

FILOSOFÍA Y MÍSTICA: HACIA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN MÍSTICA

Gonzalo Soto Posada*

I CONGRESO SOCIEDAD COLOMBIANA DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, ABRIL 19-22 DE 2006

“Sentí que la eternidad / será estar juntos los dos. / Dios me quiere como si yo fuera Dios. / Alguna vez yo seré experto en amores / en tu cama, entre las sábanas. / Sexo de Dios”¹.

“Luego vino la tempestad; / El jardín de mi corazón / tiritaba helado, esparcidas sus hojas. / Se hizo desierto / y nube yerma, / y silencio. Y, de repente, / el sol a medianoche: Tú”².

“¡Único amigo mío, mi más amado amigo: mira abiertamente las puertas de mi casa, no pases de largo como un sueño!”³

SINTESIS

El artículo intenta mostrar la relación filosofía y mística, determinando las condiciones de posibilidad de la mística. Para ello, además de su prólogo y epílogo, hace una incursión histórica por momentos significativos de esta relación: Agustín, Dionisio Areopagita, Tomás de Aquino y Borges. Luego dilucida los conceptos claves de la relación: Dios-hombre-mundo-reverberación. Penetra después en los vericuetos de la metáfora como poesía de lo divino y termina dialogando con el iluminado de Éfeso, Heráclito: aquí hay dioses. La tesis de fondo es la mística como epimeleia heautou o cuidado de sí, de los otros, de las cosas y de Dios.

DESCRIPTORES: Cuidado de sí, Conversión, Poética.

ABSTRACT

This current article intends to show a philosophical and mystical relation, by determining the mystic possible conditions. So forth, besides its prologue and epilogue, itself gets through an historical entry over this relation meaningful momentums: Agustín, Dionisius, Areopagita, Thomas de Aquino and Borges. Then, it turns the relation God-Man-Reverberation key concepts out. Afterwards, it goes beyond the deepest metaphore like a divine one, and finishes by having a speech towards Efesus, Heraclitus: there are some Gods. Bottomness thesis is the mystic as a epimeleia heautou i.e. self-care, other's care, thing's and God himself.

DESCRIPTORS: To look after yourself, To convert, Poetic

* Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Profesor titular de postgrados de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Dirección Autor : gonzalosoto@une.net.co
Recepción del Artículo: 9 de Agosto de 2006. Aceptación del Artículo por el Comité Editorial: 30 de Agosto de 2006.

1 CARDENAL, Ernesto. *Telescopio en la noche oscura*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 48

2 SCHIMMEL, Annemarie. *Nightingales Under the Snow (Ruiseñores bajo la nieve)*. London and New York: Khaniqahi Nimatulahi Publications, 1994, p. 9

3 TAGORE, Rabindranath. *Ofrenda Lírica (Gitanjali)*. Madrid: Aguilar, 1958, p. 189



PRÓLOGO

Siguiendo a William James⁴ y a W. W. Meissner⁵, la experiencia mística tiene unas notas que la especifican. Es inefable en cuanto indescriptible e intransferible; es intuitiva dado que predomina lo afectivo sobre lo intelectual, sin descartar el aspecto cognoscitivo y contemplativo, ajeno, no obstante, a las reglas de la lógica y sus principios demostrativos; es efímera en cuanto su duración es temporalmente insignificativa; es infusa y pasiva dado su carácter gratuito y gracioso⁶. Estas características la convierten en un trance hagiopático como unidad en la contrariedad: noche luminosa y mediodía oscuro. Si intentamos hablar de ella en tanto experiencia inefable e indecible es porque hacemos nuestras las palabras de Agustín: “*non ut illud diceretur, sed ne taceretur*”: “no por decirlo, sino por no callar”. Y de San Juan de la Cruz cuando prologa su *Llama de amor viva*: “...como se entendiere que todo lo que se dijere es tanto menor de lo que allí hay, como es lo pintado de lo vivo, me atreveré a decir lo que supiere”.

Para incursionar en esta inefable, intuitiva, efímera, gratuita y pasiva

experiencia, nuestras reflexiones se orientarán y tendrán como foco la tesis de la filosofía como *anastrophé* y *epistrophé*. Su genealogía es Platón y Plotino. Filosofar como *anastrophé* – *epistrophé* es ascenso, vuelta, conversión, reflujo, subida⁷. Toda vuelta supone un punto de partida o flujo. Este círculo flujo – reflujo es el que nucleará nuestra propuesta. El filosofar como un viaje, una navegación (es la metáfora de Agustín en el *De Vita Beata*), un caminar caminando, una búsqueda... convierte el quehacer filosófico no sólo en una forma de saber, sino y ante todo, en una forma de vida. Filosofar es entonces una poética de la vida como autonarración y alterrelato, que conjuga el verbo *epimeleísthai* y lo concreta en el sustantivo *epimelēia seautoñ*: *cuidar de sí* (ética), *cuidar de los otros* (política), *cuidar de las cosas* (ciencia) y *cuidar de lo sagrado* (mística). En este contexto, la mística cristiana, el sufismo musulmán, la cábala judía, el satori o iluminación Zen, la samá o baile giratorio de los derviches, el Aleph borgiano... sirven de telón de fondo a nuestra narración.

Para hacer este intento, en un primer momento penetraremos en los



4 *The Varieties of Religious Experience*. New York: Collier Books, 1961

5 *Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*. Madrid, 1995

6 Cf. LÓPEZ-BARALT, Luce y PIERA, Lorenzo. *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1996, p.13

7 Véase ambas voces en *A Greek – English Lexicon*. Oxford: University Press, 1958. PLATÓN, *La República* 620e. PLOTINO, *Enéadas* 4.3.4; 1.2.4; 5.3.6

vericuetos de la historia de la filosofía, centrándonos en momentos y filósofos en los que la relación filosofía –mística como ascenso venga moldeada como una fina obra de arte. En un segundo momento, dilucidaremos cuatro categorías filosóficas que constituyen, a nuestro juicio, la esencia de la relación tematizada: Dios –Pneuma — Tiempo – Eternidad; Hombre – Hombre; Hombre – Mundo, Reverberación como éxtasis del ágape. En un tercer momento, analizaremos el sentido de la metáfora como *modus dicendi* privilegiado en tanto la poesía, esa filosofía de lo divino, habla del Inefable Incognoscible como horizonte de comprensión de la filosofía en tanto navegación empapada de entusiasmo, trance y arrobamiento. Al fin y al cabo, entusiasmo, en su acepción etimológica, no es otra cosa que *enthousiasmós – enthousiazō, estar poseído e inspirado por los dioses*. Terminaremos en un diálogo con el iluminado de Éfeso, Heráclito, en especial con su fragmento B 62: “Inmortales: mortales, mortales: inmortales, pues la vida de éstos es la muerte de aquéllos y la vida de aquéllos la muerte de éstos”.

