernst Jünger⁸¹³. Por consiguiente, el dolor constituye, para Schopenhauer, una vía privilegiada de acceso a la autoconciencia –quizá la más democrática- porque, ¿cómo podríamos huir del dolor, rechazarlo violentamente, vengarnos de él, negarlo y perderlo de vista; si nos movemos, existimos y cohabitamos en su yugo? De forma que éste equivale a un dispositivo invaluable para acceder a la esfera de la libertad, ulterior de las ataduras del yo centrífugo.

Schopenhauer sostiene que un dolor pronunciado y agudo puede conmovernos al grado de experimentar cierto respeto y nobleza por aquél que lo sufre, a la vez relativiza nuestra efímera y vacua felicidad, la cual deviene trivial, reprochable y hasta execrable. El dolor del *otro* se hace afín gracias al sentido interior, la autoconciencia. Entonces, el sujeto puede percatarse de que en la búsqueda y hasta imperativo moderno del placer egoísta y

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 191

⁸¹² Cfr. *MVR I*, p. 445 (454)

⁸¹³ Jünger Ernst, *Sobre el Dolor, (seguido de La movilización total y Fuego y movimiento)*, Tusquets, 2008, p. 18

bienestar personal producimos sufrimiento a otros y víctimas.⁸¹⁴ En el momento en que reconocemos al que sufre y nos com-padecemos con él (autoconciencia), la voluntad, el *en sí* del mundo, se relativiza -de centro se desliza a la periferia-, dejando de codiciar aquello que antes le parecía tan vital y estentóreo; acontecimiento el cual ha estado presente en la más diversa literatura de la humanidad⁸¹⁵. Sin embargo, baste a nosotros mencionar un ejemplo moderno con el cual creemos hallar dicho fenómeno y lo ubicamos personaje de la novela de *La Peste* de Albert Camus: Tarrou. Quien siendo joven presencié la condena a muerte de un hombre inocente, que fue enviado al patíbulo por el juez; su padre. Tarrou concluye que en este mundo nadie está indemne, todos producimos sufrimiento a los otros, intencionada o inintencionadamente, porque: “nadie puede hacer un ademán en este mundo sin arriesgarse a hacer morir.”⁸¹⁶ La “lógica del apestado” es la de un sujeto que simplemente persigue sus intereses personales, bienestar, confort y prosperidad sin importar las víctimas que produzca a su alrededor, es decir, que su existencia se expande únicamente para satisfacer su *yo egoísta* e interesado. Tarrou renuncia a matar y producir sufrimiento, en consecuencia, se auto-condena a un exilio definitivo de la historia. Y nuestro personaje continua: “Son los demás quienes harán la historia.”⁸¹⁷ Por tanto, al eximirse de la historia concebida como documento de barbarie –en la expresión de Benjamin-, se autoexilia de la “lógica del apestado”. Se sustrae de un devenir histórico que en su “deshablamiento”, concebido en términos de “progreso”, siempre produce víctimas. Empero, el andamiaje en el que Tarrou inscribe su actuación se encuentra lejos de un escenario mítico de premios y castigos, más bien, su “cristianismo” es ateo, cercano al que describe Schopenhauer, en el Libro IV del Mundo, allende de heteronomías morales y credos religiosos.

Tarrou cae en la cuenta de que la preocupación por el *otro* es requisito para la recuperación moral de la humanidad y el auténtico progreso de la misma, tal como señaló

⁸¹⁴ Cfr. *MVR I*, p. 454 (464)

⁸¹⁵ “La literatura india, según vemos ya por lo poco que hasta ahora conocemos gracias a las traducciones, es rica en descripciones de la vida de los santos, los penitentes llamados samaneos (secta budista), saniasis (secta derivada de las enseñanzas de Sannyasin: eremita y asceta en el hinduismo), etc. Hasta la conocida, aunque en modo alguno elogiada en todos los aspectos, *Mythologie des Indous* par Mad. de Polier contiene muchos ejemplos excelentes de esa clase. (...) Tampoco entre los cristianos faltan ejemplos de la ilustración que buscamos. Léase las biografías, (...) de aquellas personas a las que se llama almas santas, pietistas, quietistas, devotos, entusiastas (facción radical de la reforma luterana), etc. En distintas épocas se han hecho recopilaciones de tales biografías, como *Vida de las almas santas* de Tersteegen y la *Historia de los renacidos* de Reiz. (...)” *MVR I*, págs., 445-446 (454)

⁸¹⁶ Camus Albert, *La peste*, Sudamericana, 1995, España, p. 173

⁸¹⁷ *Ibid.*, 418

Schopenhauer. El apremio por el *otro*, además deviene salvaguarda contra el terror y la aberración, lo que conduce a Tarrou a declarar: “ (...) he decidido ponerme del lado de las víctimas; en toda ocasión, a fin de limitar los desastres.”⁸¹⁸

El personaje de la novela que se sitúa en el espacio de las víctimas, de los débiles, vencidos y olvidados de la historia, emula -a su vez- al activismo político de Simone Weil; filósofa que Camus leyó fervientemente y consideró: “el único gran espíritu de nuestro tiempo”⁸¹⁹. En este tenor, Weil sostuvo, en su obra, que era inexorable descubrir un inédito tipo de valores que encerraran “una novedad milagrosa”⁸²⁰, revelar “una santidad nueva y sin precedentes”⁸²¹: “El mundo tiene necesidad de santos como una ciudad con *peste* tiene necesidad de médicos. Allí donde hay necesidad, hay obligación.”⁸²² “Hace falta más genio del que necesitó Arquímedes para inventar la mecánica y la física. Una santidad nueva es una creación más prodigiosa,”⁸²³ Camus, quizá respondiendo al imperativo de Weil, de la urgencia de una santidad emergente y novedosa, plasma en Tarrou la noción del santo sin Dios⁸²⁴, y en este contexto sostiene el autor francés a modo de primer imperativo: “lo primero que no se puede negar es la vida de los demás”⁸²⁵.

La santidad es un fenómeno que se encuentra presente en múltiples contextos, allende a una lógica jerárquica institucional que abduce la figura de la santidad, revistiéndola mediante los más grotescos velos dogmáticos. Pertenece a una dimensión histórico-antropológica en el contexto de una experiencia religiosa profunda que requiere ciertas prácticas ascéticas, de liberación, virtudes que posibilitan aproximar al hombre a lo divino. Una comunidad -o toda una sociedad- reconoce en esta experiencia los caracteres excepcionales que indican la superación de las limitaciones de la condición humana finita, arrojada al escenario de la necesidad.⁸²⁶ El santo, en este contexto, es un *médium* que tiende puentes entre lo natural y sobrenatural, entre la *gravedad* y la *gracia*, entre la libertad y la

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 420

⁸¹⁹ Camus escribió sobre la obra de Weil lo siguiente: “El pensamiento occidental, tanto político como social, no ha producido otra (cosa) tan penetrante y profética”. Cit. por Feldhay Brenner Rachel, *Resistencia ante el Holocausto (Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Etty Hillesum)*, Narcea, Madrid, 2004, p. 90

⁸²⁰ Weil Simone, *A la espera de Dios*, p. 61

⁸²¹ Feldhay Brenner Rachel, *Op. cit.*, p. 26

⁸²² Weil Simone, *A la espera de Dios*, p. 61

⁸²³ *Loc. Cit.*

⁸²⁴ Cfr. Camus Albert, *Op. cit.*, págs., 472

⁸²⁵ Camus Albert, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1978, p. 13

⁸²⁶ Cfr. Boesch Gajano Sofia, “La mujer en la historia de la santidad entre la antigüedad y el Medioevo”, en *El dulce canto del corazón, Mujeres místicas (...)*, p. 21

necesidad, entre *lo finito e infinito*. La santificación sin Dios, que descubre Tarrou, se posibilita en el contexto de un ambiente epocal “posmoderno”, pero que, a pesar de ello, no deja de encontrar una paráfrasis y analogía con la forma de la santidad cristiana.

Entonces el dolor, tal como acaece con Tarrou, implica una fractura y a su vez una modalidad de apaciguar el deseo inscrito en la esfera que se desenvuelve en el andamiaje del yo. Lo cual expone una vía, que si bien por sí sola no modifica el carácter-*voluntad*, que de por sí es inalterable, puede al menos ponerla en camino de suspenderla, de relativizarla, es decir, posibilita una *epojé* de la esencia del mundo.⁸²⁷ Dicho en otros términos, el dolor no transforma el carácter del sujeto instalado en la *voluntad*, pero sí logra transgredir dicha *voluntad*, suspenderla, transparentarla.

La vida pareciera que toma sus debidas previsiones y suministra ciertas dosis de sufrimiento y dolor, que muestran, a su vez, el carácter fútil, vano y breve de la existencia a la que finalmente aguarda una amarga muerte. La purificación, conversión y redención que se suscitan por medio de los sufrimientos de la vida, así también por la asimilación y el conocimiento de los pesares y dolores del mundo, es una vía cardinal que promueve *la negación del deseo* y tránsito hacia la libertad, intervención por la cual han peregrinado los santos, místicos y ascetas de los más diversos credos y confesiones. Y Schopenhauer señala en este sentido: “No podemos por menos de considerar todo sufrimiento, tanto el sentido por nosotros mismos como el ajeno, como un acercamiento al menos posible a la virtud y a la santidad; y por el contrario, los placeres y las satisfacciones mundanas, como un alejamiento de las mismas”.⁸²⁸

Cuando las motivaciones de la voluntad han sido perturbadas, la conciencia del hombre no accede a las cosas en equivalentes condiciones que antaño, mediante el vínculo instrumental medios-fines, sino que el *velo de maya* (el mundo onírico del principio de razón), comienza a difuminarse. De manera que ya no hace una diferencia vitalicia, y tajante entre la propia persona y la ajena, sino que ello posibilita a “participar” del sufrimiento de los demás individuos como si se tratara del propio. Y así surge el único acontecimiento tan

⁸²⁷ La filosofía de Schopenhauer es sintomática en este sentido, ya que la modernidad comenzaba su método de investigación epistemológico a través de la suspensión del juicio, en el cual la filosofía de Descartes implica un estadio fundamental. Sin embargo, Schopenhauer al trazar el final de su sistema terminará suspendiendo la voluntad.

⁸²⁸ *MVR I*, p. 459 (469)

misterioso y en último término inexplicable que puede oponerse a la *fuerza* monumental del egoísmo, que en el sistema schopenhaueriano se denomina: *la compasión*. Dispositivo a través del cual el sujeto es capaz de renunciar a su individualidad, es decir, a la objetivación fenoménica de su voluntad: su cuerpo, hacienda y seguridad para salvar a otros. Para quien se halle en dicha iluminación ningún sufrimiento le parecerá ajeno.⁸²⁹ Entonces un acto moralmente ético tiene como trasfondo el amor y la compasión, que en último término no son distintos. Pues, esencialmente el amor puro no es otra cosa sino compasión⁸³⁰ para con los seres que compartimos el mismo e implacable destino. O del mismo modo, la ética cristiana, expuesta de manera distinta pero a fin de cuentas con la misma intención y efecto: “ama a tú prójimo como a ti mismo”. “Es de todo punto imposible que quien asimila y se atiene a este conocimiento pueda ser injusto o despiadado”.⁸³¹

A pesar de que la razón no es la fuente de la moralidad, al final de cuentas tendrá injerencia en su práctica y desarrollo,⁸³² aunque se trata únicamente de un elemento secundario. Ya que la experiencia que se produce por causa del sufrimiento puede avivar una reflexión acerca del dolor que aqueja a todo lo vivo, y dicha cavilación puede derivar en una resolución de respetar los derechos de los demás, no permitiéndose ninguna violación de los mismos. Lo cual implica una inversión y giro: del sujeto siervo de sus pasiones empleando los medios más eficaces, proveídos por la razón para consumir sus deseos más íntimos, a una razón que se relativiza, que ya no descansa eminentemente en la volición, es decir; que suministra, más bien, una contemplación profunda en torno al dolor del mundo y por consiguiente, facilita las vías expeditas para “suspender” la voluntad:

(...) no lanzar sobre otros, por la fuerza o la astucia, las cargas y sufrimientos de la vida que las circunstancias presentan a cada uno, sino soportar uno mismo la parte que le toca para no duplicar la de otro. Pues, aunque los *principios* y el conocimiento abstracto en general no son de ningún modo la fuente o el fundamento de la moralidad, a una conducta moral le resultan imprescindibles como el depósito, el *réservoir* en el que se conserva el ánimo que nace de la fuente de toda moralidad, la cual no fluye en todo momento, para, llegado el caso de la aplicación, fluir a través de canales de derivación.⁸³³

⁸²⁹ Cfr. *MVR I*, p. 440 (447)

⁸³⁰ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Metafísica de las costumbres*, p. 153

⁸³¹ *Ibid.*, p.151

⁸³² Quizás este sea el último tributo que Schopenhauer condesciende a la Ilustración.

⁸³³ Schopenhauer Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 239 (214-215)

Así que la acción ética -en el sistema schopenhaueriano- no tiene que ver con una secuela del carácter o una prosecución eminente racional; sino con un “error” del sistema perfecto de la objetivación de la voluntad. Error que al mismo tiempo significa un atisbo de nuestra esencia; una escisión, desgarré y hendidura en el *velo de maya*, que nos permita intuir la vitalidad que nos constituye. Atisbo que Schopenhauer denomina “conocimiento transformado,” es decir, un conocimiento que no opera, exclusivamente, por la intervención medios-fines, sino que se asemeja a una revelación; como si se tratara de un efecto sin causa aparente.

En esta línea de análisis, la filosofía de Schopenhauer -en el estadio ético- es decir en el más alto dentro de su sistema, plantea también la noción de una *autonegación* estructural de la *voluntad individual*, que trastoca los móviles del obrar en condiciones ordinarias. Desprendimiento que se opone al ser “fuerte” y deseante⁸³⁴, al egoísta motivado por el entramado de su aparato pulsional fundado en la esencia del mundo: en la *Voluntad de vivir*. De dicho *debilitamiento* dependerá para Schopenhauer:

(...) (la) salvación (que) sólo se alcanza mediante la fe, es decir, a través de una forma de conocimiento transformada; y esa misma fe sólo nos puede venir por la gracia, como desde fuera: eso quiere decir que la salvación es algo totalmente ajeno a nuestra persona y apunta a una necesaria negación y renuncia de esa misma persona. Las obras, la obediencia a la ley en cuanto tal, nunca pueden justificarse porque son siempre un obrar por motivos.⁸³⁵

La moral supone una prevaricación contra la dinámica de la *voluntad* que perturba al mismo tiempo el “orden de la naturaleza”. Mediante un conocimiento trasfigurado, diáfano y prístino que, no obstante, es producto de una intuición intelectual, de la experiencia interior y la representación del dolor. “Conocimiento” que concierta ineficaces las motivaciones vitalistas de la voluntad. Cuando esta clase de *gnosis* depurada del interés engendra la virtud y la magnanimidad, alcanza el hombre tal claridad y distinción en torno al ser que anima su esencia, así también de aquello que objetiva la multiplicidad de cosas que existen, que ello puede procurar una “superación” de su carácter, paradójicamente desde su “negación”.⁸³⁶ Por

⁸³⁴ Este quizá sea el mayor distanciamiento que tiene Nietzsche con Schopenhauer.

⁸³⁵ *MVR I* págs., 470-471(482)

⁸³⁶ “El conocer fue definido por Schopenhauer como algo secundario y constantemente impulsado por la voluntad, frente al ámbito de determinación del conocimiento, sólo en la *voluntad*, en tanto que “cosa en sí”, podía hallarse la libertad. Ahora, en cambio, un conocimiento transformado que se ha hecho “puro” al liberarse de toda la carga de subjetividad impuesta por la *voluntad* puede, arrebatando su poder de libertad a la *voluntad*

tanto, la ética de Schopenhauer deviene una vía privilegiada para el conocimiento de la *cosa en sí*, y, además, nos presenta el umbral que abre el camino a una “doctrina de la salvación”. Igualmente, dicha conclusión encuentra cercanas consonancias con la de la filósofa francesa Simone Weil. Dado que ambos filósofos, fundan el entramado de sus teorías en un universo trágico y despiadado, en el que la acción ética es el producto de un “desgarre y apertura” frente a un universo configurado por leyes inexorables. Por consiguiente, la ética representa un subterfugio del mundo ordinario y sus garras implacables, personificada bajo la silueta de una *voluntad*, la cual, incesantemente se devora a sí misma. En un sentido análogo a la postura de Schopenhauer –aunque moralizado el planteamiento–, Simone Weil sostiene que el móvil moral que más frecuente se presenta en el accionar humano es el mal y la bajeza, ya que éstos significan “la licencia”.⁸³⁷ Móviles de acción a los que se encuentra supeditado el sujeto en condiciones ordinarias. Pero a su vez, en el caso de Schopenhauer, en el producto más acabado de la voluntad, el sujeto, yace la posibilidad de la transmutación y el vuelco: la “salvación”.

Igualmente, para Weil el entramado de la existencia está compuesto de leyes indómitas, a las que llamó: *gravedad*, las cuales no significan, dentro de su filosofía, más que una huella que ha dejado el abandono de Dios tras de sí en su eclipse, una estela de normas naturales que son ajenas a cualquier deseo y sufrimiento. Equivale a la ciega “justicia” de la necesidad inexorable inscribiéndose a través de los *poros* de todas las cosas.

Weil sostiene que la ley natural se desliza hasta arribar al ámbito social y se cristaliza en las relaciones de poder y dominio. Debido a que las fuerzas de los individuos que componen las sociedades son variables se produce una lucha o choque entre ellos por el sometimiento, lo cual condena a un estado similar al descrito por Hobbes. Entonces, el egoísmo, la crueldad, la avaricia, la maldad, el anhelo de dominio, la injusticia y la explotación del mundo son sólo expresiones correspondientes de las inclinaciones básicas del existir, solidificaciones de aquello que gravita en el núcleo más íntimo de la existencia. Por tanto, siguiendo a Weil, en vecindad con Schopenhauer, será necesario un ideal de “salvación”, que se provea no desde la “fuerza”; y aún allende de la mera razón, sino desde la *debilidad*, desde la compasión, y que nos posibilite un medio de salvaguarda, un atisbo y

esencial, conducir a la negación y supresión de ella. Ésta es la conclusión paradójica a la que arribará la filosofía de Schopenhauer”. Rabadé Obradó, *Op. Cit.* p.39

⁸³⁷ Simone Weil, *La Gravedad y Gracia*, p.111

una clave para dismantelar semejante configuración de mundo. Es decir, un ideal “soteriológico” cifrado desde el ámbito de la ética.

Así, Schopenhauer, afirma que la caridad, la justicia, la equidad, la solidaridad, la compasión, el amor, fenómenos propios de la ética, son posibles gracias a ese misterioso proceso de liberación de las ataduras del yo y la razón calculadora.⁸³⁸ El fundamento último de la moralidad yace ulterior de razones especulativas, está instalado en la misma naturaleza humana, pero como si se tratara de una fisura, posibilidad y escisión de la perfecta objetivación de la voluntad⁸³⁹. Las hagiografías más dispares harán patente este proceso de liberación del yo y sus velos, que en terminología schopenhaueriana no significan más que la demostración del acontecimiento de la *negación de la voluntad de vivir*. Negación que posibilita el ingreso a una especie de contemplación o “conciencia mejor”, que detiene la rueda de Ixión de la afirmación deseante. Rayo lumínico que condesciende suspender los móviles guiados por el *dominio y el egoísmo*. Momento en el que “la santidad perfecta, la negación y supresión de todo querer, y con ello la salvación de un mundo cuya existencia se nos presentaba en su totalidad como sufrimiento, todo eso se nos aparece como un tránsito al vacío de la *nada*⁸⁴⁰”. Acontecimiento que igualmente formulará Weil en términos enteramente distintos, aunque con cercana intención y efecto contiguo: “A la búsqueda de unión con ese Dios vacío”.

5.1 Simone Weil: La idolatría de la fuerza; el síntoma.

*No es casualidad que las doctrinas emparentadas
con la mística se encuentren más o menos orientadas hacia la muerte*⁸⁴¹
T.E Lawrence

Fue durante el año de 1943 en una pequeña habitación en el hospital de Ashford Kent, Inglaterra, donde una tarde serena murió la filósofa francesa Simone Weil. Lo absurdo, singular e inadvertido de su muerte contrastan con el estrépito que significó su vida, y que además rememora a las líneas finales que se leen en *Un artista del hambre* de Kafka. Debido

⁸³⁸ Cfr. *MVR I*, p. 445 (454-455)

⁸³⁹ Cfr. Schopenhauer Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 233 (209)

⁸⁴⁰ *MVR I*, 471 (483)

⁸⁴¹ T.E. Lawrence, *Cuadernos*. cit. por Dal Lago Alessandro, *La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo*. en Vattimo Gianni y A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, España, 1990, p. 148

a que en solidaridad con los franceses, quienes padecían la ocupación nazi y atravesaban por múltiples privaciones alimenticias, se negó a comer en pleno padecimiento de tuberculosis. Lo que la condujo a una muerte prematura; hecho que además la vinculará con una tradición de anorexia espiritual femenina⁸⁴². Weil poseía una vocación que la identificaba con los dominados y desposeídos, aquellos que se encuentran olvidados y silenciados de los documentos históricos. La pensadora francesa habita en uno de los episodios más tenebrosos de la historia reciente, suma del fracaso de la cultura -periodo entre las dos Guerras Mundiales- que denuncian el ocaso de las iconografías del progreso, la técnica y las luces de la razón que se anunciaban a manera de avatares salvíficos de la humanidad. Weil fue una pensadora anacrónica en el amplio espectro de la palabra, debido a que sus especulaciones atendían consideraciones cosmológicas, cosmogónicas, místicas, científicas y espirituales. Dicha condición la convierte en “una presocrática del siglo XX, hermana de los autores de la Upanishad y de la Bhagavad Gita, de Platón y de San Pablo”⁸⁴³. Asimismo el escritor Charles Moeller menciona que en la concepción filosófica de la pensadora se albergan una serie de nociones gnósticas, maniqueas, estoicas, junto con una reminiscencia mística⁸⁴⁴.