1. EN LOS VERICUETOS DE LA HISTORIA

1.1 SAN AGUSTÍN⁸

Corre el año 386 de la era cristiana. Un joven nacido en Tagaste hace 32 años da un salto fundamental en su vida: se convierte al Cristianismo, después de haber pasado por el maniqueísmo, el escepticismo de la Nueva Academia, la lectura de los platónicos. Este salto viene descrito en términos de búsqueda de fundamentos, verdad, bien, belleza, ser. No lo mueve el *éros platónico*, esa fuerza preñada de deseo, entusiasmo, enamoramiento, sino el *ágape cristiano*, ese salir de sí hacia Dios, visible en los otros y en las cosas. El converso lo describe en términos de búsqueda (*quaero*), admiración (*mirabar*), ascensión (*eréxit*). Este fundamento, verdad, bien, belleza, ser no es otro que el Dios de Jesucristo. Surgen poéticas expresiones llenas de erótica agápica: “Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” . “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tardé te amé!”¹⁰ . “¿Y a ti, Señor, de qué modo te puedo buscar?”

8 Nos han sido útiles los siguientes estudios: BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984. HEIDEGGER, Martin. *Agustín y el Neoplatonismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997. A.A.V.V. *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Monte Carmelo, 2001. IVÁNKA, Endre Von. *Plato Christianus*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. ALVAREZ TURIENZO, Saturnino. “*Qué <philosophia> practica Agustín en los Diálogos de Casiciaco*”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 13 (1986), 5-33. Id. *Regio Media Salutis*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988. GILSON, Etienne. *Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin*. Montréal: Université de Montréal, 1947. Id. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1969

9 *Las Confesiones* I, I, 1

10 *Las Confesiones* X, XXVII, 38



*Porque cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco. Búsqüete yo para que viva mi alma, porque si mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de ti*¹¹. “Y la misma vida bienaventurada no es otra cosa que gozar de ti, para ti y por ti: ésa es y no otra”¹². “Quien llegare a la Suprema Medida por la Verdad es el hombre feliz. Esto es poseer a Dios en el alma, lo que equivale a gozar de Él”¹³. “Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar... Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba: enardecémonos y caminamos... Con tu fuego, sí, con tu fuego santo nos enardecemos y caminamos, porque caminamos para arriba, hacia la paz de Jerusalén... Allí nos colocará la buena voluntad, para que no queramos más que permanecer eternamente allí”¹⁴.

Siempre nos ha impactado este ascenso agustiniano a Dios; su descripción en términos de lo mudable creado a lo inmutable increado, de lo temporal a lo eterno, de la dispersión en la multiplicidad sin conciencia de eternidad a la concentración en la unidad como conciencia de eternidad, de la finitud al ser que es siempre¹⁵. Este ascenso ya no es jalonado,

como dijimos, por el éros platónico sino por el *ágape cristiano*; Dios se experimenta como ser, no como Idea ni Unidad; no estar en Dios es carencia de ser, belleza y bondad, de modo que el valor de lo humano está en Dios¹⁶. En este contexto viene la resemantización operado por el Tagastino respecto a los platónicos. Mientras éstos piensan la subida en términos de iluminación y deslumbramiento¹⁷, el santo la expresa en términos de *Reverberatio*: “y reverberaste la debilidad de mi vista dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza”¹⁸. Estamos en el ámbito del trance y del arrobamiento; Dios golpea, hierre, calienta, ilumina y enceguece con sus rayos esta *región de la desemejanza* que somos todos en tanto seres creados a la vez semejantes y desemejantes a Dios, que por la reverberación podemos alcanzar la divinización. La expresión “*in regione dissimilitudinis*” tiene su origen en Platón¹⁹, fue heredada por Plotino²⁰. Agustín la resignifica desde el *ens creatum* para señalar la diferencia que separa la criatura del Creador, no la cosa de la Idea; sólo que la



11 *Las Confesiones* X, XX, 29

12 *Las Confesiones* X, XXII, 32

13 *Sobre la Felicidad* IV, 34

14 *Las Confesiones* XIII, IX, 10

15 *Cfr. Las Confesiones* VII, XVII, 23

16 *Las Confesiones* VII, XI, 17; XI, IV, 6

17 *Timeo* 67e-68a; *Enéadas* 6. 9. 4. 20-23

18 *Las Confesiones* VII, X, 16

19 *Político* 273d-e

20 *Enéadas* 1.8.13,16-17

reverberación hace posible superar esta separación en el proceso de la divinización. El texto agustiniano que más nos excita es precisamente el de *Las Confesiones*²¹ : *“¡Tardé te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y ved que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos aquellas cosas que si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abraséme en tu paz.”*

Desde esta perspectiva, filosofar es amar a Dios y el filósofo es el *amator Dei*, tema que el profesor de retórica desarrolla en el libro VIII de *La Ciudad de Dios*. Este encuentro con Dios, esencia del quehacer filosófico, es posible porque Dios se hizo carne, hecho ajeno a los platónicos. La conclusión agustiniana no puede ser más distante de la de la filosofía griega: seguir a Cristo, imitar a Cristo, adherirse a Cristo es el meollo del filosofar. Que Cristo sea la

condición de posibilidad del filosofar aparece claro por dos razones: como Dios y como hombre une lo divino y lo humano; como hombre es camino hacia Dios, como Dios es meta de este camino. De ahí que sea el verdadero mediador en la búsqueda de la filosofía. Es que Agustín ha reelaborado la alegoría de la caverna platónica desde la parábola del hijo pródigo. Las etapas, entonces, de todo ascenso o conversión, de la filosofía como amor a Dios son: 1. Alejamiento de la casa paterna. 2. Vida de dispersión y despilfarrero. 3. Servidumbre a un dueño extraño (Satán). 4. Retorno a sí mismo para la reflexión de su estado de abandono y de miseria. 5. Vuelta a los brazos del Padre. Oigámoslo en palabras del mismo hijo de Mónica: *“entrando en nuestro interior, levantémonos y vayamos a él de quien nos habíamos alejado y apartado por nuestro pecado. Allí nuestro ser no tendrá muerte; allí nuestro saber no conocerá el error, allí nuestro amor no encontrará tropiezo”*²² .

1.2 DIONISIO AREOPAGITA²³

Siempre que contactamos el *Corpus Dionysianum* nos invade un delicio-

21 X, XXVII, 38

22 *La Ciudad de Dios* XI, 28

23 Nos han sido útiles las siguientes investigaciones: URS VON BALTHASAR, Hans. *Dionisio*. En: *Gloria* II. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986, p. 145-177. A. A. V. V. *Denys L'Aréopagite*. En: *Dictionnaire de Spiritualité*, V. III, 1954, c. 244-429. ROQUES, René. *De l'implication des méthodes théologiques chez le Ps. D*. En *Rev. Asc. Myst.* 30 (1954), 268-274. Las introducciones a las traducciones española, italiana, francesa e inglesa de las *Obras completas* del Pseudo Dionisio Areopagita. BRONTESI, A. *L'Incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*. Brescia, 1970. KNOWLES, D. *The influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism*. En: *Christian Spirituality: Essays in honor of Gordon Rupp*. London: SCM Press, 1975, p. 79-94. LOSSKY, V. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 1983. Citamos los textos de Dionisio según la edición de Migne, PG 3. Nos centraremos en *Los nombres divinos (DN)* y *La Teología Mística (TM)*.



so aroma de espiritualidad filosófica como mística. Sus teologías catafática o positiva y apofática o negativa nos remiten al juego de salida y retorno a Dios como origen y fin del vivir humanos: *próodos-procedencia y epístrophé-retorno*. Desde su poética *teología mística*, en las cosas brilla y se oculta el ser, la unidad, la bondad, la verdad y la belleza de Dios; ellas son epifanía de Dios y a la vez ocultamiento de Dios. Todo concepto de Dios es así brillante y oscuro; mas, muertos los conceptos, viene el éxtasis radiante de Dios: gozo pleno de Dios. Si la filosofía, desde el platonismo, se ocupa del ser, del conocer y del obrar, en Dionisio, esta tríada es filosóficamente teológica: ser en Dios, conocer a Dios, retornar a Dios; filosofar es un trabajo de *hénosis – unión* con Dios, que hace uso de la purificación como un dejar de lado lo que estorba el retorno - conversión a Dios, de la iluminación como un dejarse tomar por la luz divina agarrándose a ella y de la perfección como la unión con Dios desde las cosas y los otros en tanto ágape. Dionisio llama este proceso triádico con un nombre prácticamente intraducible: *thearquía*, es decir, lo que diviniza y une con Dios. De ahí la tesis gruesa del *corpus*: todo lo que es y existe es llamado por Dios. Es la etimología de *kallos*, belleza, la que le permite dicha tesis: *kallos* vie-

ne de *kaleo*, llamar, invitar. Todo lo que ha llegado a la belleza y a la armonía, es decir, todo lo que es, es *llamado – invitado* por Dios; en la belleza cósmica se transparenta la suprbelleza teárquica. Dios, el de muchos nombres sin nombre, el cognoscible incognoscible, el ser pleno vacío, el que es ubique sin ocupar lugar, el ser allende el ser, la plenitud y el vacío, se manifiesta en la creación como la multiplicidad bella de su belleza, en la estética de la liturgia como poética humana de deificación, en el trance místico allende toda función conceptual, creándose el juego semejanza – desemejanza entre Dios – hombre – cosas. Este juego es el estatuto ontológico de cada ser, su dignidad: a pesar de no ser semejante a Dios, es análogo a Él, lo que convierte la vida de todas las cosas, en especial del hombre, en un proyecto ético estético: ansia de infinitud en medio de su finitud. Se trata de hacer de la vida una obra de arte gozando en, de, por Dios, incluido el gozo de las epifanías sensibles de Dios. Esta estética como ética es fiesta, gozo, danza, celebración de la gloria divina. Es lo que significa la liturgia, que es tanto sacral como cósmica. El hombre es el *leitourgós del mundo*, que desde los *lógoi – conceptos* conceptúa la gloria de Dios y desde el *hymneîn – loar* alaba su gloria: “*pues cuanto más nos elevamos, más se acota el*



*campo de las palabras (en la medida en que se dilata el horizonte de la realidad espiritual), hasta el punto en que, sumiéndonos en la oscuridad superespiritual, encontraremos no discursos pobres en palabras, sino ausencia de discursos y ausencia de pensar...; al fin, el discurso resulta inaudible y se funde por entero con el Inefable*²⁴ . La vida se transforma así en un concierto místico, en una polifonía musical, de la cual somos sus poetas y músicos y Dios es su director en tanto amado, deseado, anhelado... Para ello hay tres grados: la simbólica material, la simbólica catafática y la simbólica apofática. La primera remite a las cosas como signos de Dios. La segunda remite a los conceptos que podemos elaborar sobre Dios. La tercera es la experiencia mística, punto de llegada de la simbólica material y conceptual, que es la negación continua y remoción creciente de los envoltorios simbólicos y de los conceptos para hablar y vivir a Dios. Es dejarnos inundar de Dios, dejarnos poseer por su Luz como *hénosis ágnoſtos* –*unión sin conocimiento*. Digámoslo en la sublimidad poética de Dionisio: “*¡Trinidad supraesencial, más que divina y más que buena! Maestra de la sabiduría divina de los cristianos, guíanos más allá del no saber y de la luz, hasta la cima más alta de las Escrituras*

*místicas. Allí los misterios de la Palabra de Dios son simples, absolutos, inmutables en las tinieblas más que luminosas del silencio que muestra los secretos. En medio de las más negras tinieblas, fulgurantes de luz ellos desbordan. Absolutamente intangibles e invisibles, los misterios de hermosísimos fulgores inundan nuestras mentes deslumbradas*²⁵ .