El pensamiento de Weil se inserta en las antípodas del optimismo moderno; en la desilusión de la razón como vehículo conductor de la humanidad, el cual finalmente trasladaría expeditamente a la paz perpetua y sumo bien. Por el contrario, Weil indica que tales pretensiones han mostrado estrepitosamente su eminente fracaso. Así, ya en los textos del año 1934 –*Reflexions*- reclama “contra la subordinación del individuo a la colectividad”. Demanda un rechazo “contra la subordinación del propio destino al curso de la historia”. De una historia en clave cosmopolita -como la kantiana- que culmina ofrendando al sujeto a una ulterioridad, a un proyecto difuso y aparente, diatriba que la aproxima a los críticos de la filosofía de la historia como Lyotard⁸⁴⁵.

⁸⁴² Una tradición bastante amplia, no obstante, sólo enumeraremos algunos ejemplos resonantes en la hagiografía tales como la anorexia de Santa Catalina de Siena, Santa Rosa de Lima, Ángela de Foligno, Santa Teresa o la de la misma sor Juan Inés de la Cruz.

⁸⁴³ Corrado Bologna “La imaginación o la gracia: Simone Weil” en Cirlot Victoria y Amador Vega, *Mística y creación en el siglo XX*, Herder, Barcelona, 2006, p. 178

⁸⁴⁴ Cfr. Moeller Charles, “Simone Weil y la incredulidad de los creyentes”, en Moller Charles, *Literatura del 3siglo XX y cristianismo*, Madrid, Gredos, págs., 291- 331

⁸⁴⁵ Cfr. Revilla Carmen (coord.), “Descifrar el silencio del mundo” en *Weil Simone, Descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995, p. 44

El discurso de Weil es limítrofe, se encuentra entre las fronteras de la filosofía y la religión, entre la estética y la mística. Pretendiendo -al mismo tiempo- articularse con las “raíces de nuestra cultura occidental”, de tal forma que se “jaloneen” trazos y elementos con miras a la elaboración de un proyecto político que alcance a la vida social y científica actual⁸⁴⁶. Su lenguaje puede parecer incongruente, dado que nos habla de compasión, caridad, renuncia, recogimiento en una atmósfera epocal en la que esas palabras han sido olvidadas, menospreciadas o deshabitadas de contenido. Minucias postreras que se resisten a fenecer. Visiones de mundo de otros pueblos que deben permanecer en silencio, en el exilio del acontecer contemporáneo. En consecuencia el lenguaje weiliano adquiere en la actualidad una connotación especial, su discurso se descifra y despliega a contrapelo. Ya que su locución contempla el pasado. A aquellas víctimas que ha producido el desenvolvimiento paulatino de la historia y han quedado ocultas bajo los pliegues del “ventarrón del progreso” o a la zaga. Dirige su labor, esfuerzos y meditación a los derrotados y exiliados, al otro no visible en espera de “justificación y reconocimiento”.

Condición que la impele a declarar en uno de sus textos titulado: “Los tres hijos de Noé” que ella pertenecía a la simiente de Cam, a diferencia de la estirpe de Sem o Jafet. Porque Cam es el único hijo de Noé que no se avergüenza de ver a su padre ebrio y desnudo. Cam participa de la revelación, de la desnudez y la ebriedad, del “estar fuera de sí del padre” de su εἰθουσιασμος; de su locura (*moros*). Noé transgrede las magnitudes de la identidad, difumina las fronteras de su *cuerpo*. En él las diferencias se eliminan. Deconstruye las unidades del significado del patriarca y las jerarquías mediante su humillación, abajamiento y vergüenza, es decir, se vuelve loco. Similar a la sugerencia paulina: “volverse loco para llegar a ser sabio” (1 Ep. Cor. 3,18). Por ello de la estirpe de Cam han surgido civilizaciones profundas y espirituales y en consecuencia siempre derrotadas. Por el contrario, Sem y Jafet tienen “necesidad del vestido”, del velo, es decir, de la mentira, de la simulación y la *fuerza*.⁸⁴⁷

⁸⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 37

⁸⁴⁷ Cfr. Weil Simone, *A la espera de Dios*, p.15. Según Moeller el texto sobre Noé y Cam es una prueba más del catarismo de Weil. «Sem no sería el depositario de la promesa; solo Cam es bendecido. Las civilizaciones “camíticas”, Egipto, Grecia, el catarismo, son el verdadero milagro “cristiano”. La Iglesia, al condenar el catarismo con su *anatema sit*, cometió uno de sus mayores crímenes. He aquí por qué Simone Weil dijo al P. Perrin que las pequeñas palabras “*anatema sit*” le impedían bautizarse». Moeller Charles, *Op. cit.*, p. 326

A pesar de su condición acomodada y su vida de intelectual, pudiendo estar privada de toda necesidad económica y peligro, salvo a los que no podía sustraerse dada la época que le tocó existir, es que desea participar más activamente del dolor de su tiempo. Ello obedece a que en el planteamiento weiliano existe una estrecha e inextinguible conexión entre la desdicha (*Malheur*) y la verdad (*vérité*). De la que dan cuenta los sin voz -los excluidos y marginados- puesto que estos son los “únicos capaces de expresar la verdad.”⁸⁴⁸ Debido a que alcanzan un grado cabal de *desprendimiento*, de tal manera que no pueden hacer otra cosa más que enunciarla. Y en este sentido expresa nuestra autora: “La misericordia de Dios se manifiesta en el infortunio y en la alegría, (...) e incluso tal vez más, porque con este aspecto no tiene nada similar entre los hombres. La misericordia humana aparece solamente al dar alegría, o bien al infligir un dolor con la intención de obtener efectos exteriores, como la curación del cuerpo o la educación”⁸⁴⁹.

De ahí que para “equilibrarse” con las penurias de su época –como si de nivelar una máquina de precisión se tratara-, es que desea “notificar” más activamente éstas imponiéndose un continuo género de penitencias. Las cuales se deslizan desde la inanición, jornadas inverosímiles de trabajo intelectual, soportar las crudezas del invierno descalza, tentar asiduamente al demonio del insomnio, o hasta el itinerario que realizó por diversas fábricas en calidad de obrera. Las diferentes travesías de trabajo por las fábricas en las que Weil participó, obedecen a que ésta reconocía en la realidad obrera la condición sufriente de su tiempo⁸⁵⁰. Por ende, a pesar de su constitución física frágil, su miopía que resbalaba continuamente a ceguera, y su posición económicamente acomodada, es que decide arrojarse al sometimiento y brutalidad de la máquina. Es en dicho derrotero que Weil recibe para siempre la impronta de la esclavitud; la marca de hierro que los romanos imponían en la frente a sus esclavos⁸⁵¹. Situación de opresión que no deja de enunciar en su poema “Prometeo” (1937), haciendo alusión a ese dios *contraído* por el hierro contra la roca por voluntad de Zeus. Y sostiene: “El duro metal brota de los moldes, / Y el hierro ardiente se

⁸⁴⁸ Existe una alianza natural entre la verdad y la desgracia porque una y otra «son suplicantes mudos, eternamente condenados a permanecer sin voz ante nosotros» Weil Simone, *Escritos de Londres*, p.32

⁸⁴⁹ Weil Simone, *A la espera de Dios*, cit. por Rondonina Roberto, *Simone Weil Mística y revolucionaria*, San Pablo, 2004, Madrid p. 307

⁸⁵⁰ Hecho que no dejará de reprocharle posteriormente A. Moulakis, pues la condición sufriente de la época no se resolvía en el trabajo obrero, sino en las cámaras de gas, sostuvo el pensador. A. Moulakis cit. por Ortega Carlos (Introd.) en Weil Simone, *La gravedad y la gracia*, p.39

⁸⁵¹ Cfr. Weil Simone, *A la espera de Dios*, p. 40.

pliega y cede al martillo”⁸⁵². Jornadas de trabajos “inverosímiles” que la ponen en contacto con el acero desnudo de la necesidad, el cual atravesaba todos los intersticios de su quebradizo cuerpo. Durante ese tiempo sufre en las fábricas múltiples cefaleas, e igualmente variados accidentes que la disparan al estado más abyecto. Entonces al no poder sobrellevar tan abrupto género de *ejercicios ascéticos*, su experiencia obrera finaliza en 1935⁸⁵³. Itinerario del que concluye que la fábrica se resuelve en términos de un dispositivo con el que se confecciona la esclavitud industrial moderna. Ello mediante dos mecanismos básicos: 1) la velocidad del ritmo de trabajo y 2) la humillación que reciben los trabajadores de sus “amos”⁸⁵⁴. Empero, dicho trayecto a través de las diversas fábricas abre una veta y umbral; semejante experiencia límite le sirve a suerte de materia prima con la que elaborará sus posteriores cavilaciones ontológicas, tal como se entrevé cuando sostiene: “el poder de las máquinas es el equivalente a otra forma distinta del poder de la naturaleza”⁸⁵⁵. Hecho que se vislumbra más acabadamente en sus textos *Reflexions sur la barbarie* (1940) y *L'Iliade ou le poeme de la force* (1940), en dichos textos se va dando forma con mayor precisión y lucidez a la noción de la ‘fuerza’ (*force*) como concepto clave con el que funcionará “el motor del proceso histórico”. Así, tal *visitación*, que acaece en la más oscura tiniebla de la fábrica, deviene punto de sujeción y ancla por el cual gravitará todo el resto de su discurso. Así también, un modelo “soteriológico” que libra de las ataduras de las *leyes de la fuerza bruta*:

Es precisamente su idea de un mundo sometido a la necesidad en el que rige la fuerza y en el que no hay vencedores ni vencidos, remite a una explicación de la condición humana en términos de privación, miseria y debilidad; conocer este imperio de la necesidad y de la fuerza es, para Weil, la única vía posible para poder acceder a la pureza de la justicia⁸⁵⁶.

Weil, al igual que Schopenhauer, pensador para el cual efectivamente el uso de la *fuerza* es una mera extensión de la voluntad de vivir -su desenvolvimiento natural- aquello que persigue todo lo vivo, considera que la domesticación de la *fuerza* es sólo una ficción.

⁸⁵² Weil Simone, cit. por Muñoz Fernández Adela, en *Poemas seguido de Venecia Salvada*, Trotta, Madrid, 2006, p. 11

⁸⁵³ Cfr. Bereguer Anna, “Biografía de Simone Weil”, en *Simone Weil Descifrar el silencio del mundo*, p. 24

⁸⁵⁴ Cfr. *Loc. Cit.*

⁸⁵⁵ Weil Simone, *Cuadernos*, p. 35

⁸⁵⁶ Bereguer Anna, *Op.cit.*, p. 30

Debido a que dicha capacidad ilusoria de adiestramiento de tales potestades, escapa de cualesquier intento de vasallaje. Así:

El ejercicio de la fuerza es una ilusión. Nadie la posee”. (Q, III, 198). Ni quien padece la espada por la punta -quedando contaminado para siempre- ni quien la maneja por la empuñadura. Ni quien está debajo, (...) ni quien está encima y se ensaña, puesto que “quien mata, matará (...) quien mata, será muerto” (Q, I, 301)⁸⁵⁷

Sin embargo, una ficción, que introduce signos, gestos y símbolos a la dinámica social, como si mediante ellos se controlaran las magnitudes mismas que se designan. Palabras que, empero, sí aluden a realidades sociales, jerárquicas y categóricas. Es decir, la gran ficción de la posesión de la *fuerza* se elabora bajo la insignia del poder de las palabras (*pouvoir des mots*). Como si las palabras por su sola enunciación formularan realidades inexistentes, manipularan potestades invisibles, o invocaran fuerzas sobrenaturales en un trato análogo a la magia. Ya que existen palabras que aparecen -en el uso consuetudinario- como si dirigieran la actividad y cauce del despliegue de la *fuerza*. Aunque su rango es ilusorio, debido a que no son más que ficciones estructuralmente acomodadas para sustentar el *castillo de naipes* del poder.

En este contexto, Weil lejos está de reducir el uso del lenguaje a una ficción, de trivializarlo, al contrario, su denuncia estriba en que el lenguaje ha sido corrompido de tal modo que ha devenido en un simple engranaje para sustentar realidades sin trasfondo, es decir, aquellas enunciaciones que son similares a fantasmas carentes de contenido, donde la función de desocultamiento del lenguaje se ha deslizado a su contrario. Palabras que al no poseer un referente -no sólo material, sino que no aluden a ninguna realidad-, impiden captar su aseidad. De manera que conllevan a la inviable definición de objetivos y procedimientos de acción.⁸⁵⁸ Todas las palabras de la jerga política-social podrían servir de ejemplo sumo para designar el desgaste que ha sufrido el vínculo entre las palabras y las cosas; rubricas tales como: nación, capitalismo, comunismo, fascismo, autoridad, democracia. En consecuencia, el hombre entrega en ocasiones su vida en una lucha por palabras carentes de significado, o meras sutilezas, por “molinos de viento”.⁸⁵⁹ Momento en el que el lenguaje deviene en una idolatría, disipando su silueta de símbolo y ocultando su contenido, no yendo

⁸⁵⁷ Weil Simone, *Cahiers*, cit. por Esposito Roberto, *Op. cit.*, 1999, p. 77

⁸⁵⁸ Cfr. Weil Simone, *Cuadernos*, p. 334

⁸⁵⁹ Cfr. Revilla Carmen, *Op. cit.*, p. 48

más allá de él mismo. De ahí que su análisis –el de Weil- persiga desmontar el fundamento de *poder* que subyace en las sociedades. El cual en ocasiones está sustentado por absurdos que hacen aparecer la historia equivalente a un “largo delirio”⁸⁶⁰. Delirio que estriba en que la palabra pierde de vista su uso provisional y reemplaza aquello que ostentaba, como si la máscara desplazara el rostro que trataba de encubrir. Manipulación del lenguaje que deriva en concebir al mismo sólo como un utensilio más de la prosecución del poder y su mantenimiento, análogo a un guardia que mantiene y conserva las estructuras vigentes de autoridad. Reproduciendo los mecanismos y entramados de dominación, -discursos de poderío- sin la posibilidad de enunciar *lo otro*, más allá del anquilosamiento de la palabra mentada. Es así como las ficciones –discursos que pretenden domeñar la *fuera*- se introducen en el horizonte social y terminan constituyéndose en monstruos y mitos con los que opera la razón moderna. Por consiguiente –el análisis “lingüístico weiliano- concluye que la vida social se encuentra inmersa en la mentira, en la apariencia, y en la falacia del prestigio para poder funcionar⁸⁶¹. Como si allende de ésta dimensión que se ha relegado, el lenguaje comenzara a fraguar; perder consistencia, validez y sentido.

Conforme se va desplegando el análisis de la pensadora francesa, concluye que el sujeto tiene necesidad de crear estructuras de poder y validación. Armazones que funcionan con signos y palabras carentes de significado, pero que gradualmente van configurándose en todo un andamiaje de relaciones de ratificación. Así que las palabras pueden llegar a convertirse hasta en vehículos del terror y la falsedad, en monstruos tales que exigen el más variado género de holocaustos. Momento en el que la inversión es patente, luego de que el lenguaje pierde su máxima finalidad que era humanizar al individuo y dotarlo de grandeza y dignidad. De manera análoga en la actualidad -gracias a los *mass media* y a las redes de poder que operan en ella, estas sí reales-, el lenguaje ha sido degenerado a su contrario. Éste ya no tiende a la humanización del individuo o la búsqueda de la “verdad” o el vehículo de la virtud; sino que se ha desgastado al instrumento de la brutalidad y a la deshumanización. Por consiguiente, se incurre “en el mayor pecado” cuando se corrompe la función del lenguaje - el cual era para expresar la justa proporción de las cosas⁸⁶²- al ser abducido para predicar la impostura, la mentira. En el instante en que únicamente ha devenido en un medio de

⁸⁶⁰ Cfr. *Loc. Cit.*

⁸⁶¹ Cfr. *Ibid.*, p. 24

⁸⁶² Cfr. Weil Simone, *Op. cit.*, p. 334

confirmación de las estructuras de poder efectivas, que han raptado la verdad mediante el *concurso de la fuerza*, como si del rapto de las sabinas se tratara. En tal entramado organizativo todos los productos de la cultura, entre ellos la filosofía, han sido supeditados a la categoría de lo útil, aludiendo a la expresión de Nietzsche. Categoría que identifica la verdad con el poder operativo. Por tanto, la reflexión de Weil sugiere un desmontaje del vocabulario que rige la vida político-social, aunque su intención se perfila aún con un trasfondo de mayor resonancia y alcance. El “proyecto lingüístico weiliano” estriba en dotar de expresión y referencias al lenguaje, es decir, devolverle la dignidad despojada. Retornarlo como habitáculo del Ser. Dicho en otros términos, que éste tenga un contacto con las cosas, una vinculación y comercio con el significado, en una época en la que los símbolos han perdido su trasfondo y se han corroído al papel de meras rúbricas con vistas a la manipulación de lo ente por parte de la técnica⁸⁶³. Un lenguaje supeditado al servicio de los discursos de autoridad.

En este contexto, cabe mencionar que Weil hace distinciones entre el concepto de ‘fuerza’ y ‘poder’, ya que la *fuerza* responde a un mecanismo ciego de acción y reacción que rige la materia y al que no nos es lícito sustraernos, corresponde a una coyuntura compositiva del cosmos. Es decir, se trata de una ley natural, y lo expone del siguiente modo: “la gravedad es la fuerza por excelencia -¿hay acaso, hablando con propiedad, alguna otra?”⁸⁶⁴ En consecuencia, no es posible controlarla, todo intento resulta lábil porque la *gravedad* establece su propio equilibrio. Toda “posesión de la fuerza” es esencialmente frágil, aparente y ficticia. La ‘fuerza’ se cristaliza en ‘poder’ al introducirse a la esfera social, -como si del cielo descendiera a la tierra-, momento en el que el sujeto, dado la apariencia que le suministran sus dispositivos técnicos, cree manipularla o domeñarla. Entonces el *poder* (*pouvoir*) constituye -básicamente- la ficción de la fuerza (*force*) que se desliza a la esfera social y que impele a crear los medios de validación “para conservarlo”; modos ilusorios como el “prestigio” y la “autoridad”. Empero, en la dinámica de la *gravedad* no hay lugares de privilegio. Por ello el *prestigio* y la *autoridad* son correlatos figurativos que donan la apariencia de su conservación⁸⁶⁵ sin aludir a un trasfondo mayor. De ahí que ningún sistema

⁸⁶³ Cfr. Revilla Carmen, *Op. cit.*, p. 49

⁸⁶⁴ Weil Simone, *Op. cit.*, p. 214.

⁸⁶⁵ Cfr. Revilla Carmen, *Op. cit.*, págs., 48-49.

de control político, social, poder económico, autoridad o prestigio sean inmutables, eternos, e inalterables, por el contrario, siempre contingentes y provisionales.

Sin embargo, encontrarse bajo los efluvios del desenvolvimiento de la *fuerza* embriaga de tal modo que crea la ilusión de que son los sujetos quienes la ejercen, pero más bien su contacto –sostiene la pensadora- produce una cosificación del individuo de tal forma que lo asemeja a una marioneta conducido por fuerzas invisibles. Ese será el secreto último de la guerra, que el poema de la *Ilíada* muestra de manera magistral realizando una serie de analogías de los guerreros con fuerzas elementales que resultan desplazadas por la violencia de potencias externas.⁸⁶⁶ El contacto con la *fuerza* lanza a los personajes que la padecen, únicamente al nivel del impulso ciego, es decir, convierte al sujeto en un mecanismo de la *guerra perpetua* . Así lo dice Weil en las bellísimas páginas en las cuales analiza la guerra de Troya, y sostiene que el único héroe que ha existido a lo largo de todas las guerras de la historia humana es la *fuerza* . Porque los héroes o villanos de todas las batallas -en el planteamiento weiliano- son regidos por los hilos ocultos e impersonales de prepotencias oscuras⁸⁶⁷. Pero igualmente la *fuerza* y la ilusión de su domesticación constituyen los primeros elementos de lo trágico; y por ende, los ejemplos más prístinos son los que se encuentran en la tragedia griega.

No es casualidad que la temática de la guerra recorra todos los ensayos weilianos de aquellos años, incluidos los que tratan de la política interior, hasta el punto en que puede decirse que Weil interpreta no sólo a través de la lente de la guerra: “Después de 1914 -escribe a Schumann- la guerra nunca ha abandonado mi pensamiento” (EL, 203). Por otra parte, se caracterizan por su transparencia las referencias que conectan en una sola trama, categorial y simbólica, la guerra de Troya y la que atraviesa de modo casi ininterrumpido la primera mitad de nuestro siglo (...).⁸⁶⁸

Por consiguiente, Weil estaría de acuerdo con el pensador Roberto Esposito quien sostiene que “la guerra no es la herida destinada a cicatrizar en la “regularidad” de la política, sino es su fondo ineliminable”⁸⁶⁹. Y, en un tono oximorónico, afirma Weil que “la realidad de la guerra, (es) la realidad más importante de conocer, porque la guerra es la

⁸⁶⁶ Cfr. Dal Lago Alessandro, “La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo”, en Vattimo Gianni y Rovatti Aldo Pier, *El pensamiento débil* , Catedra, Madrid, 2006, p. 136

⁸⁶⁷ Cfr. Larrauri Max Maite, *La guerra según Simone Weil* , Tándem, Valencia, 2002, p. 48

⁸⁶⁸ Weil Simone, cit. por Esposito Roberto, *Op. cit.* , págs.,72- 73

⁸⁶⁹ Cfr. *Loc. Cit.*

irrealidad misma”.⁸⁷⁰ Aunque se trata de una “irrealidad” que gobierna efectivamente las relaciones entre los hombres, incluso en tiempos de paz. En consecuencia, para Esposito, la política, “esencialmente no es más que guerra transferida a la ciudad, *pólemos* traducido en *stásis*. En este sentido, y sólo en éste, Troya se halla en el inicio de nuestra historia política, porque es la primera de una serie infinita de ciudades invadidas y destruidas por la guerra”⁸⁷¹. Y esto es así porque la guerra no es la reproducción de un conflicto originario que se reitera de manera más o menos puntual, sino la forma que adquiere la lucha esencial a la estructura social, justamente cuando su orientación adquiere el rango que calificamos de política.