Los Nombres Divinos, esa enciclopedia de la filosofía como analítica semántica de los nombres de Dios, muestra cómo la búsqueda de la felicidad no es otra cosa que perseguir la verdad y practicar la virtud atraídos por Dios Bondad, Belleza y Verdad. La ética es un saber vivir bien desde el deseo de la Bondad divina y un compartir los frutos de este deseo con los otros²⁶. Este deseo de Dios es un cuidado de sí (ética), cuidado de los otros (política), cuidado de las cosas (ciencia), cuidado de Dios (mística) que, desde el enamoramiento de Dios como Bien – Hermosura, transforma la vida, no en vigilancia y castigo, sino en una estética de la ética como relación Dios – Hombre – Mundo. Es que el enamoramiento de Dios mueve hacia Dios como éxtasis²⁷, hacia los otros como fuerza de comunión, hacia las cosas como cuidado providencial, hacia uno mis-

24 TM (1033BC)

25 TM (997AB)

26 DN (696 A)

27 DN (712 A)



mo como fuerza de permanecer en su dignidad ontológica²⁸. En esta perspectiva todo habla de Dios y el mundo deviene un libro escrito por Él que debe ser desvelado en sus signaturas como signos que dan qué pensar de Dios; la filosofía se torna hermenéutica de estos signos que ocultando desocultan al que es; este desciframiento semántico lee las cosas como semejanzas – desemejanzas de Dios, que atrae y dirige, invita a gozar de Él²⁹.

La *Teología Mística*, poco extenso pero intenso en profundidades metafísicas y místicas, nos descubre la experiencia mística como un salir de sí mismo, un renunciar a lo sensible e inteligible, un despojarse de todo y unirse a Dios³⁰. El mejor camino para ello es la negación: ver en Dios el Inefable e Incognoscible, que nos inunda con su luz y nos atrae como imán fulgurante³¹ desde su luminosidad -tinieblas, en el silencio de la contemplación³². Este silencio es no saber, abandono total en el abismo divino, hundimiento en las Tinieblas del no saber, entendimiento sin en-

tender, desposesión del yo en la posesión divina³³, penetración en la luminosa oscuridad sin pensar en nada³⁴, sin palabras³⁵, en una unión gozosa indescriptible³⁶. Esta unión es un acto estético: así como el escultor quita las envolturas que impiden ver la belleza en su forma radiante, el místico renuncia a las envolturas de las cosas para sumergirse desnudo en el Incognoscible³⁷; este poner en paréntesis (*epojè*) las cosas las reduce a nihilidad y hace posible el anonadamiento en el Todo como lo sin envoltura³⁸ en tanto Belleza luminosa y oscura, que ilumina enceguediendo como el Sol en sí³⁹. Así, se pasa de lo sensible a lo inteligible y se renuncia a lo inteligible de Dios, a los conceptos de la contemplación. Esta renuncia es la mística: Dios ni se habla ni se entiende, de Él nada se puede afirmar ni negar. Sólo cabe callar. Es el gozar sin palabras ni conceptos como fruición, deleite, quietud, reposo⁴⁰. Es lo de Moisés en el Siná. Se comienza con la purificación y la lejanía de la multitud; vienen los truenos, luces y trompetas, signos de la

28 DN (712B), (712C), (725C)

29 DN (869D), (856D), (937 A)

30 TM (997B-1000 A)

31 TM (1000 A)

32 *Ibid*

33 TM (1001 A)

34 TM (1033B)

35 TM (1033C)

36 *Ibid*

37 TM (1025B)

38 TM (1033C)

39 *Ibid*

40 TM 1048 A – 1048B)



gloria de Dios y aparece la nube: unión con Dios en silencio, la nube - tiniebla del no saber.

1.3 SANTO TOMÁS DE AQUINO⁴¹

Tomás concibe la tarea del intelectual como “*contemplata aliis tradere quam solum contemplari*”⁴². ¿Qué contempla el intelectual Tomás? “*Aut de Deo aut cum Deo*”: no vivir más que con Dios para no hablar más que de Él⁴³. Este conocer vital de Dios para hablar de Él recorre todas las páginas de la *Suma Teológica*. Allí uno halla que sólo en Dios el ser y la esencia son lo mismo realmente⁴⁴, que no podemos saber lo que Dios es⁴⁵, que las perfecciones de las criaturas se encuentran eminentemente en Dios⁴⁶, que el entender de Dios es su ser y su esencia⁴⁷, que el hombre conoce a Dios más per-

fectamente por la gracia que por la naturaleza⁴⁸, que ver a Dios cara a cara es verlo inmediatamente en su esencia⁴⁹, que esta visión requiere la luz sobrenatural de la gloria⁵⁰, que el que la tiene inmediatamente ama a Dios⁵¹, que la visión de Dios no sólo glorifica a la razón sino al hombre entero⁵², que sólo en Dios es lo mismo el entendimiento, la voluntad y la naturaleza⁵³, que lo que Dios quiere, lo quiere bajo la razón de la bondad común, que es su bondad, la cual es el bien de todo el universo⁵⁴, que sólo Dios llena la voluntad en cuanto Él la mueve suficientemente como su objeto⁵⁵, que la rectitud y virtud de la voluntad humana consisten principalmente en conformarse con la voluntad divina y su mandato⁵⁶, que Dios es causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas⁵⁷, que la bondad, liberalidad, justicia y misericordia de Dios