La “irrealidad de la guerra” a la que apunta Weil, lejos está de tratarse de una metáfora; significa para nuestra pensadora el escenario que refleja con mayor fidelidad las condiciones habituales de la existencia, aquello que reporta más fielmente lo real, lo que late constantemente. Incluso su contacto puede llegar a inocularse en la más bella y armoniosa de las ciudades, como sucede con la ciudad de su pieza teatral: “Venecia Salvada”⁸⁷². *Pólemos* penetra dentro de sus murallas y se introduce por todos los intersticios de su dinámica, lo que implica el ingreso de la necesidad en su desnudez plena, la floración de lo que palpita oculto esperando a activarse. Sin embargo, el acontecimiento que por antonomasia salva a la Ciudad de la catástrofe del desencadenamiento de la guerra, es un acto aún mayor; el del amor puro y contrito. Arrebato y salida de sí, que conduce a uno de los protagonistas de la pieza, Jaffier, a desistir de su propio ser para salvar la belleza de la ciudad y sus habitantes. Jaffier tiene que violentar su voluntad de dominio, *renunciar* a sus motivaciones utilitarias, desgarrarse y vulnerarse ante sus enemigos. En la pieza teatral se atisban las consideraciones metafísicas que del concepto de *force* se derivan, en un fondo indeleble que se introduce en la dilatación de las sociedades y en todos los entresijos del “alma humana”. Visiones del *poder* que en nuestras colectividades cobran los más disímiles vehículos de manifestación. Omitiendo que la *gravedad* sólo es una de las partes compositivas del acaecimiento de la existencia, únicamente una de las siluetas que disponen lo real, la cara palmaria de lo existente. Pensamiento que ha embriagado a tradiciones antiguas y que estriba en la idea de que aquello

⁸⁷⁰ *Loc. Cit.*

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 74

⁸⁷² Con Venecia salvada pretendía Simone Weil recuperar el estilo de las tragedias clásicas griegas que tanto admiraba, especialmente las de Sófocles. Se trataba de “retomar por primera vez desde Grecia la tradición de la tragedia en la que el héroe es perfecto”. Muñoz Fernández Adela, en Weil Simone, *Poemas seguido de Venecia Salvada*, p. 14

que hace obedecer a la *fuerza ciega de la materia* no es ya otra fuerza aún mayor, al contrario se resuelve en un movimiento inverso: se trata de la debilidad, el límite, la medida. Así los antiguos “(...) pensaban que la materia es dócil a la eterna sabiduría en virtud del amor que le hace consentir en la obediencia”.⁸⁷³ Lo cual significaba implementar el límite frente a lo ilimitado, instaurar diques y contenciones a la dinámica eterna del desenvolvimiento de lo infinito.

Así, la denuncia weiliana a nuestras civilizaciones modernas estriba, básicamente, en diagnosticar que los productos más oriundos de la cultura están fundados exclusivamente en una perspectiva de la desmesura de la *fuerza*. La cual reposa *más allá* del control operativo humano. En este tenor, el pensamiento de Weil equivaldría a una “anunciadora de la catástrofe”, porque bajo el estatuto de tales coordenadas configuradoras cimentadas en el ideal de mimesis de la extensión progresiva de *la fuerza*, ello no produce -por sí mismo- en la esfera humana, elementos de mejoría moral, de superación y autonomía, al contrario: brutalidad, violencia y barbarie. En consecuencia, el proyecto de la modernidad fundado bajo el concurso de dichas variables ordenadoras parece eclipsarse bajo sus propios estatutos, ya que éste -siguiendo a la pensadora- tiene como propia meta y desarrollo la magnificación del poderío. La máxima eficiencia de los sistemas de intervención, producción y dominio, con la finalidad de controlarlo y vigilarlo todo, lo cual arrastra peligrosamente a la modernidad a lo que ella denuncia en términos de totalitarismo⁸⁷⁴.

Por consiguiente, Weil, a diferencia de Hannah Arendt, no cree que el fenómeno del totalitarismo de la primera mitad del siglo XX, se trate de un hecho inédito, pues éste ya se avisaba en la propia alineación y orientación de la moderna cultura occidental. La cual a pesar del acontecimiento de la secularización de los siglos XVI y XVII, y la posterior “muerte de dios” como lema de la posmodernidad, no ha abandonado la comarca del pensar metafísico, al contrario lo ha transformado y desplazado a otros vehículos y formas de enunciación. Así, uno de los recientes discursos encantados que se yerguen en el horizonte, tanto para capitalistas igualmente para comunistas, fue el de construir la máquina más

⁸⁷³ Weil Simone, *Étude pour une déclaration envers l'être humain*, p. 247. Cit. por Rondanina Roberto, *Op. cit.*, págs., 337-338

⁸⁷⁴ “El totalitarismo moderno es al totalitarismo católico del siglo XIII lo que el espíritu laico y francmasón al humanismo del Renacimiento. A cada vaivén, la humanidad se degradaba. ¿Hasta dónde llegará?”. Weil Simone, *Cuadernos*, p. 714

poderosa; la maquinaria perfecta⁸⁷⁵: *perpetuum mobile*, (*mouvement perpétuel*). Impronta que -sostiene Weil- gravita en el imaginario en forma de vestigio que subyace en el propio entramado cultural. En consecuencia, dicha visión de la fuerza en términos de elemento configurador y exclusivo de todos los acontecimientos que disponen lo real, ha llegado hasta la interpretación del cosmos de los líderes de la época, como sucede con el caso de Hitler. Y para ejemplificarlo –Weil- cita un pasaje del *Mein Kampf*: “En un mundo en el que los planetas y las estrellas siguen órbitas circulares, en el que las lunas giran alrededor de los planetas, donde reina en todas partes la fuerza como dominadora de la debilidad, obligándola a servir dócilmente o a romperse...”, Empero, Weil sostiene cuestionando la visión hitleriana de lo real, lo siguiente:

“¿Cómo puede producir la fuerza ciega círculos? No es la debilidad la que sirve dócilmente a la fuerza. Es la fuerza la que es dócil a la sabiduría eterna. Hitler y su juventud fanática no lo han sentido nunca, al mirar una noche estrellada. ¿Pero quién ha intentado enseñárselo alguna vez? La civilización que tanto nos enorgullece hace de todo por ocultarlo; y hasta que haya en nuestra alma una parte capaz de estar orgullosa de esas ciencias, no somos inocentes de ninguno de los delitos de Hitler.”⁸⁷⁶

Empero, no se podía culpar únicamente a Hitler de la barbarie, señala Weil, pues: “¿Quién puede reprocharle que ponga en práctica lo que ha creído reconocer como verdadero?”⁸⁷⁷ “Hitler y su juventud fanática no lo han sentido nunca, al mirar la noche estrellada. ¿Pero quién ha intentado enseñárselo alguna vez?”⁸⁷⁸ Personajes análogos a Hitler han caído en el error de reproducir la *mimesis de la fuerza*, pues, el modelo de máquina perfecta fue transferido a la noción de la raza destinada a dominarlo todo, la “raza aria”,⁸⁷⁹ “la bestia rubia”. Noción que se deriva de una substancialización de la identidad, negando así toda alteridad y diferencia que no se adecue al paradigma proyectado. Weil, quien asistió al arribo de la amenaza fascista, mencionaba que ésta era la representación más fiel de la ideología de la *fuerza*, el incondicional principio regulador que aparentemente domina al mundo, la *presencia absoluta*: la ley del más fuerte. Todo servilismo, esclavitud y uso

⁸⁷⁵ Para la pensadora el marxismo es otro mecanismo ideológico en el que subyace la noción de fuerza como eje central y la historia equivale a la concreción de dicho mecanismo. Así como su forma está representada por la lucha de clases. De modo que la justicia se relega al futuro a condición de una previa catástrofe política.

⁸⁷⁶ Weil Simone, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana, Comunità*, Milán, 1980, p. 245

⁸⁷⁷ Weil Simone, *Echar Raíces*, p. 187

⁸⁷⁸ Weil Simone, *La prima radice. (...)*, p. 245

⁸⁷⁹ Cfr. Weil Simone, *Echar Raíces*, p. 188

desmedido del *poder* se encuentran justificados en esta especie de darwinismo social extremo. Sin embargo, la mirada de Weil, que en sentido platónico no se deja llevar por las “sombras de las apariencias”, encuentra en dicha visión una mera proyección superficial del principio ordenador del universo, que fija fronteras, cauces y lindes a la *fuerza* ciega, desmedida y monumental. Y en este tenor, menciona la filósofa francesa: “En la catástrofe de nuestro tiempo, verdugos y víctimas son unos y otros, ante todo, los involuntarios portadores de un testimonio sobre la miseria atroz en cuyo fondo yacemos”.⁸⁸⁰ En una cultura que funda su centro en la desmesura (*υὐρίχη*), en el uso excesivo del *poder*, en la *fuerza* y la violencia; sus productos más esenciales estarán fundados en el desequilibrio y la aniquilación. Los síntomas más disertos de la enfermedad moderna de Occidente.

En consecuencia, Simone Weil estaría de acuerdo con el planteamiento del sociólogo Michel Freitag, quien sostiene que la amenaza totalitaria no significa por antonomasia campos de concentración, Gulags, Gestapo, sino que ya está presente en la dinamización ilimitada de cualquier realidad, en la “negación de cualquier autonomía ontológica de la realidad exterior (...)”.⁸⁸¹ Por ende, a pesar de que el actual sistema capitalista no haga una muestra tan patente y desencarnada de la violencia y de los medios de intervención que ejerce sobre los ciudadanos, como sucede con las dictaduras de corte totalitario, se rige por la misma lógica que impele el progreso *ilimitado e indefinido* de la economía, la máxima eficacia de las tecnologías y de los sistemas de comunicación con la finalidad de controlarlo todo. Además se orienta por las nociones de éxito y fracaso que se ejercen en una sociedad hiper-industrializada de consumo, fincada en la superproducción y el maquinismo, que sirven a modo de fuente de inspiración para erigir los valores culturales y morales con los cuales sostiene el entramado de la sociedad, lo que deviene en formas dictatoriales. De manera que:

A su juicio (de Weil), los regímenes totalitarios y burocráticos -y también el poder tecnocrático, es decir, la tecnocracia que domina en la economía americana- determinan el nacimiento de una nueva forma de opresión -la «opresión en nombre de la función»- que vendría a desmentir las previsiones de Marx o, más bien, sus «ingenuas ilusiones», procedentes de asociar valores morales al desarrollo de las fuerzas productivas. El gran error radica en ligar la concepción materialista de la historia al mito del progreso y en que «Marx y los marxistas combatieron y muy tontamente despreciaron» la auténtica fuente de inspiración del movimiento obrero, «en Proudhon, en los grupos obreros de 1848, en la tradición sindical y en el espíritu anarquista».⁸⁸²

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 187

⁸⁸¹ Freitag Michel, “Del terror nazi al mejor de los mundos cibernéticos”, (trad.) Francisco Drake, *Conspiratio, El liberalismo ¿el último rostro del totalitarismo?*, No. 04, 24-37 pp., 2010, págs., 31-32

⁸⁸² Bea Emilia, *Op. cit.*, p. 18.

De modo que la reciente modalidad de opresión descrita por Weil se encuentra en consonancia con la que denomina Hannah Arendt en términos de “la dictadura de lo impersonal”, es decir, un sistema que parece que nadie crea, que nadie entiende y al que nadie responde por si hubiera alguna eventualidad; pensemos en una crisis económica mundial, por mencionar algún ejemplo, donde el poder ya no pertenece al sujeto sino al mecanismo⁸⁸³. Cercano a un universo kafkiano, de un mundo asfixiante y ridículamente burocrático e impersonal que sólo persigue el señorío de la función.

Ante tal atmósfera que diagnostica Weil en la que se desdobra la “enfermedad de la modernidad”, emerge su proyecto político en términos de oposición y resistencia. Pero para posibilitarlo, Weil comprendía que el factor propaganda, en la época de la Segunda Guerra Mundial, era un componente esencial del éxito⁸⁸⁴:

Podría darse el caso de que nos encontráramos actualmente en circunstancias de ese tipo. Nuestros enemigos están siendo empujados hacia delante por una idolatría, por un sucedáneo de fe religiosa. Nuestra victoria tiene quizá como condición la presencia entre nosotros de una inspiración análoga, pero auténtica y pura. Y no sólo la presencia de esta inspiración, sino su expresión a través de los símbolos apropiados. Una inspiración sólo es activa si se expresa, pero no con palabras, sino con hechos.⁸⁸⁵

Y en este sentido, sostiene la pensadora, que el único obstáculo que puede hacer frente a la “idolatría del totalitarismo” consiste en el *ejercicio* de una vida espiritual auténtica.⁸⁸⁶ El cual encarnó con un cristianismo bastante heterodoxo y fuera del concurso de la institución eclesiástica, incluso en contra de ésta. Ejercicio de resistencia que funge a suerte de “programa emergente” que está imbricado directamente con las posibilidades de subsistencia de la especie. Porque ésta –la humanidad- necesita un medio que la salvaguarde de los intentos devastadores del dominio y lucha perpetua (*guerre*). Empresa a contrapelo que estribará en la posibilidad de desactivar el armazón de la *fuera*, que descansa con una latencia intempestiva esperando a ser activado, en el propio de las sociedades, pero aún en aquello que las configura, posibilita y sostiene: el sujeto. Y en torno a esto señala Weil: “Para empujar a los hombres a las catástrofes más absurdas no hacen falta dioses ni conjuraciones

⁸⁸³ Cfr. *Loc. Cit.*

⁸⁸⁴ Cfr. Weil Simone, “Proyecto de una formación para enfermeras de primera línea”, en *Simone Weil. La fuerza y la debilidad del amor*, p. 417

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 418

⁸⁸⁶ Cfr. Ramón Capella Juan, “Introducción”, en Weil Simone, *Echar raíces*, p. 83

secretas. Basta la naturaleza humana”⁸⁸⁷. Entonces, nuestras estructuras sociales derivan y reflejan los dictados más profundos e intrincados del individuo. El espíritu de una época no es más que la manifestación y conjuración de los principios y fundamentos que yacen en la oscuridad más silenciosa de los hombres. Consecuentemente, nuestra cultura debería responder a criterios más álgidos que los de la *fuera* y la maquinación técnica, orientadas a una utilidad operativa orientadas a un “consumo perenne”. En acciones y pensamientos sin otra finalidad que servir fiel y eficazmente a los dictados de la maquinaria de dominio. A la consecución de la *fuera* cristalizada en opresión técnica, propios de un pensar instrumental.

Así, la filosofía de Weil se concibe desenmascaradora y desmitificadora, cercana a la crítica heideggeriana, cuando denuncia el momento en el que el pensamiento es sometido a la fascinación ejercida de un pensar calculador, el cual se hace ostensivo mediante la obsesión de la potencia moderna sobre sus propios productos. En respuesta a ello, tanto la obra y la vida de Weil apuntan a una verdadero desmontaje de tales signos. Una labor crítica, que inevitablemente “ha de enfrentarse con el poder que en ellos se apoya”⁸⁸⁸. Empero, la silueta de Weil deviene en figura de frágil constitución contra las prepotencias configuradoras de la cultura. Por consiguiente, su empresa lo único que podía labrar era la persecución, la muerte, el olvido, la fatalidad, bajo el designio y directriz de una misteriosa inclinación a destruirse. Dado que –en el sentido que lo explicita Cioran– “Vivir, encontrarse en el interior de la existencia significa no poder agregar nada a la vida. Pero cuando se está fuera de la existencia, por habernos encaminado por una vía peligrosa (...) entonces cargamos la vida de todo cuando, en nosotros, ella no ha sido.”⁸⁸⁹

El enfrentamiento que plantea la autora contra las potestades de la cultura no estriba en emplear medios cifrados desde la *fuera*, no se combate poder con más poder. Tal como lo menciona en su proyecto de “Formación de enfermeras de primera línea”, el cual consistía en que un grupo de enfermeras estarían destinadas a atender a los heridos de primera línea contra los nazis, proyecto que jamás fue llevado a cabo por considerarlo el general Charles de Gaulle una “locura suicida”. La muerte inevitable de las enfermeras fungiría a manera de –contraejemplo– en el cual se promulga un novedoso orden en el que las necesidades de los

⁸⁸⁷ Weil Simone, “Ne recommençons pas la guerre de Troie”, en *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, cit. por Revilla Carmen, *Simone Weil: Nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid, 2003, p. 23

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 24

⁸⁸⁹ Cioran E.M, *El ocaso del pensamiento*, p. 190

otros prevalecen sobre las propias. Es decir, la “naturaleza quijotesca” del plan atiende a una misión de salvación a través de una serie de relaciones interpersonales de tipo sacrificial⁸⁹⁰. El suyo, implicaba un programa que impelía a introducir una dinámica de circulaciones de sentido que resistiera el andamiaje de los signos de la *fuera* desde contrarias derivaciones. Una operación en la que los vínculos entre los sujetos conjugaran los móviles del límite y la medida frente a lo ilimitado. Un viraje que introdujera una sucesión de categorías que fungieran como medios de oposición y resistencia frente a las prepotencias del poder desde caracteres contrarios; desde la debilidad y abyección. Entramado de circulaciones y reducciones que nos recuerdan vívidamente a la silueta del personaje, “la esponja”, narrada en la Historia Lausíaca de Paladio y que Certeau retoma en *La Fable Mystique*:

Una mujer, pues, que no sale de la cocina, que no deja de ser algo que se refiere a las migajas y a los desperdicios de los alimentos. Con ellos forma su cuerpo, se sostiene solamente como el punto de abyección, la “nada” que se vuelve desperdicio. Veamos qué es lo que “prefiere”: ser la esponja. Sobre sus cabellos hay un trapo de cocina. Ninguna discontinuidad entre ella y los desperdicios: ella (...) “mística”; nada separa los detritus de su cuerpo. (...) Al revés de la imaginería que idealiza a la Virgen-Madre, unificada por el Nombre del Otro, sin relación alguna con la realidad del cuerpo, la idiota está toda entera en la cosa no simbolizable que resiste al sentido. Toma sobre sí las funciones más humildes del cuerpo y se pierde en algo insostenible, debajo de todo lenguaje. Pero este desperdicio “repugnante” permite a las otras mujeres el reparto de las comidas, la comunidad de signos en el vestido y en el cuerpo, la comunicación de las palabras; la excluida vuelve posible toda una circulación⁸⁹¹.

De cierto modo la “locura suicida de Weil” asemeja a la abyección en vecindad con la nada de la “esponja”, que se vuelve desperdicio. Consiguientemente, la “esponja”, “la excluida”, la que se abaja y humilla, siguiendo la interpretación de Certeau, que vuelve posible el reparto de las comidas, la comunidad de signos tanto en el vestido y el cuerpo, permite la convivencia al interior del convento. Deviene un símbolo que se resiste a su entero sentido; hace prevalecer el misterio. Una figura que opone -con su enclenque constitución-

⁸⁹⁰ Cfr. Feldhay Brenner Rachel, *Op. cit.*, p. 67. En un planteamiento semejante encontramos el del filósofo francés René Girard que indica a propósito de aquello que exorciza de la violencia que padece una comunidad, al momento en que entra en una crisis irrecusable: “Es (a) la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial. (...) Los grandes textos chinos reconocen explícitamente al sacrificio la función que aquí proponemos. Gracias a él, las poblaciones permanecen tranquilas y no se agitan. Refuerza la unidad de la nación (Ch’ u Yü, II, 2). El libro de los ritos afirma que los sacrificios, la música, los castigos y las leyes tiene un único y mismo fin: unir los corazones y establecer el orden. (...) Cuando no es satisfecha, la violencia sigue almacenándose hasta el momento en que desborda y se esparce por los alrededores con los efectos más desastrosos. El sacrificio intenta dominar y canalizar en la “buena” dirección los desplazamientos (...). Girard René, *La violencia y lo sagrado*, p. 17

⁸⁹¹ Certeau Michel de, *La Fábula mística*, p. 48

el límite frente a lo ilimitado, en el cual el yo se convierte en un filtro de lo *otro*. La empresa que persigue Weil pretende incrustar en la propia subsistencia de la *polis* la figura de la transparencia, que permite lo dúctil, la apertura y el encuentro, mediante la quiebra, el abajamiento y la reducción. El sujeto -en este contexto- no se constituye semejante a una muralla a la que hay que traspasar y subyugar, por el contrario, deviene una magnitud que está en constante tensión, pugna de la cual surge la posibilidad de los contrapuntos –de los vínculos y comercios amorosos- que compondrán en lienzo armónico de la dilatación social.

Weil advertía que la atmósfera de la guerra no solamente se resuelve en el plano militar, sino en el manejo de los símbolos. Entonces, se tenía que combatir al enemigo con códigos del mismo calibre, pero en un sentido contrario, es decir bajo el concurso de una “inspiración auténtica y pura”. Pero, la rúbrica debía transgredir su propio plano y ámbito fenoménico para colapsar en el mundo de lo acontecido, lo que implica la generación de una alegoría que resistiera al propio cauce y directriz de la historia. Injertar un cúmulo de lazos y parentescos entre los sujetos, de tal forma que en su movimiento y desarrollo no tiendan a su destrucción mutua; ejercicio de la guerra perpetua, al contrario; a la aquiescencia que *contrae* el cauce natural de la *fuerza*. Empresa que exige un cambio de mentalidad tan radical que reclama dar un vuelco a todos los conceptos y valores dominantes. Transvaloración que implica, girar, invertir, virar la relación entre los individuos, delineada bajo el estatuto de duelo perene -que tiene como finalidad la disolución de los contendientes-; al desplazamiento de una lucha de común acuerdo, de la que afloran vínculos precedidos por el *ágape*.

5.2 Metaxu y desarraigo.

La esencia del Hombre es mediación y cuando no media desaparece.
H.A. Murena⁸⁹²

La correlación entre el *mundo* y el *sujeto* –siguiendo el planteamiento weiliano- requería -desde atañe- de múltiples mediaciones. Verdaderos puentes tales como la familia, la patria, las tradiciones, la cultura, intervenciones que “alientan y nutren el alma y sin los cuales ninguna vida humana, al margen de la santidad es posible”⁸⁹³. Sin embargo, cuando se desgasta la relación de tales intermediarios no es posible fabricarse otros, tal como

⁸⁹² H. A. Murena, *La metáfora y lo sagrado*, Cuento de plata, Argentina, 2012, p. 50

⁸⁹³ Weil Simone, *La gravedad y la Gracia*, p. 178

sucedería en el caso de construir falsas religiones, porque ello nos aproxima peligrosamente a lo que Weil denomina idolatría. Es decir, dispositivos los cuales únicamente son un intento de organizar las fuerzas existentes para dominar a otros o para domesticar la naturaleza; y no fungen a manera de auténticas mediaciones entre el mundo y el sujeto. Así lo señala la pensadora francesa: “Las cosas creadas tienen como base servir de intermediarios. Unas de otras son intermediarias sin cuento. Son intermediarias de cara a Dios. Sintámoslas como tales”.⁸⁹⁴ Se trata de mantener los vínculos y puntos de sujeción entre lo *ilimitado* y lo *limitado*, permanecer en la *atención* entre la *necesidad* y la *libertad*, habitar en los límites y umbrales de la tensión sujeto-mundo.

La denuncia weiliana continúa para señalar que uno de los factores más eminentes de la “mentalidad moderna” –y que se ha convertido en la idolatría específica de nuestra época por antonomasia- se desenvuelve en términos de la dictadura del dinero. La cual ha destruido las raíces milenarias y culturales de la civilización, reduciendo la existencia a simple transacción y especulación monetaria. Dicha orientación y guía ha devaluado los “puentes” (*metaxu*), vías de acceso, entre los íntimos vínculos que descansaban entre lo terrenal y trascendente, reemplazado los móviles del accionar humano. Es decir, la necesidad de sentido último, la búsqueda de bien y de belleza; la práctica de la virtud –elementos sumos de lo humano en otras visiones de mundo- devinieron avaricia de lucro. Y en este contexto, nos preguntamos, siguiendo a Heidegger si “una obra humana todavía (puede) prosperar desde una fértil tierra natal y elevarse al éter (...) ¿O es que todo irá a parar a la tenaza de la planificación y computación, de la organización y de la empresa automatizada?”⁸⁹⁵ La deriva del hombre moderno ha gestado un sentimiento profundo en el cual el sujeto se experimenta a sí mismo como un desterrado en su propio mundo, como si residiera en una “patria ajena”. Una disfunción similar del hombre en su cosmos que describe Albert Camus en la novela *El extranjero*, debido a que el sujeto de la modernidad padece un *extrañamiento* existencial, semejante al de Mersault, protagonista de la novela. Ostracismo que le conduce primero a mostrar una indiferencia odiosa tras la muerte de su madre, y posteriormente a asesinar a un hombre impasiblemente y sin motivo aparente. Un extrañamiento existencial que recuerda al

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p.177

⁸⁹⁵ Heidegger, *Serenidad*, p. 23

vértigo que experimenta el individuo como clima normal cuando se “ha suprimido la distancia entre el cielo y la tierra,”⁸⁹⁶; en este contexto sostiene Heidegger:

(...) el arraigo del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más: la pérdida de arraigo no viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside sólo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer.⁸⁹⁷

Así, el signo más fiable para indicar la existencia del *desarraigo* es advertir cuando una cultura o sociedad deviene totalitaria, de la cual se pueden divisar sus remanentes en las más divergentes e inéditas vertientes de “teocracias” que funcionan al interior de nuestras sociedades; “laicas y posmodernas”. Visiones de mundo que inciden en la representación ontológica de lo real. Novedosas formas de sometimiento que aplastan al individuo y lo arrojan a las más diversificadas modalidades de yugo. Consiguientemente, la “empresa weiliana” apela a una clase de espiritualidad, la cual denomina auténtica, que arriesgue por dislocar dichos modos de sujeción. Por ende, su espiritualidad está enteramente conectada con el orden efectivo de acciones. En este sentido, la contemplación de Weil es activa, porque trata de incidir en el mundo atentando contra las estructuras de poder vigentes, desmontándolas, exhibiéndolas, denunciándolas, es profundamente cuestionadora y promulgadora de lo otro⁸⁹⁸; se trata de una espiritualidad mística.

Empero, el sujeto –en el intrincado universo weiliano- se ha convertido, de un ser que participaba del sentido y configuración del cosmos, como proyectaba el sujeto de la antigüedad, *a uno que simplemente repite las estructuras y dispositivos de dominio*. Es decir, se transforma en un engranaje –sin ser consciente enteramente de su papel- de la maquinaria de opresión. Cifra y agota su huella en el mundo en tanto su capacidad efectiva para reproducir tales estructuras. No incide en lo real si no es más que para transcribir lo existente. Es decir, se trata de un *desarraigado*. Hecho que implica la pérdida de las raíces, la ausencia de referentes “puros” que incidan en la práctica, asimismo sus efectos devastadores en múltiples experiencias del absurdo. Experiencias, que de suyo, muestran sus signos más fiables en el periodo de “noche oscura”, capitalizado por la guerra y la tribulación. Por el

⁸⁹⁶ E.M. Cioran, *De Lágrimas y de santos*, p. 56

⁸⁹⁷ Heidegger, *Serenidad*, p. 23

⁸⁹⁸ Cfr. Rondanina Roberto, *Op. cit.*, p. 333

Moloch de la fuerza que mantiene a la humanidad bajo el yugo de la brutalidad e idolatría, la cual ostenta sus remanentes predilectos en la violencia, la barbarie y la disolución moral, las cuales predominan en un mundo regido por la razón instrumental.⁸⁹⁹ La reflexión teórica weiliana se encuentra salpicada con un trasfondo teológico que no deja de aparecer completamente perturbador para nuestro horizonte del pensar. Sin embargo, para ella lo divino se muestra contrario a los modos institucionales que hacen del motivo teológico el centro de sus cavilaciones. Lo sagrado en Weil es un tópico que asoma representado bajo la afluencia de su abandono y eclipse, en términos de presencia y contacto. Derivado de ello se desprende uno de los símbolos más importantes para el pensamiento weiliano, la representación de la cruz, entendida como el punto de reunión y cruce de *fuerzas* que se oponen. Dicho en otros términos, la cruz –para el planteamiento weiliano– representa el signo de la intersección que indica la necesidad de bien y de belleza en el mundo de los fenómenos ordinarios; en el de la “gravedad moral de las acciones”.

5.3 El símbolo de la cruz y las “magnitudes geométricas”

(...) balanza entre el hombre y el universo (statera...). “Las fuerzas de la naturaleza superan infinitamente...” ¿Entonces? Sin embargo, el marinero en su barco pesa con un peso igual al de las infinitas fuerzas del océano. (No hay que olvidar que el barco es una palanca). En cada momento, y con endeble fuerza de sus músculos orientada sobre el timón o los remos, el piloto produce equilibrio en esa masa enorme de aire y agua. Nada hay tan hermoso como un barco.
Simone Weil. Cahiers.⁹⁰⁰

El símbolo de la cruz en Weil equivalente a la visitación de lo infinito en lo finito, a la irrupción de la libertad en la necesidad, a la injerencia de lo invisible en el mundo de la visibilidad, factores indispensables por los cuales se sostiene el acontecimiento de lo real. Así, lo natural y lo sobrenatural no se tratan de dos mundos escindidos, ni mucho menos uno derivado y dependiente del otro, sino de dos perfiles de un único acaecimiento, dos perfiles de un mismo rostro. Entonces, lo perenne y lo efímero fungen a suerte de polifonía que compone el *silencio del mundo*. Cabe destacar que el motivo teológico en Weil, no obedece simplemente a una “intervención intelectual”, teológica, sino que éste deriva de aquel encuentro “inesperado que tuvo con Cristo”. De las múltiples experiencias místicas que

⁸⁹⁹ Cfr. Dal Lago Alessandro, *Op. cit.*, p. 128

⁹⁰⁰ Weil Simone, *Cuadernos*, p. 32

acaecieron a Simone Weil a lo largo de su vida, particularmente la que sucede en noviembre de 1938 es sintomática. La cual se puede advertir mediante una carta autobiográfica que envía al padre Perrin, narrándole lo acaecido cuando recitaba la poesía “Amor” de George Herbert⁹⁰¹. Y sostiene Weil en un tono por demás exaltado: “Fue después de esta experiencia cuando comprendí que Platón es un místico, que toda la *Ilíada* está impregnada de la luz cristiana, que Dionisio y Osiris son en cierto modo el propio Cristo, y mi amor a él se duplicó”⁹⁰². Por ende, su experiencia mística de Cristo alude a un Dios que aparece referido en múltiples tradiciones, incluso precristianas:

El dios que es distinto al Dios supremo y al mismo tiempo idéntico está oculto tras múltiples nombres que no lo velarían a nuestros ojos, si no estuviésemos cegados por el prejuicio; en efecto, numerosas relaciones, alusiones, indicaciones, a menudo muy claras, muestran la equivalencia de todos estos nombres entre sí y con el de Osiris. Algunos de estos nombres son; Dionisios, Prometeo, Amor, Afrodita celeste, Hades, Coré, Perséfone, Minos, Hermes, Apolo, Artemisa, Alma del mundo. Otro nombre que tuvo magnífica fortuna es Logos, Verbo o, más bien, Relación, Mediación⁹⁰³.

Un dios que está prefigurado en diversos credos y que se encuentra en el centro místico de la creación, en tanto que ésta enuncia, apuradamente, la «abdicación» de Dios, ávido de no ser⁹⁰⁴. Por consiguiente, Cristo no es la entidad suprema y totalitaria, no corresponde a una prepotencia omnipotente y caprichosa que ejerce su poder en la historia conforme a sus designios -visión veterotestamentaria- por el contrario, es el Dios que se abandona, *Gelassenheit*, desposeído de sí, *vaciado* de su poder, plural, herido y abierto. Acontecimiento culmen que es representado por la metáfora de la Encarnación, la silueta fenoménica del acaecimiento de la *gracia*. Del ingreso de la luz en la ‘gravedad’, que significa la culminación de la renuncia de Dios a ejercer su poder. Fenómeno desde el cual Weil no deja de colegir una crítica al *poder* y a la visión que estructura lo real, desde una óptica de *onto-teología debilitada*:

⁹⁰¹ George Herbert, (3 de abril de 1593 – 1 de marzo de 1633) fue un poeta, orador y sacerdote inglés. Su obra literaria, escrita a lo largo de 40 años, ha ganado en reconocimiento con el paso de los siglos. Los poemas de sus últimos años, escritos siendo clérigo en Benerton, cerca de Salisbury, son considerados extraordinarios. Su poesía se publicó bajo el título de *El templo*. Los poemas de Herbert se han caracterizado por una profunda devoción religiosa, la precisión lingüística y la agilidad métrica. Samuel Taylor Coleridge escribió que en la dicción de Herbert "Nada puede ser más puro, de hombres, o no afectado", y está clasificado con Donne como uno de los grandes poetas metafísicos. , Poets.org [en línea], “George Herbert”, 2009, Academy of American Poets, 75 Maiden Lane, Suite 901, New York, NY 10038, <<http://www.poets.org/poetsorg/poet/george-herbert>> (acceso: 3 Ene.2015) Trad. del autor.

⁹⁰² Cit. Weil Simone, cit. por Roberto Rondonina, *Op. cit.*, págs., 14-15

⁹⁰³ Weil Simone, *A la espera de Dios*, p. 143

⁹⁰⁴ Cfr. Weil Simone, *Ouvres complètes* VI/4, Gallimard, Paris, 1988, p. 345

La impotencia divina. Cristo fue crucificado; su Padre no impidió que lo hicieran: dos aspectos de la misma impotencia. Dios no ejerce su omnipotencia, pues si lo hiciera, no existiríamos nosotros, ni existiría nada. La creación: Dios encadenándose por la necesidad -Podemos esperar que las cadenas caigan con la muerte, pero también cesaremos de existir como seres separados- ¿por qué es un bien la creación, cuando está inseparablemente unida al mal? ¿En qué se ve que es un bien el que yo exista y no sea únicamente Dios el que exista? ¿En qué Dios se ama a sí mismo a través de mi miserable meditación? No puedo entenderlo. Pero cuanto yo sufro, lo sufre Dios, ya que ése es el efecto de la necesidad cuyo juego él se abstiene de trucar. (De la misma manera fue hombre y es materia, alimento.)⁹⁰⁵

El suyo -el de Weil- se trata de un *Dios que se hace presente desde su ausencia, que aparece desde su eclipse*, divinidad, la cual nos muestra ciertos atisbos, para reflexionar acerca de una cultura antitotalitaria, que desarticula los discursos de autoridad mediante una imagen -metáfora abierta, *herida*-, que plantea una posición contraria a un absolutismo ontológico, característico de las religiones monoteístas; así también de los totalitarismos políticos, ideológicos o los neófitos constructos idolátricos. Versiones seculares de la “salvación”. Se trata de una omnipresencia impotente y herida. Figura oximorónica que salta de su recinto e invade la existencia toda, como si el espíritu se rebelara contra sus propios pliegues y se hiciera carne y hálito de vida. Representaciones que, no obstante, lejos están de tratarse de meras inconsistencias de un pensamiento intrépido pero descuidado. Más bien, aquí la contradicción alberga una potencia, un estrépito, una ebriedad que permite –por decirlo de algún modo- *un claro de bosque* en el que se vislumbran señales, signos y marcas que conducen al pensamiento *más allá* de su derredor y senda trazada.⁹⁰⁶ Allende de los cauces con los que opera en condiciones habituales, de los recorridos delineados y cartografiados por la razón. Entonces, la contradicción gira y se transmuta hasta formularse en el lenguaje más vívido e insigne: el lenguaje de los actos, dado que actuar ya es una modalidad del pensar, su auténtico destino y última morada. Por ende, Weil es contraria a la posición de la tradición kantiana sobre el pensar; la filósofa no se contenta con contornos y cotos tan estrechos trazados por el ilustrado, a las apacibles riveras del campo fenoménico. Por el contrario, el pensamiento para ella apunta siempre a una transgresión y desgarradura, a un arribo de la alteridad. Es un acto poético de resistencia, cercano a la sedición, de ahí que resulte ineluctablemente peligroso. Así que el pensar en Weil equivale a un grito de

⁹⁰⁵ Weil Simone, *Cuadernos*, p. 376

⁹⁰⁶ Cfr. Revilla Carmen, *Op. cit.*, págs.,10- 11

indignación y denuncia, que se resiste a los muros que pretenden celar el espíritu humano. La obra weiliana corresponde a un enigma, una revuelta e insurrección, *una ventisca* que descubre el polvo que había ocultado los símbolos de lo eterno. Por consiguiente, la incisiva mirada de Weil pretende el desocultamiento ulterior de lo que se nos muestra mediante el concurso de las apariencias. Prueba de ello es que su análisis crítico de la cultura moderna no sólo diagnostica, sino que propone, cuestiona, acusa, incide al lector siempre a una toma de postura.

En este contexto, en el cual Weil declara que estriba el auténtico ejercicio del pensamiento, señala que el pecado de la cultura moderna radica –entre otras cosas- en que se han exiliado elementos importantes que nos constituían como humanos, que donaban dignidad y magnificencia a la existencia: los puentes, las vías de acceso, *Metaxu*. El pensar moderno ha ocultado un tesoro enterrándolo en alguna comarca foránea, ha velado un símbolo de lo que las distintas tradiciones arcaicas de la humanidad informaban. Una distinción aparentemente menor para nuestra mirada prosaica, pero ello no es debido a su condición de defecto, sino a su exceso. Reside en la imposibilidad de representárselo como una grave pérdida donde radica su tragedia, donde yace su ausencia, es decir, se trata del desconcierto que existe entre la *armonía y el equilibrio*. Dicha concepción –para los “antiguos” era nuclear, porque apelaba a los mismos engranajes con los cuales se sostiene el edificio del cosmos- era expresada mediante juicios y alegorías de tipo geométrico. Precisamente dicha visión descansaba en una perspectiva de mundo entendida en términos de un entramado que se desplegaba entre lo limitado e ilimitado, entre la luz y la oscuridad, entre la *gravedad y la gracia*. De la cual se advertían una comunión de fuerzas ciegas que se interceptan entre sí de forma que crean nexos, vínculos y parentescos –entre lo visible e invisible-, como el resultado de la coexistencia de dos principios que se imbrican en lo profundo, conciertan y sostienen; como si de una relación amorosa se tratara: $\chi\omicron\sigma\mu\omicron\sigma$. Dos principios contrarios, que persisten a suerte de contrapuntos de una melodía perpetua y que juntos conjugan el lienzo sonoro del universo. De ello se sigue que no es baladí –ni coincidencia- que parte de los símbolos que empleaba la ciencia antigua era el de la balanza, que indicaba la noción de equilibrio⁹⁰⁷. Y cuyo concepto tiene que ver con una aspiración al

⁹⁰⁷ Noción de equilibrio que a su vez está conectada con la visión de la escala musical que involucra la ciencia de la "mediación", es decir: “el enlace de dos tonos "opuestos" por medio de un tercer tono situado armoniosamente entre ellos. La armonía, que deriva de la palabra griega que significa "poner juntos", se obtiene,

orden, a la medida, a la armonía y a la fraternidad⁹⁰⁸. Anhelos y principios que pueden rastrearse detrás de las huellas de las grandes culturas, perdidas, olvidadas y sepultadas en el desenvolvimiento progresivo de la historia, así:

(...) “entre los presocráticos y los trágicos griegos, en el pensamiento hindú y las filosofías orientales, en el folklore nórdico y en algunos tramos de la tradición hebreo-cristiana...allí donde percibe una inspiración originaria apenas reconocible en el mundo occidental, cuyo lenguaje es incapaz de nombrarla”. En la pérdida de ese vocabulario de imágenes, del que Grecia disponía, por parte de la cultura occidental y en la estructura el origen de la carencia de nuestra civilización. De hecho, su singular lectura del mundo griego intentará poner de manifiesto las consecuencias de ésta pérdida (...). Este castigo de rigor geométrico, que penaliza automáticamente el abuso de la fuerza, fue objeto primero de meditación entre los griegos. Constituye el alma de la epopeya; bajo el nombre de Némesis es el resorte de las tragedias de Esquilo, los pitagóricos, Sócrates, Platón, partieron de ahí para pensar el hombre y el universo. Esta noción llegó a ser familiar allí donde el helenismo penetró. Quizás esta noción subsista, bajo el nombre de karma, en países de Oriente impregnados de budismo; pero en Occidente la ha perdido y no tiene ya ni siquiera, en ninguna de sus lenguas, palabra para expresar; las ideas del límite, de medida, de equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida, no tienen ya sino un empleo servil en la técnica. Sólo somos geómetras ante la materia; los griegos fueron ante todo geómetras en el aprendizaje de la virtud⁹⁰⁹.

El *equilibrio* era un principio que no sólo se circunscribía a una visión estética, más bien ésta permeaba hasta los últimos recovecos de la civilización y la perspectiva de mundo de la antigüedad. Actualmente dichos principios –límite, medida, equilibrio- sólo tienen cabida y sentido en tanto que elementos empleados en un pensar físico-técnico. Como elementos destinados a las aplicaciones mecánicas; de modo que su valor ha sido ocultado y adulterado. Por consiguiente, en nuestras sociedades –de las cuales nos preciamos y ensoberbecemos- sin dichas claves y signos a las cuales dirigir la mirada y esfuerzos, como si se trataran de una constelación a la que hay que perseguir y asediar, no se tenderá al equilibrio al interior de la *polis*; sino a la desmesura: a la *hybris*.

Weil era una asidua investigadora del folklore de diversas tradiciones, empero, su aproximación a dichos saberes más allá de una curiosidad anticuaria tenía el objetivo e

tanto en la música como en cualquier otro aspecto del cosmos, de la reconciliación de opuestos por un tercer elemento que hace de ellos una unidad. Los antiguos vieron que la teoría musical mantiene los principios de la armonía social”. González Ochoa César, “La música en la Grecia antigua”, *Acta poética* 24, IIF-UNAM, México, 2003, págs., 93-111

⁹⁰⁸ “Si la ciencia griega es el comienzo de la ciencia clásica, es también, al mismo tiempo, otra cosa. Las nociones que emplea tienen todas resonancias conmovedoras y más de una significación. La de equilibrio, por ejemplo, estuvo siempre en el centro del pensamiento griego; por otra parte, ya en Egipto, desde hacía siglos, la balanza era el símbolo por excelencia de la equidad, a sus ojos la primera de las virtudes”. Weil Simone, *La science et nous*, págs., 133-137, cit. por Revilla Carmen, *Op. cit.*, p. 153-154

⁹⁰⁹ Weil Simone, “L’Iliade, ou le poème de la force”, en *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953, págs., 22-23.

intención de encontrar la confirmación de una concepción de sabiduría original que era común en las distintas prácticas populares. Uno de los presupuestos que sostenía Weil era la convicción de que el universo está formado por un lenguaje simbólico, metafórico, del que el hombre de todas las épocas gracias a la contemplación de dichos símbolos ha deducido “verdades sobrenaturales”, muchas estructuralmente semejantes. Así la pensadora sostiene: “El fundamento de la mitología es que el universo sensible, y precisamente en la medida en que aparece a nuestros ojos rigurosamente sometido a la necesidad, es un tejido de símbolos”⁹¹⁰.