- 41 Nos han sido útiles los siguientes análisis: AAVV. *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1995. CHESTERTON, G.K. *Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1959. DE WOHL, Louis. *La Luz Apacible*. Madrid: Ediciones Palabra, 1995. GARCÍA L., Jesús. *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Madrid: Editorial Cincel, 1989. GILSON, Etienne. *El Tomismo*. Pamplona: Eunsa, 1978. WEISHEIPL, James. *Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1994. VERNEAUX, Roger. *Filosofía del hombre*. Barcelona: Herder, 1967. La obra completa de Tomás ya se halla en internet: <http://www.corpusthomaticum.org/>
- 42 *Suma Teológica*, II-II, q.188, a.6 ad Resp.: “Transmitir a otros las cosas contempladas y no limitarse a contemplarlas”
- 43 *Suma Teológica*, I, Prólogo
- 44 *Suma Teológica*, I, q.2, a.1c; q.3, a.4; q.5, a.6c; q.6, a.3c; q.12, a.2c ad 3 y 4c; q.13, a.11c; q.14, a.4c y a.14 ad 2; q.25, a.1 ad 2; q.44, a.1c; q.45, a.1 ad 5; q.50, a.2 ad 3; q.54, a.1y a.3c; q.61, a.1; q.75, a.5 ad 4; q.104, a.1c; I-II, q.3, a.7c; III, q.13, a.1c
- 45 *Suma Teológica*, I, q.1, a.7 ad 1; q.2, a.2 ad 2; q.3; q.12, a.12c ad 1 y a.13 ad 1; q.13, a.8 ad 2
- 46 *Suma Teológica*, I, q.4, a.2; q.6, a.1 ad 2 y a.2.3.4c; q.9, a.1c; q.11, a.3c; q.12, a.2c; q.13, a.2.3.4.5c; q.14, a.6.11c; q.25, a.1c ad 3 y 3c; q.26, a.1c y 4; q.28, a.2 ad 3; q.29, a.3c; q.75, a.1 ad 5; q.91, a.1c
- 47 *Suma Teológica*, I, q.14, a.4.8.9c; q.16, a.5c; q.18, a.3c ad 2 y 4c; q.19, a.1c y 4c ad 2; q.26, a.2c; q.27, a.2 ad 3; q.34, a.2 ad 1; q.41, a.3 ad 4; q.54, a.2c; q.79, a.1c; q.87, a.3c; q.9, a.1 ad 1
- 48 *Suma Teológica*, I, q.12, a.13
- 49 *Suma Teológica*, I, q.12, a.1
- 50 *Suma Teológica*, I, q.18, a.2c ad 1 y 5; II-II, q.174, a.5 ad 1; q.175, a.3 ad 2; III, q.10, a.4c; q.45, a.2c
- 51 *Suma Teológica*, I, q.60, a.5 ad 5
- 52 *Suma Teológica*, I-II, q.3, a.3 ad 3
- 53 *Suma Teológica*, I, q.27, a.3 ad 2 y ad 3 y a.4c; q.59, a.2c
- 54 *Suma Teológica*, I-II, q.19, a.10c
- 55 *Suma Teológica*, I, q.105, a.4c; q.106, a.2c; I-II, q.2, a.7.8c; q.3, a.1c
- 56 *Suma Teológica*, II-II, q.104, a.4 ad 2
- 57 *Suma Teológica*, I, q.44, a.1.2.3; q.65, a.2; q.103, a.2.5c; q.105, a.5c; I-II, q.79, a.2c



producen las cosas⁵⁸, que Dios es motor inmóvil, causa incausada, ser necesario, perfección perfecta, ordenador y fin de todo⁵⁹, que la felicidad consiste en gozar de Dios⁶⁰. Pero el Aquinatense sabe que, desde el diálogo fe – razón, Dios no es sólo principio sino creador, no solamente el Bien sino el Padre y el Redentor hecho hombre⁶¹; es así el objeto de la filosofía y de la mística.

Mas según sus biógrafos, el 6 de Diciembre de 1273, el nacido en Aquino tuvo una experiencia mística, una visión mística de Dios, que le transformó radicalmente. El testimonio de los biógrafos narra que desde una lejanía muy vecina, nuestro fraile oyó estas palabras: “*Has escrito mucho bueno de mí, Tomás, ¿quieres como recompensa?*” Fray Tomás sólo atinó a responder: “*sólo Vos mismo, Señor*”⁶². Desde entonces tomó una decisión: no volver a escribir. Todo lo que había escrito le pareció paja, sin sentido, vano, ilusorio... en comparación con lo asido en el trance místico. El éxtasis, ese estar fuera de sí siendo sí en Dios, es la plenitud del *frui* como

delectatio, gaudium, requies... Ante ello, el Aquinate puede repetir lo de Wittgenstein: “*de lo que no se puede hablar, es mejor callar*”, “*existe lo inefable. Ello se muestra. Es lo místico*”. Sólo cabe el lenguaje de los enamorados. De ahí la descripción de bienaventuranza que Tomás tomó de Boecio: “*Status omnium bonorum congregatione perfectus*”⁶³. La mente queda vacía en términos conceptuales y filosóficos y se llena de los inefables, indescriptibles e indecibles rayos de la luz divina. Es el trance, raptó o arrobamiento. Nuestro fraile le había dedicado la cuestión 175 de la II-II de la *Suma Teológica*. El raptó no es otra cosa que la elevación por el espíritu divino a las cosas sobrenaturales con abstracción de los sentidos⁶⁴; esta elevación se transforma en éxtasis que como *excessus mentis* es el arrobamiento del espíritu hacia las cosas celestiales, con olvido de las inferiores⁶⁵; estos movimientos hacen que el hombre esté fuera de sí arrebatado por la fuerza divina⁶⁶, por la visión de Dios⁶⁷, prescindiendo de los sentidos por la fuerza arrebatadora de los misterios aprehendidos⁶⁸, sin

58 *Suma Teológica* I, q.21, a.3c

59 *Suma Teológica* I, q.2

60 *Suma Teológica* I-II, q. 2, a.8c

61 *Suma Teológica* I, q. 13, a.7c

62 Cf. DE WOHL, Louis. *La luz Apacible*. Madrid: Ediciones Palabra, 1995, p. 355

63 *La Consolación de la filosofía*, L. III, prosa 2: “*Estado perfecto que reúne todos los bienes*”

64 *Suma teológica*, II-II, q. 175, a. 1c

65 *Suma Teológica*, II-II, q. 175, a.2c

66 *Ibid*

67 *Suma Teológica*, II-II, q. 175, a.3

68 *Suma Teológica*, II-II, q. 175, a.4





separarse del cuerpo⁶⁹. La fuerza de estas operaciones es el amor⁷⁰.