Para Weil la concepción geométrica de la ciencia antigua, lejos ésta de tratarse de una especialización técnica, al contrario invocaba, a una visión profunda: mística⁹¹¹. La perspectiva mística del mundo antiguo, ha sido eclipsada por una noción eminentemente operativa, desplazada por una razón específicamente de corte instrumental. Carente de aliento divino, de “trascendencia”. Asimismo, dicha falta no se trata sólo de un síntoma que acaece en el campo del conocimiento, sino que aparece como una impronta en todos los fenómenos que suceden en nuestro mundo actual y que muestran que el síntoma más fiable de la crisis de la civilización es el signo de una cultura que tiende –naturalmente- a la *hybris*, señala Weil. Así la escritora coincide, nuevamente, con los griegos en que a la *hybris* le continúa la *Némesis*, es decir, el ciego castigo, del cual nadie queda indemne. Porque la *némesis* castiga a la *hybris* inexorablemente, como anuncia el género trágico. Entonces, los verdugos finalmente se confundirán con las víctimas, debido a que «la violencia aplasta todo lo que toca y termina por parecer exterior al que la maneja y al que la sufre»⁹¹². Como si se trataran de dos puntos de tensión que no aspiran a la armonía, a la creación de un punto de fuga, sino a la aniquilación y el exterminio. De manera cercana Weil advierte en su ensayo “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, que el gran problema de Occidente es la pérdida de la idea de límite, de proporción. En consecuencia, el rigor geométrico el cual penaliza el abuso de la *fuerza*, fue objeto de meditación entre los griegos. Elemento que constituye el alma de la epopeya, luego, bajo el nombre de *Némesis* -que equivale al componente principal en las tragedias de Esquilo- así también para los pitagóricos, Sócrates, Platón, etc., se funda una concepción que

⁹¹⁰ Rondanina Roberto, *Quaderni*, I-IV, Adelphi, Milán, 1993 (trad. Esp., Cuadernos, Trotta, Madrid, 2001, p. 217, Rondanina Roberto, *Op. cit.*, p.310

⁹¹¹ Cfr. Weil Simone, *Cuadernos*, p. 722

⁹¹² Weil Simone, *Escritos históricos y políticos*, p. 298.

imbrica, conjuga e intercepta al hombre con el cosmos⁹¹³. Empero, para nuestro deliberar actual, semejantes conceptos carecen de sentido. Mientras que el pensar técnico continúe instaurando su lógica en términos de una metadiscursividad que se dilata en el ámbito de la existencia y del conocimiento invadiendo todos los poros del pensamiento y la vida, de manera tal que legitime todo discurso y rechace aquello que no caiga dentro de su contorno; nociones “geométricas” semejantes a las de equilibrio, límite y medida, que deberían regir la conducta de los individuos, aparecen en forma de remanentes arcaicos. Enfoques de mundo pertenecientes a una época ya fenecida. Sin embargo:

Simone Weil considera que la noción de medida es una de las mayores conquistas de la sabiduría arcaica, oriental y griega: “Sentido del famoso pasaje del Georgias sobre geometría (Tú olvidas)”. En la naturaleza de las cosas no puede darse ningún desarrollo ilimitado, el mundo (Χοσμος) reposa enteramente en la medida y el equilibrio (de ahí la “igualdad geométrica”), y lo mismo sucede en la ciudad. Toda ambición es una falta de mesura”⁹¹⁴.

Las actuales crisis del mundo, y sobre todo las recientes del pasado siglo, sugieren que, lo que los antiguos griegos conocían en términos de *kidos*, la desmesura, -que era una *fuerza* propia de los dioses- se ha desencadenado sin saber cómo apaciguarla.⁹¹⁵ El límite, que era representado con la figura de la balanza, fungía -según Weil- como el cauce del orden que orientaba la tempestad de la *fuerza*. Entonces, al fracturarse dicha rivera ésta cobra la condición de mero devenir, como si de una presa que no resiste la presión del embate se tratara. Ello en un contexto de ruptura contemporánea con las tradiciones del pasado hasta generar su inadvertencia y olvido, lo que equivale a una pérdida irrecuperable. Pues, para la escritora, las voces silenciadas que provienen de la tradición -que yacen ocultas en los pliegues del desenvolvimiento paulatino de la historia- implican un bullicio que nos susurra desde el fondo oscuro de lo acontecido y que elocuentemente nos legan con su experiencia una verdadera riqueza de la humanidad. La cual si es sopesada en la “falsa balanza de la fuerza” no puede sostenerse.

Es necesario vincularse con el soplo y hálito que emerge desde la tradición, estar en íntima correspondencia con los símbolos de las “magnitudes geométricas”: con el límite, la medida, la armonía, hasta posibilitar la conjugación del nexo hombre-mundo. Lo que implica

⁹¹³ Cfr. Carmen Revilla, *Op. cit.*, p. 28

⁹¹⁴ Dal Lago Alessandro, *Op. cit.*, p. 134

⁹¹⁵ Cfr. Girard René, *Op. cit.*, p. 158

que el saber ya no está envuelto en una mácula destructiva que concibe que el conocimiento debe tener como condición de posibilidad su aplicabilidad técnica-operativa. Contrariamente la *limitación* remite, a su vez, a un vínculo de relación de ocultación-desvelamiento en el que el hombre proyecta su presencia histórica en el cosmos, inversión que ya indica Heidegger, abre el umbral: “a la contraposición no destructiva entre el Mundo humano y la Tierra”.⁹¹⁶ Momento acuciante en el que el pasado y el presente se tocan e interceptan de tal forma que erigen el porvenir. Tal tensión entre mundo humano y tierra, se desplaza entre el ocultar y desocultar, donde derivará, en sentido heideggeriano: la verdad. Relación que se opone a la visión de la ciencia actual cuyo objetivo es una esfera de la verdad ya abierta. Así que, tal tensión Mundo-Tierra no es de carácter devastador, sino de co-habitación, un “estar en el mundo” y no contra él. Este establecerse en el mundo, a través de la obra, implica ya una forma *poética* de existencia, sostiene Heidegger.

El antiguo lazo, que bien expresaba la sabiduría ancestral, siguiendo a Weil, el cual vinculaba al individuo con el cosmos se ha roto. De aquella intimidad y aquel “recíproco acuerdo entre los luchadores”, que alude Heidegger. Punto de tensión entre lo natural y sobrenatural, entre la necesidad y la libertad, entre lo sagrado y lo profano del que emanaba el equilibrio, la unión y la armonía; conjugaciones e intersecciones análogas a un claroscuro pictórico. Dialéctica de convenio y disputa que mantenían los adversarios y que nos recuerda persuasivamente a la lucha que Jacob mantiene con el Ángel de Dios narrado en el Génesis; y que es representado pictóricamente –con suma maestría– por el lienzo de Alexander Louis Leloir en 1865. Pero que igualmente es referido por el filósofo francés Michel de Certeau siguiendo al escritor francés Louis Chardon de 1647:

Atrapado por el Enemigo victorioso, (...) “el espanto de una llegada tan brusca e imprevista de ese Todopoderoso que golpea antes de advertirlo”. Pero esta guerra se convierte en una lucha amorosa: “En lugar de desesperarse en un combate comenzando con tanto calor entre partes desiguales”, “se excita sin embargo a la confianza. Los abrazos de su antagonista lo tranquilizan. Sus apretones le aumentan el valor. Sus contactos lo fortifican. Sus sacudidas le dan cada vez más firmeza. Esta guerra comienza a gustarle, sólo porque los combatientes no tienen por finalidad la separación de uno y otro, sino la unión”. La herida que lo debilita lo une más al que lo golpea.⁹¹⁷

La ruptura entre el cosmos y el sujeto muestra, como uno de sus efectos más disertos, que la naturaleza ya no es una comarca de co-habitación y arreglo entre luchadores, sino que

⁹¹⁶ Dal Lago Alessandro, *Op. cit.*, p. 150

⁹¹⁷ De Certeau Michel, *La Fábula mística*, p. 273

deviene un paraje inagotable de recursos para la técnica. A pesar de la opresión que despliega la naturaleza al horizonte humano -al concebirse a modo de “ese enemigo Todopoderoso que golpea sin advertirlo”, característica que alude Weil con su concepto de *gravedad*-, ésta, la naturaleza, no apuntaba a la extinción del sujeto, sino a un constante vínculo de tensión. Resistencia entre oponentes y, por consiguiente, a la armonía entre contrarios. Quienes con sus movimientos no ostentaban como finalidad la escisión y fractura, sino el común concierto en cara hacia la unión. Entonces, la resistencia entre el horizonte Mundo y Tierra se perfilaba una avenencia, equilibrio y medida: un cosmos, sutil tensión contraria a la idea de poder que nos suministran nuestros dispositivos modernos. Dicha reciprocidad y correspondencia daba paso a algo que no es el sí mismo, allende de la manipulación y registro; lo *Otro*. Momento clave que reemplaza la desmesura por el equilibrio:

Como en Heidegger, medida, límite, oposición no desgarradora de los contrarios, son los términos que describen, al decir de Simone Weil, los perfiles del habitar humano sobre la tierra. El proceso por el que la patria de la medida ha sido suplantada por el reino de lo ilimitado es un tema en el que ha insistido la filosofía de la cultura de nuestro siglo, desde Simmel hasta Weber y Heidegger. La noción de límite, entendida como aquello que da forma a la vida, impidiéndole transformarse en repetición de sí misma, en supervivencia, es decisiva en esta tradición⁹¹⁸.

El pensar moderno al perder de vista las nociones del *límite* y *medida*, propicia el naufragio del pensamiento, el exilio del ser. Ya que dichas coordenadas fungían a modo de brújula y catalejo que mantenían a flote la navegación. De manera que sin la resistencia de lo efímero, lo ilimitado aparece como elemento *único* configurador de mundo. Equivalente a una suerte de arquetipo al que hay que reproducir y espiar, bajo el olvido de que “La naturaleza está compuesta de lo ilimitado y de lo limitado”⁹¹⁹. Porque lo “limitado es todo aquello que resulta de la coexistencia de dos principios no destructivos, del equilibrio de los contrarios (...)”⁹²⁰. Entonces, bajo el concurso de semejantes coordenadas culturales que abandonan las visiones de *límite* y *medida*, en una atmósfera en la que los mitos fundacionales tanto políticos, científicos, económicos, como militares cobran nuevo auge en una época – paradójicamente- de la muerte de Dios, ello deriva un *caldo de cultivo* que potencia nociones

⁹¹⁸ Dal Lago Alessandro, *Op. cit.*, págs., 156-157

⁹¹⁹ Weil Simone, *Cuadernos*, p. 275

⁹²⁰ Dal Lago Alessandro, *Op. cit.*, p. 134.

como las de progreso ilimitado fundado en la “soteriología de la técnica”. Locuciones que olvidan su carácter provisional y cobran una “condición concreta”, como si fueran realidades eternas e inmutables. Es cuando las figuras del simulacro cobran la postura de entelequias. Inéditos géneros de idolatría que requieren sus propias reverencias y sumisiones fundadas en una visión nuclear de la *fuerza*. De tal suerte que:

(...) por el hecho mismo de que nunca hay poder sino carrera por el poder y que esta carrera es sin término, sin límites, sin medida ya no hay más límite ni medida en los esfuerzos que exige. Los que se libran a estos esfuerzos, obligados siempre a hacer más que sus rivales, que a su vez se esfuerzan por hacer más que ellos, deben sacrificar la existencia no sólo de esclavos, sino la propia y la de los seres más queridos. Así Agamemnon inmoldando a su hija revive en los capitalistas, acepten sin preocuparse demasiado de guerras capaces de quitarles sus hijos⁹²¹.

Entonces, el verdadero “pecado” de idolatría es rendir pleitesía a los constructos – llámese teóricos, religiosos, sociales, políticos, tecnológicos, científicos- como si se trataran de entidades eternas⁹²². Por consiguiente, el único camino para obstruir -desactivar- la idolatría del totalitarismo –siguiendo los términos weilianos- consiste en una vida espiritual auténtica. En esta tesitura el auténtico llamado espiritual debe poseer a una función liberadora, conduce a “una doble purificación de la religión y de la política, a través de una crítica radical a la representación de Dios y del poder”⁹²³. Se trata de delinear una nueva cultura, en el “sentido grave del término”, proyectar un inédito *ser* en el mundo, cifrado bajo la clave de la *autonegación*, bajo el concurso y el reconocimiento de la alteridad. Fundado desde el horizonte de abandono del *dominio* y por consiguiente, que propicie el umbral de nuevas modalidades de estar en el mundo.

Sin embargo, en este contexto, -señala Weil- que lo único y mejor que tenemos para poder restablecer el *equilibrio* en nuestras sociedades, estriba en el mejor producto que ha concebido nuestra época: la ciencia. Aunque ésta se encuentra actualmente abducida por el utilitarismo de la técnica, por los grupos de poder económico y político que la han desviado de su acometido original que era dotar de magnificencia y humanidad a nuestras sociedades y la han puesto al servicio de la producción, la sujeción y la ganancia económica. Así sostiene

⁹²¹ Weil Simone, *Reflexions sur les causes de la liberte et l'oppression sociale*, (Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social), La nave de los locos, México, 1978, p. 54

⁹²² Cfr. Bea Emilia, “Notas para una biografía intelectual y espiritual”, en *Op. cit.*, p. 26

⁹²³ Cfr. *Loc. Cit.*

nuestra autora con cierto eco heideggeriano que la ciencia “está, en su mayoría, al servicio de la fuerza”. En respuesta a ello, Weil -al igual que Heidegger- considera que para que la ciencia vuelva a ser una antorcha prometeica conductora de los avatares del sumo bien, debe transformarse, transfigurarse, devenir otra. Lo que conlleva una auténtica reestructuración de la ciencia la cual debería tener como centro de sus pretensiones finalidades más egregias que las de convertirse en un simple engranaje de la cadena sin fin de la fábrica automatizada. Así, la crítica weiliana a la ciencia contemporánea estriba en que ésta ha sido cómplice de la conversión de la naturaleza –del mundo- solamente en ente domesticable y manipulable⁹²⁴. Ello derivado de la influencia que ejerce el conocimiento científico sobre las personas, pues ésta ha llegado a erigirse en un “dispositivo de poder más”, en un metarrelato en el que los científicos cobran el papel de verdaderos sacerdotes como las teocracias de antaño⁹²⁵.

A pesar de la riqueza conceptual de la ciencia actual y de sus aplicaciones técnicas que benefician a millones, ello no consigue ocultar el acontecimiento de que ya no se plantea la existencia en términos de una relación equilibrada con la naturaleza, (semejante al planteamiento del desencantamiento del mundo en Weber). Así, la ciencia clásica, básicamente de corte griego y disciplinas como la geometría, el arte de la medida, se diferencian de la ciencia actual en que éstas eran, a su vez, una gimnasia del alma, un ejercicio de *atención*, de *ascesis*, de *desocultamiento*, que posibilitaba conocer la armonía que fundaba lo real⁹²⁶, pues: “La matemática invita al conocimiento de tercer género. Para ejercer ese conocimiento hay que volverse hacia lo sobrenatural”⁹²⁷; de modo que “siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo sobrenatural”⁹²⁸.

Dos fuerzas que son expresadas mediante la figura del símbolo de la cruz, la cual, en el pensamiento weiliano, representa la alegoría más fidedigna de las resistencias que se oponen, contrapuntos que conciertan la lucha amorosa a suerte de forjar un punto de fuga. Insignia que equivale a la “eterna sabiduría”. Por tanto, continúa Weil, una ciencia que no eduque al hombre en la contemplación de la *eterna sabiduría* en términos de *Amor* es falsa,

⁹²⁴ Cfr. Dal Lago Alessandro, *Op. cit.*, p. 150

⁹²⁵ Cfr. Weil Simone, *Sobre la ciencia*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006, p.15

⁹²⁶ Cfr. Weil Simone, *Cuadernos*, págs., 808-809

⁹²⁷ *Ibid.*, p.722

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 53

y lejos está de la verdad aunque pueda producir increíbles resultados tecnológicos. Porque es una ciencia que también está destinada a producir efectos devastadores para el mundo, y por antonomasia a su contraparte: el sujeto.

5.4 La ausencia y la desdicha.

Naîtront la lampe et les genoux ployés, L'ombre, le heurt au détour de la mine, Naîtront les mains, les durs métaux broyés, Et la morsure et le cri des machines. Naîtront dans la rumeur des voix aimées Les corps, les mains, les sourires, les yeux, Les regards purs, les lèvres désarmées Et le silence où s'échangent les vœux. Mais tout s'éteint, le monde est effacé; Les lendemains ont tissé leurs mensonges, (...) Et le ciel même est terni par les songes.

Éclair, (Relámpago) (Extracto, 1929), Simone Weil.

Para Weil existe un vínculo y común denominador que se desliza entre la *verdad* (*vérité*) y la *desdicha* (*malheur*). Y por el mismo motivo, hay una alianza natural entre la vida y la mentira. Y nos dirá Weil en clave pesimista que, “la vida es intolerable” y también que habrá que elegir: “entre la verdad y la muerte o la mentira y la vida”⁹²⁹. Weil es contraria a la identificación -que opera en la actualidad- entre *poder* y *verdad*, característica que funge como otra de las posiciones a contrapelo de la pensadora. En consecuencia el infortunio expresa la mecánica de la necesidad que resbala por todos los recovecos del *cuerpo* y del alma. “Se trata de una lógica según la cual Simone Weil habría encontrado en la fábrica la base de su ontología dinámica, habría visto, y vivido, el devenir de la materia guiada por la fuerza y la fragilidad del ser humano ante ella, su puesto en este devenir”⁹³⁰. Por consiguiente, gracias al trabajo físico, el cual Weil advirtió en carne propia en la oscuridad de la fábrica, es que se posibilita una reflexión en torno a las *fuerzas* que operan al interior del cosmos. Y en qué medida el sujeto las acoge con lo único que posee: su cuerpo. En consecuencia, el cuerpo humano para la pensadora francesa equivale a la “intervención e intercambio de energía con la materia”⁹³¹, que se enuncia mediante la forma de la necesidad. Necesidad que

⁹²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 43

⁹³⁰ Revilla Carmen, *Simone Weil: Nombrar la experiencia*, p. 113

⁹³¹ *Ibid.*, p. 20 La reflexión en torno al cuerpo de la pensadora francesa es otro punto de contacto que tendrá con la filosofía de Schopenhauer. Pues si bien, para ambos pensadores estamos atados a la dinámica de la fuerza que rige al mundo humano, nuestro cuerpo, para Schopenhauer, no es más que una extensión de la voluntad, es decir, de la fuerza; y para Weil el receptáculo que la contiene. Sin embargo, el cuerpo posibilita –en ambos pensadores- la puerta de acceso idónea para la especulación metafísica. Puesto que es el medio que nos pone en contacto con la necesidad, con la dinámica de las leyes férreas que rigen el entramado del universo. Punto

se avisa, no obstante, en la integridad de la existencia y que Weil expresa en su poema *Éclair*. En cuyo texto la filósofa expresa que el mundo equivale al, « (...) lugar del sometimiento y de la violencia, el lugar donde reina la necesidad o “gravedad”»⁹³². De ello deriva que la verdad únicamente podía ser divisada en las experiencias límite, en la persecución y fuga, en el desamparo, en el éxodo y exilio. En consecuencia, el auténtico contacto con lo divino se posibilita a través del grito estentóreo: “¿Eli, eli, lama sabactani?” Y si se continúa en este punto, se acaba tocando algo que va más allá de la alegría o desdicha: el *desprendimiento*; la forma plena de lo celeste. Por tanto, la verdad (*vérité*) se trata de un conocimiento abierto a los hombres del que pueden participar mediante “el sufrimiento”, ya que bajo dicha impronta de apertura es que penetra la auténtica gracia divina. De ahí, que la visión weiliana de la verdad sea una gnosis que es revelada por la “desnudez de la necesidad”, y de la cual podemos encontrar sumos ejemplos en la mitología, como sucede con el caso de Prometeo. El instructor de los hombres, aquel que les ha conferido el fuego y enseñado todo. Por consiguiente, “al crucificar a Prometeo Zeus ha abierto a los hombres el camino de la sabiduría”. Acontecimiento del que avienen las palabras: “por el sufrimiento el conocimiento”; se trata de una aurora comparable a la *noche oscura* san juaniana, o la de Getsemaní de Cristo que permite discernir en las profundidades insondables de la existencia⁹³³. Es por ello que si se comparan –sostiene Weil– los primeros versos pronunciados por Prometeo⁹³⁴ con el final del Libro de Job⁹³⁵, se encuentra en ambos textos, la misma conexión misteriosa entre el extremo dolor físico, acompañado de una ponderada angustia del alma, y la revelación completa de la belleza del mundo⁹³⁶.

de intersección donde se conjugan los contrarios: el límite y lo ilimitado. Así el cuerpo en ambos filósofos funciona a modo de una frontera, -punto de quiebra y contacto- comarca en la cual la *gravedad* y la *gracia* se interceptan en una armonía imposible.

⁹³² Weil cit. por Muñoz Adela Fernández, en *Op. cit.*, p. 11

⁹³³ Cfr. Weil Simone, *La fuente griega*, Trotta, 2005, p. 46

⁹³⁴ “Oh divino cielo, rápidas alas de los vientos, / oh ríos y sus fuentes, oh del mar y las olas / innumerable sonrisa, y tú, madre de todo, tierra, / y el que todo lo ve, el círculo del sol, yo os llamo; / mirad en mí lo que los dioses hacen sufrir a un dios”. (Trad. del griego por Simone Weil, *Loc. Cit.*)

⁹³⁵ 1. Ya pierden su confianza / y son derribados por su sola vista. / 2. Se vuelve tan feroz apenas lo despiertan, que no pueden hacerle frente. / 3. ¿Quién lo ha desafiado y quedó con vida? / 3. ¡Nadie, bajo ningún cielo! / 4. Te hablaré también de sus miembros, te explicaré su fuerza incomparable. / 5. ¿Quién ha levantado la orla de su vestido y pasó la mano bajo su coraza? / 6. ¡Que terror con sólo ver sus dientes! Su lomo son escudos en hilera, unidos como piedras selladas. / 8. Están tan juntos, que no dejan pasar ni un soplo. / (...) De su hocico salen llamaradas, se escapan chispas de fuego. / Sus narices echan humo, como caldera hirviente de fuego. / (...) 17. Su corazón es duro como roca, resistente como piedra de molino. (...) Job 41. *La Biblia*, p. 772

⁹³⁶ Cfr. Weil Simone, *Op. cit.*, p.47

Ateniéndonos a dicha conexión -en el pensamiento de Weil- puede comprenderse su frustración al impedirle regresar a Francia a participar activamente de la resistencia, en pleno auge de la ocupación nazi. Ya que la turbaba el hecho de que su pensamiento deviniera “demasiado abstracto” al estar libre de la experiencia de la desgracia -del gélido acero de la necesidad-, y olvidara el trasfondo humano y social que demanda todo pensar. Luego de que lo real únicamente aparece bajo el talante de la adversidad. De manera que la vocación weiliana concibe en alcanzar la Verdad mediante el vehículo del infortunio. Debido a que sólo en la desgracia -cercana a la descripción que hace Malraux- aparece el auténtico rostro del hombre, y dice Weil: “Amar la verdad significa soportar el vacío y, por consiguiente, aceptar la muerte. La verdad se halla del lado de la muerte. Y amar la verdad con toda el alma no se consigue sin desgarrar”⁹³⁷. Y así continúa la pensadora:

Tengo la certeza interior de que esta verdad, si me es concedida alguna vez, lo será solamente cuando está también físicamente... en una de las formas extremas del infortunio actual. Temo que no se me conceda. Incluso de niña, cuando creía ser atea y materialista, tenía siempre el temor a faltar, no a mi vida, sino a mi muerte⁹³⁸.