1.4. EL ALEPH DE BORGES⁷¹

Si hacemos una hermenéutica mística del *Aleph* borgiano nos hallamos con categorías dignas de resaltar. Por un lado, la idea del río secreto que purifica de la muerte a los hombres y nos ensimisma en la Ciudad de los Inmortales⁷², cuyo silencio es hostil y casi perfecto y que en lo altísimo se reviste de cielo azul

casi púrpura⁷³, obra de los dioses, si no muertos, al menos locos⁷⁴, cuya arquitectura carece de fin y en la cual nadie puede ser feliz o valeroso⁷⁵; en ella es posible un mundo sin memoria, sin tiempo, un lenguaje sin sustantivos, de verbos impersonales y de indeclinables epítetos⁷⁶ y que desde la torrencial lluvia en medio del desierto arenoso permite el éxtasis y la danza de coribantes poseídos por la divinidad⁷⁷. Ante estas sublimes contrariedades, el místico tiene que expresar: “*Como Cornelio Agrippa, soy Dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy*”⁷⁸; es el estado de perfecta quietud y morada de la inmortalidad mortal⁷⁹. Por otra parte, el éxtasis es exultación sobre exultación, júbilo sobre júbilo, vértigo y borrachera insondables⁸⁰ que, desde los libros herméticos, proclama que lo que hay abajo es igual a lo que hay arriba y viceversa, que desde la Biblia anuncia que ahora sólo vemos en espejo oscuro⁸¹ y que desde Teopompo clama: “*cada hombre es un órgano que proyecta la divinidad para sentir el mun-*

69 *Suma Teológica*, II-II, q. 175, a. 5

70 *Suma Teológica*, I-II, q. 28, a. 2c. 3c

71 Seguimos la siguiente edición: BORGES, Jorge Luis. *El Aleph*. Barcelona: Circulo de lectores, 1975

72 *Ibid.*, p. 368

73 *Ibid.*, p. 371

74 *Ibidem.*

75 *Ibid.*, p. 372

76 *Ibid.*, p. 373

77 *Ibid.*, p. 374

78 *Ibid.*, p. 375

79 *Ibidem.*

80 *Ibid.*, p. 383

81 *Ibid.*, p. 388



do⁸²; estas maneras de hablar son metáforas ya que la divinidad es insondable⁸³ e inescrutable⁸⁴, es maravilla incomunicable⁸⁵, sólo puede ser imaginada “*sub specie aeternitatis*”⁸⁶, a través de un ímpetu más hondo que la razón, donde no caben el anverso y el reverso⁸⁷, más allá de las palabras y del entendimiento y que se hace todo para todos⁸⁸ en el tiempo fuera del tiempo⁸⁹; si la divinidad es todo para todos, su lugar no tiene lugar⁹⁰ y “*puede efectuar que no haya sido lo que alguna vez fue*”⁹¹. Por todo lo dicho, la mística deviene un escándalo de la razón⁹², nos revela un orden secreto y nos confunde con la divinidad⁹³, es aspiración a la plenitud⁹⁴; su lenguaje habla desde la figura que se llama *oximoron*, ese aplicar a una palabra un epíteto que parece contradecirla: luz oscura, sol negro⁹⁵, línea recta como el arco de un círculo⁹⁶; o como el Zahir musulmán: “*él*

Zahir es la sombra de la Rosa y la rasgadura del Velo”⁹⁷, ya que detrás de él, incluso como moneda, está Dios⁹⁸ puesto que una sola palabra divina es plenitud⁹⁹. Si todo ello acaece, “*entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si estas palabras difieren). El éxtasis no repite sus signos; hay quien ha percibido a Dios en un resplandor, hay quien lo ha percibido en una espada o en los círculos de una rosa. Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo*”¹⁰⁰. Es el *Aleph*, un punto del espacio que contiene todos los puntos, todas las luminarias, todas las lámparas, todos los veneros de luz¹⁰¹; es el microcosmo de alquimistas y cabalistas, el amigo proverbial, el “*multum in parvo*”¹⁰², cuyo diámetro es de dos o tres centímetros, pero contiene el espacio cósmico en todo su tamaño¹⁰³; es la

-
- 82 *Ibid.*, p. 389
 - 83 *Ibid.*, p. 391
 - 84 *Ibid.*, p. 431
 - 85 *Ibid.*, p. 422
 - 86 *Ibid.*, p. 392
 - 87 *Ibid.*, p. 395
 - 88 *Ibid.*, p. 396
 - 89 *Ibid.*, p. 401
 - 90 *Ibid.*, p. 405
 - 91 *Ibid.*, p. 410-411
 - 92 *Ibid.*, p. 411
 - 93 *Ibid.*, p. 415
 - 94 *Ibid.*, p. 416
 - 95 *Ibid.*, p. 427
 - 96 *Ibid.*, p. 438
 - 97 *Ibid.*, p. 431
 - 98 *Ibid.*, p. 432
 - 99 *Ibid.*, p. 435
 - 100 *Ibid.*, p. 436
 - 101 *Ibid.*, p. 406
 - 102 *Ibid.*, p. 461
 - 103 *Ibid.*, p. 462



primera letra del alfabeto de la lengua sagrada que, desde la Cábala, significa el En Soph, la ilimitada y pura divinidad, que para otros intérpretes es la reunión del arriba con el abajo, que para el *Mengenlehre* es el símbolo de los números transfinitos, en los que el todo no es mayor que alguna de las partes¹⁰⁴. Es el círculo giratorio que contiene al universo entero y al propio yo. No son quimeras. El mismo Borges confiesa: *“En mi vida [...] he tenido dos experiencias místicas, y no puedo decirlas porque lo que me sucedió no es para ser puesto en palabras [...] Fue asombroso, deslumbrante. Me sentí avasallado, atónito. Tuve la sensación de vivir no en el tiempo sino fuera del tiempo [...]. Escribí poemas sobre ello, pero son poemas normales y no pueden decir la experiencia. No puedo decírsela a ud., ya que ni siquiera puedo repetírmela a mí mismo, pero tuve esa experiencia, y la tuve dos veces, y acaso me sea otorgado volver a tenerla antes de morir”*¹⁰⁵