A pesar de no estar inmersa en el escenario de la desdicha (*Malheur*) de sus compatriotas franceses o reclusa en un campo de concentración en *espera* de ser gaseada - como sus consanguíneos judíos-, trata de compensar el dolor del que participa su tiempo -y del que ella se veía “privada”- con una serie de jornadas “ascéticas”, consistentes en “trabajos intelectuales forzados”. Hecho que no dejó de producir sus frutos al recrear una de las obras filosóficas más originales de la reflexión del siglo XX. Entre esos textos yace el *Preludio a una declaración de los deberes hacia el ser humano*, el cual ya había sido prefigurado desde los primeros bosquejos weilianos, pero que adquiere solidez y carácter orgánico en sus últimos años. Precisamente es en este lugar del *corpus* weiliano en el que el “proyecto” de renovación cultural y social constituirá una de las herencias más valiosas de su pensamiento.

El escenario de la guerra, con posibilidades de destruir todo rastro de civilización, obliga a realizar un paréntesis y cuestionamiento profundo para localizar la raíz misma de nuestros males culturales y sociales, los cuales yacen latentemente en la propia configuración del sujeto y su relación con el cosmos. Cuestión que trata en su texto *Preludio*. El documento

⁹³⁷ Weil Simone, *Cuadernos*, p. 341

⁹³⁸ Weil Simone, *Écrits de Londres et derniers letters*, p. 213

está dividido en tres partes: 1) se encuentra dedicado a las necesidades del alma; 2) con el título de desarraigo, el cual equivale a un análisis de los males que aquejan a nuestra época; 3) es una cavilación sobre las condiciones espirituales y culturales necesarias para el surgimiento de una nueva forma de civilización. Última parte de la obra que es una especie de apasionada, lírica e incompleta apelación a la conciencia de los contemporáneos y generaciones venideras para adoptar un compromiso común, que contemple el pasado y que compela al futuro, que impulse a forjar una civilización empapada de valores espirituales⁹³⁹. La exigencia de un proyecto de civilización que divise al futuro desde el pasado, responde a la oposición reinante entre lo pretérito y el porvenir –siguiendo a Weil- al momento de concebir lo venidero, como si no existiera ningún tipo de vínculo entre ambas temporalidades. Como si hubieran sufrido una suerte de quiebra y divorcio. Así, la savia con la que se alimenta lo sucedáneo –por decirlo de algún modo- “son los tesoros heredados del pasado”, en consecuencia es necesario digerirlos y asimilarlos; re-creándolos, re-interpretándolos y re-inventándolos.

Semejante método de auscultación de lo pretérito pretende situarse como una práctica de *rememoración y reconocimiento* que funcione a modo de contrapeso –“contrapoder”- que plantee un medio de resistencia contra las diversas modalidades de la “idolatría de la fuerza”. Todas aquellas formas y representaciones de la civilización que de siervas se convirtieron en amas, y que han producido que el sujeto sea un exiliado en su propia tierra; un “desarraigado”:

“El arraigo es tal vez la necesidad más importante y más ignorada del alma humana. Es de las más difíciles de definir. A través de la participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserve vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro, el ser humano tiene una raíz”.⁹⁴⁰

El arraigo es una orientación que resiste ante la necesidad mecánica. Es “(...) un pacto entre uno mismo y sus propias condiciones de existencia⁹⁴¹”. Es una participación activa del sujeto en correspondencia con la colectividad. Atendiendo ciertos tesoros del pasado que nos dona claves y códigos de orientación y bitácora con miras a la mejoría de la dinámica social y, por ende, al progreso moral del sujeto. Hecho que no deja de ser

⁹³⁹ Cfr. Roberto Rondanina, *Op. cit.*, p. 332

⁹⁴⁰ Weil Simone, *Op. cit.*, p. 43

⁹⁴¹ Weil Simone, *Cuadernos*, p.109

contradictorio en el planteamiento de la propia pensadora, si nos atenemos a la crítica que vierte de la filosofía de la historia kantiana cifrada en clave cosmopolita. La cual –para Weil– termina inmolando al sujeto y su temporalidad inmediata, a un proyecto histórico futuro, difuso y aparente. Pese a ello, el proyecto de “arraigo” del sujeto contemporáneo, planteamiento del que derivarán sus consideraciones sociales, reviste –finalmente–, la forma de la *responsabilidad* ante el otro. Y cobra la silueta de denuncia ante la complicidad de aquellas injusticias que nos dejan incólumes; aquellas de las que participamos, avalamos y permitimos. Lo cual implica, a su vez, una forma de *atención* frente las necesidades de los demás. Hecho que no deja de personificar un cierto grado de *autonegación* de sí⁹⁴². Diversos niveles de la *descreación* que conectan con elementos –ahora casi olvidados, menospreciados, y exiliados del lenguaje– equivalentes a la caridad, la compasión y la renuncia. Términos que en el *corpus* weiliano adquieren una exclusiva *gracia*, una “fuerza especial”, así: «La caridad para con el prójimo, al estar constituida por la atención creadora, es análoga al genio. La atención creadora consiste en prestar atención a algo que no existe. La humanidad no existe en la carne anónima e inerte al borde del camino⁹⁴³». Asimismo, el proyecto cultural weiliano deriva en erigir un armazón de relaciones interpersonales fincadas en la *responsabilidad* ante *el otro*, en nexos, vínculos y avenencias presididas por el ágape. Y que éste ostente como sus productos más oriundos la solidaridad, compasión, apertura y comunión. Sin embargo, concebir un modelo de cultura como el que Weil exigía, demanda una “transubstanciación”, una “santidad nueva y sin precedentes”, en forma de inexorable cura ante la enfermedad que atraviesa nuestra época. Una invención tal que sea el equivalente al descubrimiento de una revelación del universo y destino humano. “Es como dejar al descubierto una amplia porción de verdad y de belleza ocultas hasta ese momento por una densa capa de polvo”.⁹⁴⁴ Porque la santidad se cifra en una suerte de hierofanía, una irrupción creadora de lo “sobrenatural”, incidiendo y conformando el andamiaje de lo fáctico. Por ende, para Weil la santidad lejos está de tratarse de una fórmula quietista o eclesiástica, contrariamente el término alude a una virtud; la más excelsa. A una *descreación* que viene

⁹⁴² Cfr. Dal Lago Alessandro, *Op. cit.*, p.147

⁹⁴³ Weil Simone, *A la espera de Dios*, p.93.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 61

acompañada de agotamiento físico y moral⁹⁴⁵, lo que significa una nueva proyección del *ser* en el mundo,⁹⁴⁶ un inédito modo de residir y habitar cara al cosmos.

5.5 El *ethos* de la *descreación*: el antídoto

Toda vida tiene algo de carestía, de sistema en constante y cansino reequilibrio. Ante la ingravidez existencial sólo caben tres posturas: o acabar con todo cortándose las venas, o renquear agonizando hasta el final sin llegar a saber muy bien si fueron más las penas o las alegrías, o, por último, transmutar el vacío en sosiego, el dolor en gimnasia, el camino en instructiva peregrinación.

Aṅguttara Nikāya, III⁹⁴⁷

Uno de los fenómenos más disertos del *desarraigo* de nuestra actualidad es comprender la realidad y la vida humana en términos del “domino del más fuerte”, lo cual conduce a la civilización a carecer de compasión y justicia. El ejercicio de la justicia se vuelve inviable sin la posibilidad de contemplar el orden de lo trascendente. Conjunto de disquisiciones que Weil plantea en su escrito para una nueva Constitución para la República francesa. Uno de los temas más acalorados que se discutían en la resistencia era la necesidad de diseñar una nueva Constitución al momento de que concluyera el asedio nazi en Francia. El tratamiento que brinda Weil al tema es completamente novedoso y alternativo respecto al tradicional, consolidado tras la Revolución Francesa, el cual asentaba como fundamento del orden político los derechos del hombre. En este sentido la posición de Weil es completamente revolucionaria, debido a que realiza un vuelco e inversión. La filósofa sostiene que contrariamente a concebir una declaración de los derechos humanos debería de imaginarse su reverso: una declaración *de los deberes hacia el ser humano*. Empresa de la que se ocupará en el *Preludio*, texto más extenso del periodo londinense y sin duda una de sus obras más importante. Y en *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*. En este último documento es que se indica la fuerte raigambre de su inspiración mística en su pensamiento político. Y en esta línea, sostiene la autora:

Existe una realidad situada fuera del mundo, es decir, fuera del espacio y del tiempo, fuera del universo mental del hombre. Fuera de lo que las facultades humanas pueden alcanzar. A esta realidad corresponde, en el centro del corazón del hombre, la exigencia de Bien absoluto que habita siempre en

⁹⁴⁵ Cfr. Weil Simone, *Écrits de Londres et derniers letters*, Gallimard, París, 1957 (trad. Esp., Escritos de Londres y últimas cartas, Trotta, Madrid, 2000, p. 210

⁹⁴⁶ Cfr. Bea Emilia, *Op. cit.*, p. 31

⁹⁴⁷ *Aṅguttara Nikāya*, *Discourses of the Buddha and Anthology*, Part III, Selected and translated from the Pali by Nyanaponika Thera and Bhikkhu Bodhi, Buddhist Publication Society Kandy, Sri Lanka, Second edition, 1988, p. 25

él y que no encuentra objeto ninguno en este mundo... Únicamente de las realidades de fuera del mundo desciende aquí abajo todo el bien susceptible de existir aquí toda la belleza, toda verdad, toda justicia, toda legitimidad, todo orden, toda subordinación de la condición humana a las obligaciones. El único intermediario mediante el cual el Bien puede descender en medio de los hombres son los hombres que dirigen su atención y su amor a esta realidad⁹⁴⁸.

El ejercicio concreto de la justicia en un mundo gobernado por la *gravedad* y la injusticia -como sus factores más concomitantes- implica, superponer a la dinámica de la *polis*, elementos situados “fuera del mundo ordinario”. Exige un método de contemplación del Bien absoluto, un imperativo de tipo estético. Apela a “jalonear” de la antigüedad un modelo milenario pero aún vigente. Y que sostiene que el más capacitado para el ejercicio de responsabilidad de gobierno tiene que ser –por antonomasia- el “filósofo”, en el sentido platónico del término, es decir, un conocedor del bien, y de la belleza: se trata de un místico. Pues cuando impera la carencia de referentes puros en una sociedad, los ídolos desplazan el papel de lo divino. Diversas modalidades que erigen y configuran la figura de lo absoluto, de tal modo que terminan usurpando y velando la cualidad ontológica de lo real: plural, múltiple y abierto. Idolatrías que toman el nombre de Estado totalitario, nacionalismo, ideología de partido único, formas recientes de la idolatría contemporánea y devastadoras para el sujeto. Imposibles de combatir sin ese reconocimiento de la realidad trascendente que debe concurrir en el ámbito de la vida social. Así, Weil sostiene:

“La exigencia del Bien absoluto, que habita en el centro del corazón, y el poder, aun aparente, de orientar la atención, el amor fuera del mundo y de recibir de él el Bien, forman en conjunto un vínculo que pone a todos los hombres, sin excepción, en contacto con la otra realidad. Todo el que reconozca otra realidad reconoce también este vínculo. A causa de este último, él considera a cualquier ser humano, sin excepción, algo sagrado, a quien está obligado a mostrar respeto”⁹⁴⁹.

Weil sostiene que la posibilidad de que el sujeto oriente la *atención* hacia el Bien es lo que dota a la vida humana de respeto y dignidad. Entonces, de tal posibilidad se desprende el considerar a la existencia humana como una realidad sagrada. Ya que el sujeto para Weil -al igual que sucede con Schopenhauer- es un habitante que se desplaza en los lindes y fronteras. Es un ser que se descifra en los umbrales, porque es susceptible de atender y orientarse conforme a la realidad que yace fuera del mundo ordinario, de lo que aparece allende del campo fenoménico. Dicha condición hace del sujeto un mediador y enlace entre el Reino trascendente del Bien y la belleza, y la necesidad mecánica del mundo. Habitante

⁹⁴⁸ Weil Simone, *Op. cit.*, págs., 74-75

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 75

de una comarca que se extiende entre la infinitud y la finitud, entre la *gravedad* y la *gracia*. De ahí que cualquier sociedad debería impeler el apremio de lo trascendente, de lo *espiritual*. En este contexto se puede comprender la urgencia weiliana de introducir elementos “ajenos” y exóticos al entramado político. Así -continúa la pensadora francesa-, un estado o gobierno sólo tendrá legitimidad en tanto que mantenga su *atención* dirigida hacia los bienes materiales y espirituales, con los cuales se configura y sostiene todo individuo. Que busque un equilibrio y compleción entre la *necesidad* y la *libertad*, que represente una mediación entre el recogimiento y la praxis, entre la contemplación y la acción.

La referencia a lo que está *más allá del mundo* de los fenómenos se vuelve imprescindible, dado que ello fungirá a suerte de bitácora y guía para la práctica. Cuando no existe ésta en el pueblo, en la política o en la cultura en general los ídolos sustituyen dicha referencia. Weil creía que la transformación de la praxis política, social, ética y cultural se propiciaría gracias a la *ausencia* de móviles de acción derivados eminentemente del factor *fuerza*. De modo que el suyo era un proyecto inaplazable el cual liberaría al individuo de su condición fatídica, lo que sería propiciado a través del advenimiento de la *gracia* (de aquello que no se muestra en el entramado del mundo ordinario). En este contexto fenómenos característicos como la ética, la compasión, la caridad, la justicia y el amor al prójimo significarán fenómenos que rasgan y alteran el propio andamiaje y dinámica de la existencia, se tratan de acontecimientos que equilibran la *gravedad* y la *gracia*, representados como los extremos de la cruz. Armonía y convenio que equivale a una propensión que yace -como si de una marca indeleble se tratara- desde las voces de la más arcana antigüedad: la necesidad de un *ethos* que contemple al fenómeno estético, epistemológico y lógico con una fuerte raigambre espiritual; y que se despliegue en todos los matices de la existencia. Una ética que promulgue la medida, el equilibrio y la medida como sus manifestaciones y trazos más recurrentes. Tal como lo expresa Weil: “¿No es la contemplación matemática en Platón una mezcla de lo finito con lo indefinido? (Uno, finito, indefinido)”⁹⁵⁰.

Sin embargo, el sujeto en su condición finita, al estar arrojado al férreo acero de la necesidad, es un ser incapaz de plantearse positivamente la justicia, de representarla o hasta de reproducirla. Entonces, la plenitud de la justicia pertenece a una trascendencia irrepresentable, semejante al acaecimiento del campesino en la parábola “Ante la ley” de

⁹⁵⁰ Weil Simone, *Cuadernos*, p.170

Kafka. Así que se necesita un modelo imitable de compasión perfecta, sostiene Weil. En una orientación similar a la del “pescador que necesita discernir y reconocer la estrella polar, a fin de orientarse en la noche⁹⁵¹”, aunque dicha providencia sea inalcanzable. Ese molde, arquetipo (*metaxu*), único (*eikon*), mimesis de compasión perfecta, representa el amor encarnado: *kénosis*; lo trascendente hecho aparición en el mundo de los fenómenos.

Para que se atisbe la justicia en el mundo de la *gravedad* se requeriría liberar una parte del yo *centrífugo* y de sus ataduras. La justicia solicita de una anulación, una *descreación* del yo. Un desgarrar del sí mismo -herida- que posibilite la apertura al prójimo y a lo completamente *otro*. Se trata de la creación de un “inédito modo de incidir en el mundo”. A través de la transformación de la energía que fundamenta a todo fenómeno individual. Y sostiene –Weil- en un modo por de más paradójico que “en la conservación no queda rastro del “yo”. Sí lo hay en la destrucción. “Yo” deja su marca en el mundo cuando lo destruye”⁹⁵².

Medios de la *descreación* que son susceptibles de acaecer mediante la belleza o el dolor. Vehículos por los cuáles será posible *desasir* o *nulificar* al yo, lo cual implica sustraerse de la mecánica natural del mundo (*gravedad*). Desplazamiento de vacío que personifica una fractura en el andamiaje natural de la existencia. Es una gimnasia que requiere volverse transparente, abyecto, impersonal, es la constante aspiración al bien aunque no sea parte de este mundo, pero que yace como una posibilidad, en términos de un acto de revuelta e insurrección. Significa un anhelo del alma que aspira a lo trascendente y que no encuentra objeto de consuelo en este mundo, pero que nos pone en camino y nos brinda pistas para producir el contacto con lo sobrenatural.

En este sentido, el pesimismo de Weil, al igual que el de Schopenhauer, consiste en que la justicia no es algo que pertenezca al andamiaje ordinario de la existencia, al contrario implica una contingencia prodigiosa, un desgarrar en el cauce originario, gracias a un acontecimiento inmenso que posibilite la quiebra de la voluntad de poder del sujeto y que facilite su *autonegación*. Descubrimiento que –a su vez- será posibilitado, en Weil, mediante la figura del dios crucificado –*eikon* de lo divino- el cual se halla en vecindad con la *atención* a los desgraciados y marginados del desenvolvimiento “progresivo” de la espiral de la historia. De todo lo otro en *espera* de justificación y reconocimiento. Un método que desvela

⁹⁵¹ Fiori Gabriela, *Op. cit.*, p.151.

⁹⁵² Weil Simone, *Op. cit.*, p. 368

lo que yace mudo y afónico, para aproximarle la enunciación mediante la compasión, ya que ésta salva, cura, del mayor de los dolores al desgraciado: del anonimato, la invisibilidad, la inexistencia, en consecuencia, su plegaria muda apela al reconocimiento de la alteridad.

Entonces, la compasión implica para el desarrollo weiliano -al igual que el de Schopenhauer-, una irrupción de la libertad en el andamiaje de la necesidad. La visitación de la *gracia* que aparece en los pliegues de la *gravedad*. Así que, *la gracia*, será el único “móvil” moral que pueda oponerse a los hilos ocultos de la necesidad, aquello que pueda colmar el vacío que propicie la *descreación*. Lo que de suyo puede conciliar la existencia con el sufrimiento al cual estamos arrojados en nuestra condición fatídica de vulnerabilidad y contingencia. Sin embargo, escapar enteramente de los entramados de la *fuerza* es imposible, señala Weil, de ahí la responsabilidad de aceptar su vertiente. Aunque ello no quiere decir reproducirla, sino que ello exige una *atención* y *resistencia* perpetua, para que aparezca aquello que nos posibilite una fisura que nos sitúe por encima del mecanismo implacable de la sujeción de la *gravedad*.

El programa de la *descreación* de Weil, plantea una referencia teológica con compromisos ontológicos y se funda en una consideración –como si de una fórmula cabalista se tratara- en la que Dios se encuentra exiliado de sí mismo. Por consiguiente, la única manera de que el *Ser* retorne a su *habitáculo* es mediante la anulación de toda magnitud. Fórmula que invoca la noción de *descreación* de cualquier otra volición, que de suyo representa una oposición y pugna frente a lo divino. Así que al *desprenderse* del “yo”, el individuo deviene transparente y abyecto, de tal forma que Dios circula –como en una espiral- hacia sí mismo. Sin embargo, en un doble movimiento, la reducción de la magnitud de la criatura imita la condición anonadada de la divinidad, en la que en el cenit de ambos procesos, creador y criatura, se vinculan, envuelven e interceptan. Por ende, esta reducción del yo –que opera en la filosofía weiliana- es lo que conectará el planteamiento con el proceso de *autonegación* de la mística tradicional⁹⁵³.

La descreación es posible porque tiene un fundamento, un principio ontológico. Está fundada en el ser mismo de la divinidad. Y esto, de dos maneras. Por una parte, el yo que se descrea realiza su reducción a partir y en función de su arraigo en el ser divino o, si se quiere, en términos de su derivación a partir

⁹⁵³ Cfr. Vetö Miklos, “Mística y Descreación”, en *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, p. 140

de la divinidad. Por otra, la descreación es en cierta medida la imitación de la divinidad, la cual ofrece también el arquetipo verdadero.⁹⁵⁴

Luego, la enseñanza de Weil, quizá a manera de *Kempis posmoderno*, impele a una imitación del arquetipo de Cristo; del dios que se niega a sí mismo. Tal movimiento es remotamente diferente al de adoptar una serie de compromisos dogmáticos y mucho menos alude a la adhesión de observancias morales institucionales, más bien atiende una determinada actitud vital que consiste en la *atención, la espera y la renuncia*⁹⁵⁵.