2. EN LOS VERICUETOS DE LOS CONCEPTOS

2.1 LA VERDAD DEL SER EN EL SUJETO: DIOS – PNEUMA – TIEMPO – ETERNIDAD

El problema de la relación Hombre – Dios siempre seduce. Desde las lecturas de Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Lutero, Descartes, Leibniz, Kant, Nietzsche..., pasando por los agnósticos y los ateos, así como por el ingente mundo de las distintas religiones, ha fascinado este lío de la divinidad y lo sagrado. Nombres como Zeus, Júpiter, Yahvé, Alá, Trinidad, Idea del Bien, Motor Inmóvil, Causa de Causas, Fundamento de Fundamentos, Fin Último, nube del no saber, Tao, Nirvana, Tótem, Physis..., están ahí para ilustrar esta fascinación que despierta la querrela de Dios. El grito gozoso de Agustín continuamente puede herir nuestro ser, pensar y creer: *“Nos hiciste Señor para Ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en TI”*¹⁰⁶. Es posible recordar los textos apologéticos para probar su existencia, las negativas filosóficas para probar esta existencia, las experiencias de los místicos, los textos revelados, las epifanías de Dios en las culturas, el problema del mal (*¿si Deus est, unde malum? ¿Si Deus non est, unde bonum? ¿Si malum est, Deus est?*), el Dios ha muerto y la pérdida de los fundamentos, el grito desesperado esperanzador de Dostoievsky: si Dios no existe, todo está permiti-

104 *Ibid.*, p. 464

105 Entrevista con Willis Barstone: *The Secret Islands*, reproducida en su libro: *Borges at Eighty* (1982) y citada por LÓPEZ-BARALT, Luce y PIERA, Lorenzo. *El sol a medianoche. Op. Cit.*, p. 251

106 *Las Confesiones*, I, I, 1



do; es viable sentarse en un diván y experimentar la curación de la experiencia religiosa como neurosis colectiva; es factible ir a una universidad radicalmente positivista y oír la magistral exposición de un científico probando y verificando que la ciencia hace innecesaria la hipótesis de Dios; es dable terminar de leer el *¿Existe Dios?* de Küng y concluir que la opción por Dios es un problema de sentido; es verosímil ir a la literatura y leer a Sábato y experimentar la intemperie metafísica como orfandad de Dios; es probable releer a Heidegger y deducir que el problema de nuestro tiempo no es otro que el cierre de la dimensión de la gracia, nuestra única desgracia; no es inverosímil pensar en la escatología de Mauriac al advertirnos que el siglo XXI vivirá en función de la santidad y la espiritualidad; es plausible embarcarse de nuevo en la lectura de Sartre y sus complejos análisis desde el *en sí* y *para sí* para mostrar que Dios no existe; es factible pensar desde Ricoeur que Dios es un signo que da qué pensar desde una hermenéutica existencial; no es estulto voltear las páginas de Zubiri y refrescar la mirada viendo cómo el problema de Dios no es otro que la constitutiva y ontológica *religación* de la existencia; es viable olfatear el concepto de secularización y oler allí la posibilidad de Dios desde la *kenosis*

y el *ágape*, tal como lo formula Vattimo en *Creer que se cree*. En fin... ¿Qué significa lo sagrado y la experiencia mística para el hombre? Sólo garrapateamos una alternativa: la filosofía como la vida tiene postrimerías filosóficas: ¿Qué y quién soy?; ¿de dónde vengo y para dónde me dirijo? ¿Qué sentido tiene la vida y su simbólica del mal desde su finitud? ¿Vale la pena hablar de lo divino y lo místico? Todos intentamos responder estas inquietudes. Nuestra indicación, desde una crítica de la razón mística, es la posible apertura a lo divino como dador de sentido desde la confianza en este Otro, que no se puede demostrar como un entomólogo va disecando sus insectos, clasificándolos y metiéndolos en su gabinete, sino que se experimenta en la vivencia de lo trascendente, no como lo otro de lo inmanente sino como lo mismo de lo inmanente en tanto presencia de sentido; Dios inquieta, no por ser fundamento, sino por ser presencia presente y ausente en los avatares y vicisitudes del sentido de la vida, esa faena tremebunda de búsqueda en su constante *facendum* nunca *factum*; Dios puede ser circunstancia vital de sentido que hace posible el diálogo del yo con el tú en un nosotros existencial; no es un tapahuecos a los absurdos vitales; sería fetichismo; puede ser un *alter ego* con el que se puede dialogar, en



el sentido platónico del diálogo: comunicación vital de *lógos-páthos* en tanto transformación desde la intimidad como reflexión del alma consigo misma y con el otro; dialogar con Dios puede conjeturarse como un vivir en tanto convivir con lo divino en una dimensión de razón dialógica. Puede ser una búsqueda de sentido como amistad con Dios, por la cual amistad podemos ser en el mundo como seres en relación abiertos a la totalidad envolvente de sentido. Nuestra temporalidad deviene eternidad en tanto recordamos, atendemos y esperamos que Dios puede ser en la historia como el centro que está en todas partes y como la circunferencia que no se agota en ningún punto. Sentirse rodeados de Dios es probablemente experimentar lo que la esponja experimenta: rodeada de agua la absorbe sin nunca llenarse llenándose. Así, la relación de amistad con Dios puede devenir sed y saciedad, insuficiencia suficiente, hambre y llenura, un *“busquemos como buscan los que aún no han encontrado y encontremos como encuentran los que aún han de buscar”*, recordando de nuevo al iluminado de Hipona. Es que *“todo está lleno de dioses”*, según la sentencia atribuida por la antigüedad a Tales y que no interpretamos en el sentido del hilozoísmo aristotélico, sino desde la perspectiva de la presencia

constante de lo divino en la vida de los hombres. Las palabras del iluminado de Éfeso pueden servir de indicio para todo lo anterior: *“El Señor cuyo es el oráculo de Delfos, ni revela ni encubre sino que da señas”*¹⁰⁷. Nos toca descifrar estas señales como sugerencias provocativas y provocadoras en términos de hermenéutica existencial y mística.