El estudio de la mística, según el filósofo Miklos Vetö, puede “propiciar una aproximación fecunda para la comprensión de la metafísica y, en especial, para abordar el tema del dolor y la belleza en la obra de la gran pensadora del siglo XX que fue Simone Weil⁹⁵⁶. El misticismo en Weil está vinculado con instantes de eternidad, pero engarzados en una necesidad inflexible. Momentos que arrebatan por instantes al individuo de su cariz servil y ordinario, y es en tales arrebatos de fuga que el individuo occidental conoce el anverso nostálgico de su racionalismo, de su excesivo pensar calculador.⁹⁵⁷

⁹⁵⁴ *Ibid.*, págs., 140-141

⁹⁵⁵ A pesar del anacronismo *aparente* que existe entre el carácter místico y el pensamiento contemporáneo; lo que vincula a Simone Weil, básicamente, con un análisis rico y actual, es la figura del *vacío* que gravita en el fondo de su discurso. Ya que, pese a que su pensamiento teológico invade todo el resto de su filosofía, el suyo, es un teorizar que se resiste a la promulgación de estructuras estables y fijas como ocurre con las de la metafísica tradicional, en una atmósfera común del pensar que se despliega en términos de nihilismo. No obstante, parece como si el pensamiento de Weil nos condujera a una disyuntiva irresoluble, ya que por un lado su reflexión aboga por la desactivación de las figuras y dispositivos que se yerguen a manera de metarrelatos, es decir, desactivar toda silueta ontológica que opera al interior del funcionamiento de nuestras sociedades. Pero por el otro lado insta a regir la vida humana y social por las “magnitudes” cósmicas que han experimentado y expresado en sus obras más insignes las culturas de la antigüedad. Su filosofía se cifra en una relación entre el nihilismo y la onto-teología que aparecen en el pensamiento weiliano como una paradoja insoluble. Ya que su pretensión de desarticulación de los dispositivos de poder que provienen propiamente de una “razón fuerte” - en sentido heideggeriano- y que desplazan el papel que jugaba antaño la verdad -lo divino- a un simple mecanismo de domesticación y dominio: lo cual nombra con el rótulo de idolatría moderna, pueden sugerir que la filosofía de Weil nos guía por un sendero que desemboca indefectiblemente en nihilismo. De ahí que podamos mencionar que el suyo es un “proyecto de debilidad del pensamiento” que a diferencia del pensamiento fuerte no intenta instaurar, domeñar, dominar, conforme a una sistematicidad e integridad. Al contrario parece más bien que la labor del pensar debe estar en un dialogo abierto con la alteridad, planteamiento que también contempla su proyecto de cultura alternativa. Es decir, que “la debilidad del pensamiento”, apunta a una ética adecuada al hombre en el mundo de la técnica, que concluirá por encarnar la *atención* a los otros en un diálogo y comunión abierta. De modo que nos estaría diciendo -en un sentido cercano al de Heidegger- que es necesario recuperar la escucha del ser que habla desde la esencia de la técnica en un pensar que se instala “débilmente” en la diferencia. Como un síntoma que señala y esto, no como si concediera un privilegio a presuntos valores de lo marginal, empíricamente diferencial o débil, sino como asumiendo la imposibilidad de pronunciarse en torno al dilema óntico-ontológico. Cfr. Dal Lago Alessandro, *Op. cit.*, págs., 165-166.

⁹⁵⁶ Vetö Miklos, *Op. cit.*, p. 137

⁹⁵⁷ Cfr. Dal Lago Alessandro, *Op. cit.*, p. 146

En la reflexión weiliana, el cosmos y el sujeto se cifran equiparables a un lienzo que reúne la necesidad y la libertad como condiciones del Ser. Se trata de un equilibrio entre la *gravedad y la gracia* en términos de correlación de los extremos de la cruz. El suyo es un sistema maniqueo que plantea la existencia de dos siluetas ordenadoras, las cuales para posibilitar el orden y la armonía de la existencia deben operar conforme a un arreglo y armonía preestablecida. Así, sostiene en sus *Cahiers*: “Dos fuerzas reinan en el universo: luz y gravedad. En el universo como materia, en un principio”⁹⁵⁸. Entonces, belleza y dolor/*encarnación y pasión*, no son más que los rostros de la divinidad, los cuales equivalen al amor y la necesidad. La cual se manifiesta en la forma de presencia ineluctable y de frío acero, mientras que el amor aparece como *ausencia* de toda *fuerza*, mediante la intervención de un contorno onto-teológico *vacío*. En consecuencia el mundo, dentro del lóbrego andamiaje del pensamiento weiliano, equivale a una dualidad divina que se manifiesta a través del *ser* y el *no ser*. El tercer agente de esta operación entre el ser y el no-ser es el yo. Una realidad que no debería ser, pero, no obstante, es.⁹⁵⁹ Dicha condición hace del sujeto un mediador y enlace entre la necesidad mecánica del mundo y el Reino trascendente del Bien y la belleza. Habitante de una comarca que se extiende entra la infinitud y la finitud, entre la *gravedad y la gracia*.

El yo es lo que en nosotros se opone a la aceptación de la realidad exterior, a la verdad de los otros seres y, por tanto, a Dios. El yo, orgulloso de su libre albedrío, no deja de ejercitar la expansión de sí mismo; es un centro autónomo: llega a la existencia en virtud de la creación, pero debería ser anulado para la armonía de la creación. Y lo que nosotros llamamos «mística» no es finalmente otra cosa que la gran aventura por la que el yo admite esa desaparición, es decir, consiente la descreación.⁹⁶⁰

Weil -en una operación que recuerda nuevamente las especulaciones cabalísticas- plantea que la búsqueda del orden y el equilibrio cósmico debe corresponder al hombre, en un movimiento de exilio de sí, en el cual sus creaciones han usurpado el lugar de lo divino. Desplazamiento que imita al movimiento de ese dios *kenótico* paulino que se eclipsa y retira para posibilitar la existencia de lo otro; que guarda silencio. Ausencia que está en el centro del verdadero cristianismo, y que para que éste se encarne, auténticamente, debe de abarcar todas las aberturas del acontecimiento de lo real. Por tanto, la propuesta weiliana deriva en

⁹⁵⁸ Weil Simone, *Op. cit.*, p. 272.

⁹⁵⁹ Cfr. Vetö Miklos, *Op. cit.*, p 142

⁹⁶⁰ *Loc. Cit.*

un *ethos* que abarca la multiplicidad de ámbitos y dilataciones de la existencia, hasta derivar en el concurso que atañe al lenguaje de los actos: la política. Comarca en la que se entretaje el ejercicio concreto del pensamiento. De modo que dicha afluencia de la política tiene su génesis en términos de una experiencia metapolítica, sobre todo de tipo ético, y “después del encuentro con el cristianismo, también de tipo estrictamente espiritual y místico”⁹⁶¹. Entonces, el cristianismo de Weil lejos está de tratarse de una aproximación eclesiástica o institucional -como la de Edith Stein- más bien, ésta implica el centro neurálgico de un proyecto de reforma cultural capaz de penetrar en todas las capas de lo existente, lo cual incluye, también, a la propia Iglesia y para nada se deriva de la intervención de ésta. Su cristianismo se trata de una inspiración que sopla desde la antigüedad y que subyace en el interior del espíritu de la civilización adoptando empero formas diversas. Es un talante que se muestra mediante el velo de las mil máscaras. Genio e inspiración que se haya bastante obnubilado en nuestro atmósfera epocal. Por ende, si una civilización ostenta pretensiones de grandeza y “superioridad” debe impeler a la comunión, persecución o mimesis de tal figura *descreada* que descansa en lo más excelso de toda cultura. Se trata de un cristocentrismo fundamental en que distintas tradiciones religiosas se perciben como “presagios” de verdades explícitas cristianas. Por tanto, la advertencia de Weil de la urgencia de una auténtica reforma de la Iglesia radica en el intento de desocultar “el alma cristiana oculta en múltiples culturas precristianas.”⁹⁶²

La extrema importancia *actual* de este problema deriva de la urgencia de poner remedio al divorcio entre la civilización profana y la espiritualidad en los países cristianos, divorcio que existe desde hace veinte siglos y que se agrava cada vez más... Mientras esta antigüedad y el cristianismo sigan siendo impermeables el uno al otro, así lo serán nuestra vida profana y nuestra vida espiritual. Para que el cristianismo se encarne de verdad, para que la inspiración cristiana impregne la vida por entero, hace falta en primer lugar reconocer que históricamente nuestra civilización procede de una inspiración religiosa que, si bien precristiana en orden cronológico, era cristiana en su esencia⁹⁶³.

La historia concebida en términos de catástrofe descansa en el divorcio actual entre espiritualidad y cultura, entre lo sagrado y lo profano. Escisión entre lo natural y sobrenatural. Por eso el interés de Weil, lo cual tenía como imperativo, de crear una cultura que implicara ciertas condiciones espirituales, de tal manera que condujera a un “progreso moral entre los

⁹⁶¹ Cfr. Roberto Rondonina, *Op. cit.*, págs., 14-15

⁹⁶² Cfr. *Ibid.*, págs., 312-113

⁹⁶³ Weil Simone, *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milan, 1996, págs., 21-22

hombres”, -auténtico progreso de la humanidad en sentido schopenhaueriano- generar un punto de sujeción que pudiera superar dicho cisma. Labor desmesurada llevada por el concurso solitario y estoico de la autora que contribuyó, sin duda, a su muerte prematura. Metáfora más plena y extrema de su “programa” de la *descreación*.

CONCLUSIONES

Mediante nuestro itinerario hemos concluido que el sujeto moderno no es sino un constructo que obedece a una larga serie de desplazamientos que tienen su origen en aquel acontecimiento sucedido durante los siglos XVI-XVII, conocido en términos de secularización. Pero también producto de la herencia y derivación de aquellos entrecruzamientos y colisiones históricas en los que se sostiene dicho acontecimiento. La pérdida del monopolio de la interpretación de los “textos sagrados” por parte de la Iglesia, posibilita el lugar de largas paráfrasis configuradoras, deslizamientos hermenéuticos, que van circulando hasta arribar a las concepciones postmodernas que califican a la realidad ontológica actual en términos de una suerte de terreno poroso de la trascendencia. Lo que genera, de suyo, nuevas formas de acceso al mundo, novedosas maneras de aprehender lo real. Sin embargo, el quebranto del espacio trascendente, aporta lugar -a su vez- a una pérdida de orientación y brújula, en la cual se revela que el sujeto, a pesar de habitar en un horizonte ontológico deshabitado de estructuras eternas, fijas y estables, ello lejos de significar únicamente una amplificación de su libertad, no obstante, también lo arroja a un sentimiento de extrema indigencia -de *horror vacui*-; que notifica la carencia de sentido “fuerte” en la que se desdobra su existencia. Entonces, la presencia del sujeto en el mundo pierde cauce, justificación y trayectoria última conforme a un entramado de consistencia perenne, bajo el auspicio de una lógica eterna de premios y castigos, de ahí que su huella en el cosmos aparezca en forma de contingencia que vocifera frente a un desierto de astros indiferentes, y en el cual su voz no tiene eco ni resonancia específica. En consecuencia, el sujeto moderno en su afán -o necesidad- de desplegar su existencia bajo el concurso de certidumbres perdurables, de ramificaciones sólidas, traslada dicha tendencia e inclinación -exclusiva del espacio trascendente- al terreno del mundo fáctico, al devenir de la historia. De modo que se da a la tarea de generar inéditas formas de culto que desplacen a las pretéritas; las cuales crecen y fructifican en el horizonte histórico, y que -a su vez- pretenden paliar la necesidad de sentido postrero, dotar a la existencia de justificación y excusar los dolores a los que se encuentra arrojada la vida humana. Consecuentemente, los productos del sujeto en el desenvolvimiento histórico van arrebatando el “lugar” de lo trascendente y se instituyen a manera de recientes metadiscursividades; discursos donadores de sentido último.

Así, en la propia ordenación del mundo moderno occidental, bajo el auspicio de las nuevas locuciones que conforman el andamiaje de lo real, gradualmente va emergiendo otra idea, la cual gravitaba intempestiva esperando a ser activada. Una noción que asoma mediante el concurso de renovadas modulaciones, una visión que pretende conformar y sostener al mundo, anuncio que a su vez es sugerido gracias a los novedosos descubrimientos científicos y técnicos que se van desarrollando en el periodo moderno. Aparece en el escenario una inédita capacidad operativa sobre lo ente, de tal forma que posibilita un quiebre y vuelco, y que suministra una ajena óptica entre el vínculo que enlazaba al sujeto-mundo. Traslada eventualmente la mentalidad arcaica del cosmos en términos de comarca de cohabitación a una inflexión constituida bajo la sujeción y el vasallaje. Se trata de la concepción de la *fuera* como elemento primordial en la disposición de lo existente, equivalente a la pieza cardinal mediante la cual gravita todo el edificio de lo real. Dicha característica era insinuada debido al sentimiento que le donaban al sujeto sus recientes inventos y artefactos de la emergente era técnica, asimismo sus diversas aplicaciones sobre lo ente; condición que se instala y forja hasta el grado de comprender al mundo a suerte de “almacén” destinado eminentemente a proveer de recursos a los incipientes dispositivos técnicos. De tal manera que el fenómeno se irá deslizando hasta articular la órbita del pensar. Envíos febriles que eventualmente van constituyendo y erigiendo otra representación; solidificando un código; un nexo, parentesco y maridaje entre la noción de la *fuera* –poder operativo sobre lo ente- y los diversos espectros del pensamiento. De tal forma que este enlace se cristaliza hasta el grado de reducir toda la gama del pensamiento a una sola vía, sendero único y válido para todo ser racional. De ahí que, el deliberar auténticamente lícito y genuino es aquel que se sitúa a modo de centinela en la “era atómica” –en la expresión de Heidegger- es decir, el pensar calculador, el pensamiento “fuerte” e “instrumental”, que es capaz de extirpar a la naturaleza la “verdad” y convertirla en una aplicación técnica. Consiguientemente aquel contenido que no respondiera a dicha particularidad, paulatinamente sería relegado a la periferia del sinsentido, monolito de lo absurdo. En este tenor, situamos en vecindad la crítica de Horkheimer, al momento en el cual la razón se instituye exclusivamente en instrumental, en tanto que se presenta como la única legible, donadora de validez y eficacia -guarda de la inteligibilidad-, una razón de dominio, utilitaria, cuantitativa, operacional. Un *logos* el cual excluye, excomulga e imperceptiblemente fusiona

la racionalidad y el dominio, como si se tratara de su única silueta, bajo la apariencia de una sola faz y un exclusivo contorno. Sin embargo, señalamos que dicha alianza no se agota de suyo en semejante principio de equivalencia, sino que también obedece a otra premisa que estriba en aquello que lo conjuga y condiciona. Un tercer elemento, siguiendo la crítica de Heidegger, en el que ubicamos que incide la propiedad de la voluntad. Por consiguiente, la razón moderna se erige a modo de dispositivo que condensa deseo, potestad y racionalidad. Equivalente a una razón autoconservadora y de sujeción que en su despliegue tiende al vasallaje de todo lo otro. Derivado de esto, la crítica que hemos esgrimido incurriendo a diferentes autores es que la razón moderna se ha eclipsado bajo el estatuto de sus propias creaciones, ya que del lugar de dueña que ocupaba, se ha relegado al de esclava. Ha devenido únicamente en un medio y utensilio de ratificación de las estructuras de poder que se instituyen en la modernidad, solidificándose en los más divergentes medios de sujeción. Bajo este panorama, la razón instrumental se encumbra en analogía a un lugar teniente de la legibilidad de los discursos modernos. Garante de la verdad y la veracidad que somete a su tribunal toda disertación y locución: las más diversas modalidades de expresión. Es por ello que se personificaba análoga a una llama prometeica que conduciría indefectiblemente a la humanidad a la libertad y a la paz perpetua, al sumo bien, en equivalencia al anuncio de la Ilustración. Sin embargo, somos testigos de que semejantes pretensiones han sido falsas, infundadas e insuficientes; por el contrario, la razón moderna en su arreglo instrumental vigente ha generado, con su falso procedimiento de dominio equivalente a razón, no el arribo de la paz y bonanza, sino su inverso: barbarie, guerra, y la posibilidad de destruir por completo toda presencia en el mundo.

La razón moderna bajo semejantes estatutos, constituye, entrama y conjura las condiciones por las cuales transita el sujeto, aquellos armazones en los que el individuo reside, interactúa y se sostiene. Así, progresivamente éste -con semejantes coordenadas- se condensa hasta precipitarse en la figura del *individualista que lo desea todo* y para ello despliega toda su racionalidad dominante, en el que la silueta del personaje de Fausto de Goethe es un ejemplo elocuente. Con base en esto, bajo la conjura de tales latitudes se funda un individuo que sólo responde a los dictados de la autoconservación, de sus deseos, entregado a la esfera del dominio de todo lo otro, un sujeto que responde fielmente a la descripción del personaje metafísicamente egoísta del sistema schopenhaueriano.

Modulaciones que encarnan lo eminentemente racional, trazados bajo las disposiciones del pensar moderno, que anclados en el andamiaje de las sociedades confabulan apuradamente las condiciones que sumergen a la esfera social en la guerra de todos contra todos. Por ende, el nódulo en el cual gravita la metástasis de la modernidad, corresponde a aquel que le ha dado cauce y sostén, aquel armazón en el cual se asienta la constitución de la razón. El remanente último del despliegue social, engranaje ulterior de lo real, fondo postrimero en el que reside lo existente, aquello que conforma y dispone el mundo, es decir: el sujeto.

Ante tal eventualidad creemos que no sólo es justificado, sino hasta inexorable realizar una *epojé*, y reflexionar en torno a los elementos que han posibilitado la génesis de los trastornos que aquejan a nuestras sociedades. Lo que implica desgarrar y perturbar el propio orden y cauce del mundo. Pues, como se ha señalado, la modalidad del pensar por la que se está abogando debe responder, replantearse y saltar de su campo fenoménico y colapsarse en las realidades fácticas que constituyen lo real. Un pensar que no debe agotarse simplemente con compromisos teóricos delineados en la comarca del lenguaje, al contrario, el pensamiento debe “girar”, devenir carne, hálito de vida y mundo. De esta forma -y en esto siguiendo a Weil-, ante la avenencia del sujeto que se yergue en la actualidad con semejantes condiciones rectoras, es inexorable un desmontaje, una deconstrucción de tales contenidos que gravitan en su interior, disposiciones que aparecen como si se trataran de realidades eternas, entelequias inmutables.

En consecuencia, en nuestro recorrido hemos optado por acechar y asediar a aquellos pensadores de la tradición que han hecho de la figura de la autonegación (*kénosis*, *Gelassenheit*, *negación de la voluntad*, y *descreación*) objeto de sus reflexiones. Debido a que de una manera divergente, pero con una intención análoga y efecto contiguo, han cavilado en torno a una deconstrucción del sujeto, en el que se asienta el cuadro de la afección, con miras a posibilitar la anuencia de lo Otro. Igualmente, nuestro itinerario ha versado en posibilitarle la locución a aquello que ha sido excomulgado de la razón, por no pertenecer a la estructura racional que se ha instituido en nuestro horizonte epocal. Apurarle la expresión a los sin voz, a aquellos discursos que han sido exiliados por no pertenecer a la veta instrumental del deliberar, dentro del concurso de saberes utilitarios custodiados por el auspicio de la impronta técnica: del pensamiento válido; como si todas las sinuosidades del pensar se redujeran eminentemente a su arteria cuantitativa.

Nuestro itinerario avvicinó al horizonte actual una locución foránea, vetusta, pero igualmente novedosa, que no se agota en una lógica de la contradicción, al contrario impele a jalonear hacia la esfera de la razón otras regiones desterradas de su fuero, elementos tales como el sentimiento, la pasión, la carne, el cuerpo, el sufrimiento, la belleza, el éxtasis, la poesía, la compasión, es decir, se trata de la enunciación mística. Lenguajes “más allá de lo decible del mundo”, en términos de Wittgenstein, lo cual no es debido a una condición de defecto, sino a su exceso. Referentes que provienen de la tradición y a los cuales habría que darles un nicho en la comarca del pensar, para que funjan en términos de cartas de navegación, para que devengan en puentes, puertas, pasadizos y accesos con lo sobrenatural (*metaxu*), equivalente a lo que no se encuentra subvertido por la dilatación de la fuerza, sino que yace mudo en los pliegues de la historia dialogando desde su silente resplandor.

Se trata de abogar por neófitas modalidades de “escritura” desde un enunciado añejo, concebir una suerte de *médium* que aproxime el pasado con el presente en términos de esperanza hacia el futuro, con miras a crear un medio que colapse con la falsa estructura de identidad que se erige entre la esfera de razón-dominio. Propia de un pensar, de suyo, que se agota en su instrumentalidad técnica, en utilidad operativa y ratificación dentro de los órdenes de poder.

De modo que la mística significó para nosotros un arquetipo, especie de dispositivo –medio de desasimiento- que posibilita la desactivación del yo y sus coordenadas ordenadoras; de un yo encapsulado y volcado a un ávido egoísmo. Apertura que facilita un vínculo y lazo con la alteridad. Se trata de esbozar inéditas formas de contacto y relación mediante una nueva aquiescencia del pensar, la cual no está fincada en una mera razón calculadora, sino apuntando a ese misterio insondable que nos constituye. Análogo a una “herramienta náutica” que se dirige a las profundidades de lo humano, y que para delinear su método persigue a aquellos que más se han avezado a los abismos indecibles, a las profundidades agrestes, a esos desiertos inexplorados de la subjetividad, a ese centro incólume del “alma” en el que el *yo se anuncia como otro*; corresponde a la silueta de la mística.

La mística apela a un “medio de escritura”, -equivalente a un género- que pretende ingresar una serie de saberes provisionales que provean una “desgarradura” que posibilite el trayecto de una razón que contemple el conjunto de la existencia en su totalidad, en el acto

de entrega de sí a la “Presencia originante”. Encuentro que implica la *disolución* del fenómeno individual, pero a su vez se expresa en términos de una sobreabundancia de contenido, lo cual no deja de mostrarse como correspondencias oximorónicas. Una salida de sí que transforme al yo-egótico que se ha modelado en el pensamiento occidental en la forma de razón-dominio, a un *nosotros*. Un acaecimiento que signifique modular una nueva voz, un arrobamiento que permita connotar al sujeto con el cosmos, con lo sagrado, con su misterio último. Retornarlo al habitáculo del ser. Se trata de dar un vuelco y subterfugio a las entrañas de la conciencia, a la interioridad más foránea, donde acaece el umbral de la hierofanía de lo real, y que nos de pistas, señales, gestos y símbolos para generar un modelo que impela a la alteridad desde una individualidad que *renuncia*, que deviene transparente y dúctil, que posibilita la anuencia de lo *Otro*. Desarticular el falso principio que entreteje al sujeto de la modernidad, de tal manera que implique una quiebra y ruptura, pero también una forma de afinidad y comunión. Que viabilice que el sujeto deambule en una comarca de horizontes abiertos en la que se cifre en tanto que “herido de la trascendencia”; que habite en afinidad con el mundo y no contra éste. Devolver al hombre su estatuto de habitar en el *ser*, mediante aquella figura que conjuga lo celeste y lo terreno y la cual ha tenido múltiples participaciones y modos de enunciación a lo largo de la historia de la humanidad, equivale a la representación de la *autonegación del yo*. Imagen que se encuentra en el centro del discurso místico cristiano –y aún de tradiciones precristianas-, y que nos relata desde su hábitat una realidad ontológica carente de absolutos, desfondada de pretensiones totalizantes, de cielos ulteriores, de potestades terrenas o celestes, sino que enlaza el cielo con la tierra como una realidad otra, abierta, escindida. Ello representa un discurso que desde su silencio presenta una afrenta, resistencia y revuelta, un activismo desde la contemplación; una *hermenéutica de la ausencia* que provee originales formas de intermediación con los seres y las personas, así también con todo lo ente. Perteneciente a un inédito modo de residir en el mundo, no desde espacios herméticos y totalitarios –tal como acaece en nuestro horizonte ontológico actual, producto de las recientes versiones de totalitarismos políticos, económicos, tecnológicos, etc.- sino en un mundo de panoramas rasgados, en el que la finitud constitutiva y la debilidad apremiante del sujeto no son limitaciones, por el contrario, intermediaciones con una libertad irredenta, injerencias que conjugan y proyectan lo venidero.

La lectura de los textos místicos y su cavilación alrededor del decaimiento de la trascendencia, es decir, a propósito de la imagen de un Dios débil, relativo, contingente, *vaciado* de su poder y divinidad, nos muestra ciertos atisbos, para reflexionar acerca de una cultura antitotalitaria, la cual desarticula los discursos de autoridad mediante una imagen - metáfora abierta, *herida*-, que esboza una posición inversa a un absolutismo ontológico, característico de las religiones monoteístas; así también de los totalitarismos políticos, ideológicos, o los inéditos constructos idolátricos, estos últimos, versiones seculares de la “salvación”.

La mística significó para nuestro recorrido esa otra cara oculta de las cosas, más allá de una mediación que se agota en tanto que manipulación de lo ente, interconexión que aspira un paso más allá de ejercer autoridad eficazmente sobre las cosas, vereda que se aleja, cuestiona y resiste la disposición razón-avasallamiento, desde una razón que se mantiene en diálogo abierto con la pluralidad. Un intento de retornar al sujeto como “centro de la creación”, en el que éste retome su papel de creador e intérprete, de aquel instaurador de mundo, mediante expresiones que no pierdan el aviso de tratarse de constructos, de simulacros provisionales, no eternos ni inmutables. De tal manera que se sustraigan de los discursos que se levantan análogos a centinelas, guardas de la inteligibilidad. Al contrario, que sus creaciones conlleven el apremio de un ejercicio de reconocimiento, de justicia. Esfera última, la cual debe ser asediada y rastreada, equiparable al navegante que persigue la estrella polar, aunque sabe nostálgicamente que ésta sólo puede ser vislumbrada y atisbada intermitentemente.

La figura de la *autonegación*, por la cual estamos abogando, finalmente se concretará en la forma de un *ethos* de la responsabilidad, que se encarna bajo el signo del cuidado del otro. Empresa que colinda con la inserción de valores espirituales, en términos de compasión, amor, belleza, justicia, libertad, fragilidad, medida, etc., a la esfera de la *polis*. Relativo a un *ethos* orientado a erigir un inédito ideal ético-político, a crear “una santidad nueva y sin precedentes” , y que viabilice un claro de bosque frente a la noche más oscura de la humanidad, mediante la introducción de una grafía que gravita en el discurso religioso y místico; allende de sus *velos* dogmáticos, autoritarios y doctrinales. Una inoculación que conlleve a un humanismo extremo mediante una silueta *antaña* y *neófito*; en tanto que funcione como medio de resistencia frente a las prepotencias del terror, la barbarie y la

aberración que han acaecido en nuestras sociedades. Se trata de engendrar un ideal ético humanista, el cual debe cubrir el despliegue de la existencia toda. Lo cual equivaldría a una auténtica transvaloración de los valores, análogo a un rapto poético que implique un método de narrar lo que ha permanecido en el silencio, de traducir el contenido espiritual –*mito poiético, lo Otro*- que yace inerte en las profundidades de la conciencia humana. Lo que conlleva a una creación similar a la de una nueva voz y lenguaje que no excluya, exilie, oculte, sino que instaure lo próximo.

En consecuencia dicho *ethos*, resulta un elemento que reposa allende del mundo ordinario, más bien se vislumbra en términos de posibilidad *contra natura*, aquello que rasga la dinámica de la *fuerza*, se trata de una figura imposible, porque en el fondo envuelve a la existencia en el orden del *ágape*. Ello implica un salto, barrunto del infinito, habitar en adyacencia con la nada, que corresponde al reducto último que sostiene y conforma al sujeto. Por ende, dicho ideal humanístico ateniéndose a las coordenadas que conforman al individuo contemporáneo, deviene inverosímil, dado el excesivo carácter ascético y espiritualista de tal propuesta, por consiguiente, ésta sobreviene inviable para la práctica social. Sin embargo, consideramos que dicho modelo –como todo pensar- equivale a un *eikon*, ideal y prototipo, por tanto, pese a su intraducibilidad acotada a la esfera del mundo fáctico, no se sigue que semejante arquetipo devenga absurdo o indigno. Por el contrario, acontece en tanto que medio de atención, punto de sujeción y clave, un faro y brújula; una forma de resistencia que impele a su persecución y acecho. Y entonces quizá, sólo quizás, aparezca lo imposible.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Álvarez Javier, *Mística y depresión*, Trotta, Valladolid, 1997.
2. Anders Gönter, *Nosotros, los hijos de Eichmann, Carta abierta a Klaus Eichmann*, Paidós, Barcelona, 2001.
3. Antonio Rigo (Editor), *Silencio y quietud. Místicos bizantinos entre los siglos XIII y XV*, Siruela, España, 2007.
4. Arendt Hannah, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.
5. Bataille Georges, *El azul del cielo, Tusquets, Barcelona*, 2009.
6. _____, “El sacrificio”, en *Obras escogidas*, Fontamara, Coyoacán, S.A de C.V. México, 2006.

7. Baruzi Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 1991.
8. *Biblia de Jerusalén*, Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970.
9. Besnier Jean-Michel, [en línea] “Georges bataille et la modernité: la politique de l'impossible”, 2005/1, Revue du MAUSS, no 25, p. 190-206. : <
http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2005-1-page-190.htm> (acceso: 26 marzo. 2011)
10. *Bhagavad –Gita, o el canto del bienaventurado*, EDAF, España, 2004.
11. Boff Leonardo y Betto Frei, *Mística y espiritualidad*, Trotta, Madrid, 2002.
12. Borges Jorge Luis, *El hacedor*, Random House Mondadori, Barcelona, 2012.
13. Buber Martin, *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid, 1995.
14. Burton Robert, *Anatomía de la melancolía*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947.
15. Cabrera Isabel y Natan Elia, (comp.) *Religión y sufrimiento*, FFyL-UNAM, México, 1996.
16. _____ y Carmen Silva (comp.), *Umbrales de la mística*, IIF-UNAM, México D.F, 2006.
17. Camus Albert, *La peste*, en Obras Completas, tomo I, Aguilar, España, 1961, págs., 181-472.
18. _____, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2003.
19. _____, *El extranjero*, Alianza, Madrid, 1999.
20. Canobbio Giacomo, *Pequeño diccionario de teología*, Sígueme, Salamanca, 1996.
21. Castelli Enrico, *Lo demoniaco en el arte (Su significado filosófico)*, Siruela, España, 2007.
22. Castro Merrifield Francisco, *La mística en la filosofía de Bergson*, Tesis, Universidad Iberoamericana, México D.F. 1998.
23. Casullo Nicolás, Forster Ricardo y Kaufman Alejandro, *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*, Argentina, Eudeba, 1999.
24. Centro Internacional de estudios místicos, *La mística del siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002.
25. Certeau Michel de, *La fábula Mística (siglos XVI-VXII)*, Universidad Iberoamericana (ITESO), México D.F, 2004.
26. _____, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz, 2007.
27. _____, *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana (ITESO), México D.F, 2000.
28. Chiapa María, (coord.) *El dulce canto del corazón, Mujeres místicas desde Hildegarda a Simone Weil*, Narcea, Madrid, 2006.
29. Cioran E.M, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 1996.
30. _____, *De lágrimas y de santos*, Tusquets, Barcelona, 2002.
31. _____, *Ese maldito yo*, Tusquets, 2006.

32. Cirlot Victoria y Garí Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*, Siruela, España, 2008.
33. Cohen Esther, *Con el diablo en el cuerpo*, Taurus, México, 2003.
34. Colodro Max, *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable*, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2000.
35. De la Cruz Juan, *Cántico Espiritual y poesía completa*, Fundación Ricardo Delgado Vizcaíno, España, 2002.
36. Eliade Mircea, *El mito del eterno retorno*, Alianza, España, 2000.
37. Estébanez Calderón Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Alianza Editorial, 2004.
38. Fatone Vicente, *Mística y religión*, Las cuarenta y Universidad Nacional de Córdoba, Buenos Aires, 2009.
39. Forster Ricardo, *Los hermeneutas de la noche, De Walter Benjamin a Paul Celan*, Trotta, Madrid, 2009.
40. Francois Jean Six, *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux (neurosis y santidad)*, Herder, Barcelona, 1982.
41. Freitag Michel, “Del terror nazi al mejor de los mundos cibernéticos”, (trad.) Francisco Drake, *Conspiratio, El liberalismo ¿el último rostro del totalitarismo?*, No. 04, págs., 24-37. 2010.
42. Freud Sigmund, “El malestar en la cultura”, en *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Volumen a cargo de Néstor A. Braunstein, Siglo XXI Editores, Argentina, 2001.
43. _____, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1927.
44. Garagalza Luis, [en línea] “René Girard y la paradoja de la modernidad”, 2007, Dialnet, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, No. 84, págs. 149-156. < <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n84/02102862n84p149.pdf>> (acceso: 12 Ago. 2011)
45. Gil Calvo Enrique, “Religiones laicas de salvación” y Estruch Joan, “El mito de la secularización”, en: Díaz Salazar Rafael, Giner Salvador Fernando Velasco (editores), *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid, 1996.
46. Girard René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005, 338 pp.
47. _____, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002.
48. _____, *Clausewitz en los extremos, Política, guerra y apocalipsis*, Katz, París, 2007.
49. Goethe Wolfgang Johann von, *Fausto, Werther, Herman y Dorotea*, Clásicos Bergua, Ibéricas y L.C.L., Madrid, 1970,
50. Jung Carl Gustav, *El hombre y lo divino*, Paidós, Barcelona, 1997.
51. Hadot Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.

52. Heidegger Martin, *La historia del ser*, Obras Completas, Sección III: Tratados no publicados, Conferencias, Cosas pensadas, Tomo 69, El hilo de Ariadna, Biblioteca Internacional Martín Heidegger, Buenos Aires, 2011.
53. _____, *Arte y Poesía*, Buenos Aires, F.C.E, 1992.
54. _____, *Serenidad*, (*Gelassenheit*, Verlag Günter Pfullingen), Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002.
55. _____, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994.
56. Hernández Martín Raquel, *Orfeo y los magos. La literatura órfica la magia y los misterios*, Abada Editores, Madrid, 2010
57. Hipócrates, *Tratados hipocráticos*, vol. V, Gredos, Madrid, 1989.
58. Hoffmann E.T.A, *El hombre de arena y otras historias similares*, Valdemar, Madrid, 2007, págs. 51-112.
59. Horkheimer Max y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración (fragmentos filosóficos)*, Trotta, Introducción y Traducción de Juan José Sánchez, Madrid, 2005.
60. _____, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.
61. Jaspers Karl, *Psicopatología General*, Editorial Beta, Buenos Aires, 1975.
62. Jünger Ernst, *Sobre el dolor (seguido de La movilización total y Fuego y movimiento)*, Tusquets, Trad. Andrés Sánchez Pascual, 2008.
63. Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfabeta, Argentina, 2002.
64. Kandinsky Wassily, *De lo espiritual en el arte*, Ediciones Coyoacán, México D.F, 1996.
65. King, S. B., “Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism”: *Journal of the American Academy of Religions*, 56(4), págs., 759-761, 1998.
66. Kolakowsky, *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1990.
67. Lacoste Jean-Yves, *Diccionario Akal crítico de teología*, Akal, Madrid, 2007, págs., 1131-1133.
68. Lispector Clarice, *Agua viva*, Siruela, España, 2008.
69. Llano Alejandro, *Deseo, Violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Eunsa, Navarra, 2004.
70. Lopez Petit Santiago, *Horror Vacui (La travesía de la Noche del Siglo)*, Siglo XXI, 1996.
71. Löwith Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente, Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
72. Luce López – Baralt y Lorenzo Piera, *El sol a medianoche (la experiencia mística tradición y actualidad)*, Trotta, Madrid, 1996.
73. Maldonado Rebeca, “Abismo y Modernidad: Ensayo sobre Nietzsche y el Romanticismo”, *Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche*, No. 5, Trotta, 2005
74. _____, [en línea] “El Horizonte de la Nada”, FFyL-UNAM, <<http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/bitstream/10391/633/1/El%20horizonte%20de%20la%20nada.pdf>> (acceso: 7 enero. 2014)

75. Marramao Giacomo, *Cielo y Tierra*, Paidós, España, 1998
76. Martín Velasco Juan, *La experiencia mística, Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004.
77. Mujica Hugo, *Poéticas del vacío*, Trotta, Madrid, 2002.
78. Muñiz-Huberman Angelina, *Las raíces y las ramas (Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanoebrea)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
79. Muñoz Rendón Josep, *El espíritu del éxtasis*, Paidós Contextos, Barcelona, 2001.
80. Neuma Andrés, *Mística abajo*, Barcelona, Acantilado, 2008.
81. Nebreda Jesús, *Muerte de Dios y posmodernidad. ¿Las largas sombras del Dios muerto?* Granada, 1993.
82. Nietzsche Friedrich, *Consideraciones Intempestivas II*, Obras Completas de Friedrich Nietzsche, Madrid, 1932, págs., 157-241.
83. Nishitani Keiji, *La religión y la nada*, Siruela, España, 1999.
84. Panikkar Raimon, *De la Mística (Experiencia plena de la vida)*, Herder, Barcelona 2005.
85. _____, *El silencio del Buddha, una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, España, 2005.
86. Peretó Rivas Rubén, [en línea]: “Aristóteles y la Melancolía, en Torno al Problema XXX, 1” Conferencia leída durante las Jornadas Aristotélicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo Mendoza, 14-16 de septiembre de 2010. <<http://medievalis.files.wordpress.com/2010/03/acedia-2.pdf>> (acceso: 15 abril. 2013)
87. Phillips, D.Z., [en línea] “From Coffe to Carmelites”: *Philosophy* 65, 19-3, 1990. <<http://dx.doi.org/10.1017/S0031819100064226>> (acceso: 25 Oct.2013)
88. Poets.org [en línea], “George Herbert”, 2009, Academy of American Poets, 75 Maiden Lane, Suite 901, New York, NY 10038, <<http://www.poets.org/poetsorg/poet/george-herbert> > (acceso: 3 Ene.2015)
89. Porete Margarita, *El espejo de las almas simples* y Anónimo, *Hermana Katrei*, Icaria Antrazyt, Barcelona, 1995.
90. Poulain Jacques, “Le mystique du Tractatus lógico-philosophicus et la situation paradoxale” en Dominique Dubarle, *In la recherche en philosophie et théologie* París, 1970, págs., 77-155
91. Pujol R. y Savy A., “Clínica de las obsesiones”, *Confrontaciones Psiquiátricas*, 1983, págs., 37-60.
92. Roland Barthes, *El imperio de los signos*, Mondadori, España, 1991.
93. Rudolf Otto, *Lo Santo (lo racional y lo irracional en la idea de Dios)*, Alianza Madrid 2005.
94. San Ignacio de Loyola, *Autobiografía y Diario espiritual*, BAC, Madrid, 1992.
95. Scholem Gerschom, *Los orígenes de la cábala II*, Paidós, Barcelona, 2001.
96. Silesius Angelus, *El peregrino querúbico*, Siruela, Madrid, 2005.

97. Steiner George, *Nostalgia de Absoluto*, Siruela, Madrid, 2011.
98. _____, *Lenguaje y silencio, Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, España, 2013.
99. Tauler Johannes, *Instituciones. Temas de oración*, Sígueme, Salamanca, 1990.
100. Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Biblioteca Clásica Castalia, Madrid, 2001.
101. Toscano María y Ancochea Germán, *Dionisio Areopagita, La tiniebla es luz*, Herder, España, 2009.
102. Underhill, E., “The Mystic as Creative Artist”, en *Understanding Mysticism*, Image Books, Doubleday, Garden City, NY., págs.,404-414.
103. Vattimo Gianni y A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, España, 1990.
104. _____, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.
105. _____, *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.
106. Vega Amador, [en línea], “Estética apofática y hermenéutica del misterio: elementos para una crítica de la visibilidad”, 2009, Dialnet, No. 62, < http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502009000100001 > (acceso: 25 Oct.2013)
107. William James, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Península, Barcelona, 1994.
108. Wittgenstein Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, (Intro. Isidoro Guerra), Paidós, Barcelona, 1992
109. _____, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
110. Xirau Ramón, *Cuatro filósofos y lo sagrado, Teilhard de Chardin, Heidegger, Wittgenstein, Simone Weil*, Joaquín Mortiz, México, 1986.
111. _____, *De la mística*, Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1992.
112. Yébenes Escardó Zenia, *Figuras de lo imposible: Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2007.

Bibliografía Eckhart.

1. Alois Haas M., *Visión en azul, Estudios de mística europea*, (Trad. de Victoria Cirlot y Amador Vega), Siruela, 1999.
2. _____, *Eckhart Maestro, Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002.
3. _____, “La Nada de Dios y sus imágenes explosivas”, *Er: Revista de filosofía*, págs. No. 24-25, págs., 13-34, 1999.

4. _____, *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Siruela, 2009
5. Eckhart Maestro, *El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, 2003.
6. _____, *El desprendimiento*, (Trad. Alain de Libera), Arguyen, París, 1988.
7. De Libera Alain, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Bayard, Paris, 1999.
8. Vega Amador, *Tres poetas del exceso. La hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*, Fragmenta Editorial, España, 2011.

Bibliografía Schopenhauer.

1. Cabada Castro, *Querer o no querer vivir*, Herder, Barcelona, 2013
2. Gómez Vargas Christian Guillermo, *El misterio de la compasión: fundamento metafísico de la ética y apertura a la libertad en la filosofía de Arthur Schopenhauer*, Tesis de Licenciatura, FFyL-UNAM, D.F., 2008.
3. Horkheimer Max, “Actualidad en Schopenhauer” en *Anhelo de Justicia*, Trotta, Madrid, 2000.
4. Laguna Silveira Silvia, “Dolor del mundo y valoración estética de la realidad en el pesimismo trágico de Schopenhauer”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Servicio de publicaciones*, Universidad Complutense, N. 16, 1999
5. Mannion Gerard, *Schopenhauer’s Religion and Morality*, Ashgate, USA, 2003.
6. Philonenko Alexis, *Schopenhauer, Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
7. Rabadé Obradó A. I, *Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid, 1990.
8. Safransky Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1991.
9. Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, (Trad. Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid, 2004.
10. _____, *El mundo como voluntad y representación II (Complementos)*, Trotta, Madrid, 2003.
11. _____, *Metafísica de las Costumbres*, (Trad. de Roberto R. Aramayo), Trotta, Madrid, 2001.
12. _____, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 1993.

13. _____, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, (trad. de Diego Sánchez Meca), Aldebarán, Madrid, 1998.
14. Suances Marcos Manuel, *Schopenhauer Arthur, Religión y Metafísica de la Voluntad*, Herder, Barcelona, 1989.
15. Valadier P, "Schopenhauer: Un Ateo, cristiano por su moral", en *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1982, págs., 64-105.

Bibliografía Weil

1. Bea Emilia, (editora), *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza*, Trotta, Madrid, 2010.
2. _____, *Simone Weil: La memoria de los oprimidos*, Encuentro, España, 1992.
3. Esposito Roberto, *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Studio, Barcelona 1999.
4. Feldhay Brenner Rachel, *Resistencia ante el Holocausto (Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Etty Hillesum)*, Narcea, Madrid, 2004.
5. Gómez Vargas Christian Guillermo, *Dios en el vacío, mística y política en la filosofía de Simone Weil*, Tesis de Maestría, FFyL-UNAM, D.F., 2010.
6. Irwin Alexander, *Bataille, Weil, Politics of the Sacred (saints of impossible)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002.
7. Medina Jorge, "Sufrimiento y acción. Las críticas de Lévinas a Weil", *Conspiratio, Simone Weil: el sentido del vacío*, No. 03, págs. 46-57, 2010.
8. Moeller Charles, "Simone Weil y la incredulidad de los creyentes", en Moller Charles, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid, Gredos, págs. 291- 331
9. Revilla Carmen, *Simone Weil: Nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid, 2003.
10. _____, (comp.), *Weil Simone: Descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995.
11. Rondanina Roberto, *Simone Weil, Mística y revolucionaria*, San Pablo, Madrid, 2004.
12. Weil Simone, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2004.
13. _____, *Carta a un religioso*, Trotta, Madrid, 1998.
14. _____, *Cuadernos*, Trotta, Madrid, 2001.
15. _____, *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996.
16. _____, *Escritos históricos y políticos*, Trotta, Madrid, 2007.
17. _____, *Ecrits de Londres et dernieres lettres*, Gallimard, París 1957.
18. _____, *La fuente griega*, Trotta, Madrid, 2005.
19. _____, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 2007.
20. _____, *Poemas seguido de Venecia Salvada*, Trotta, Madrid, 2006.
21. _____, *Sobre la ciencia*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006.