2.2 LA VERDAD DEL SER EN EL OTRO: HOMBRE - HOMBRE

La relación hombre – hombre también se ha revelado conflictiva; es tan radical la experiencia de la destrucción, la guerra, la crueldad, los Gulag, las bombas atómicas, las experimentaciones científicas, los exterminios, las luchas religiosas como guerras santas y justas, la presencia desoladora de la razón guerrera, los gritos de *vencer o morir*, los terribles imperios en nombre de todo lo habido y por haber, las culturas aplastadas y aniquiladas, el hambre en medio de la abundancia, la pobreza en medio de la riqueza, la presencia del Dios Ares negando a la diosa Afrodita, los heroísmos aniquiladores, los Héctores y Aquiles siempre enfrentados en razón del botín y del poder, las Troyas continuamente desaparecidas, las castas de toda naturaleza



107 Fragmento 93

decidiendo sobre la vida y la muerte de la humanidad, el comercio de armas, el desfile incesante de mártires y martirizadores en nombre de ideales, los humanismos como máscaras de dominio y dominación, las experiencias ininterrumpidas de nazismos por doquier, los nacionalismos intolerantes, la globalización como exclusión de la diferencia..., que sólo queda un grito: *el infierno son los otros*. El síndrome místico de Caín y Babel recorre la historia y la cultura humanas. Una historia así no da cabida a lo divino ni al otro como prójimo. Es la negación más radical de este mundo como el mejor de los posibles, de Dios mismo como amigo, del otro como mi interlocutor en clave de diálogo. La relación hombre – hombre es, en el contexto descrito, la del dominador sobre el dominado. Para esta relación ha servido, paradójicamente, la experiencia misma de Dios: nos hemos destruido en nombre de Dios. Así leemos la *Iliada* y otros textos religiosos en nombre de los cuales se hicieron, hacen y harán guerras santas y divinas. Esta facticidad puede llevarnos a un escepticismo total en las relaciones humanas. Parece que *el hombre sigue siendo un lobo para el hombre* y que los espectáculos circenses romanos se renuevan sin cesar cambiando sólo de víctimas y

victimarios y vociferando continuamente el: *¡Ave Caesar. Qui morituri te salutant!* Sin embargo, queremos plantear la relación hombre - hombre desde la amistad; puede ser una utopía o una heterotopía, pero no es un imposible¹⁰⁸. Sin pretender hacer una historia de la amistad ni penetrar en sus redes psicológicas, metafísicas, físicas, estéticas, religiosas, éticas..., queremos dibujar un mapa conceptual de lo que para nosotros significa la relación humana desde la amistad como experiencia mística. El obispo de Hipona nos da el fundamento para nuestro planteamiento: ser amigos es hacer que dos almas habiten en un solo cuerpo. La relación de amistad es la experiencia de un yo – tú deviniendo un nos – otros. Sin perder el *otros* somos *nos*. Es la unidad en la diversidad. No se trata de anular el diferir de las diferencias sino de afianzarlo como condición de posibilidad del diálogo entre diferentes que se hace complemento y simpatía. La amistad permite el despliegue de las potencialidades del amigo como otro y este despliegue posibilita la transformación desde el diálogo de los amigos. La palabra es en este ejercicio una experiencia no de comunicación sino de hermenéutica existencial, que remite a lo que los griegos llamaron *lógos* en



108 Nos ha sido muy útil el libro del profesor LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Sobre la Amistad*. Madrid: Revista de Occidente, 1972. Asimismo, el estudio de: PIZZOLATO, Luigi. *La idea de la amistad*. Barcelona: Muchnik Editores, 1996

el sentido de lo que reúne lo disperso y separado; desde esta palabra reunificadora y sintetizadora, la amistad es la posibilidad de decirle a la razón guerrera que hay formas distintas de habitar la cultura por fuera de la guerra; que la cultura puede ser vivida como convivencia, no a pesar de las diferencias sino precisamente a causa de las diferencias; que el conflicto no se tiene que regular desde la razón vencedor – vencido sino desde la erótica del equilibrio de los contrarios; que la contrariedad no es lo que hay que eliminar sino lo que hay que alimentar como condición de posibilidad del estar ahí distintos en el complemento; que la alteridad no es lo que produce miedo sino lo que, por suscitar admiración, lleva al conocimiento de lo diverso como una posibilidad de enriquecimiento; es que compartimos la sentencia de Agustín: *¿Qué consuelo nos queda en una sociedad humana como ésta, plagada de errores y de penalidades, sino la lealtad no fingida, y el mutuo afecto de los buenos y auténticos amigos?*¹⁰⁹. Por estas razones, seguimos creyendo que la oportuna, conveniente y phronética relación de amistad intensifica la comunicación mística entre los hombres y es un buen antídoto contra nuestras abismales potencialidades de destrucción. Sea

como *philia*, *éros*, *ágape*..., la amistad es una virtud que intensifica, en medio de lo que nos diferencia, lo que nos une y hace íntimos en este compartir mutuo de las diferencias. Esta dimensión de interioridad y ensimismamiento de la amistad la ligamos con la *parrhesía* de los griegos. La amistad como *parrhesía* hace del amigo un *parrhesiastés* que, desde la franqueza como sabiduría, se convierte en *epimelía* en tanto cuidado de sí y del otro¹¹⁰. Ser amigos es así una experiencia mística de *ágape*.

2.3 LA VERDAD DEL SER EN EL MUNDO: HOMBRE – MUNDO

Somos seres en el mundo, no sólo como entes en medio de entes, sino que el mundo es el conjunto de nuestras posibilidades para hacer factible el despliegue de nuestras potencialidades. Mundo no es entonces el conjunto de cosas sino la totalidad de sentido que está ahí para darle sentido a nuestras inquietudes vitales. Somos viajeros, navegantes, buscadores de sentido y para ello contamos con el mundo como aquello que abre caminos y senderos existenciales. Mundo es nuestro ser en tanto proyecto ético estético; mundo es nuestro repertorio de

109 *La ciudad de Dios*, XIX, 8

110 Cf. FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la Grecia Antigua*. Barcelona: Paidós, 2004



alternativas en nuestra continua búsqueda de luz en medio de nuestras inquietudes; mundo es nuestra multitud de potencias dignas de ser actualizadas; mundo es el incesante paso de lo posible en tanto posible de ser acto; mundo es nuestro repertorio para llegar a ser lo que dibujamos como una de nuestras hermenéuticas de vida; mundo es el infinito número de interrogantes que están ahí para suscitar alguna respuesta en torno a nuestra vida como la gran pregunta que merece alguna respuesta; mundo es aquello que puede alborotar nuestro arrobamiento y trance como éxtasis para que la vida sea una obra de arte; mundo es el ejercicio del cuidado de sí (ética), cuidado de los otros (política), cuidado de las cosas (ciencia) y cuidado de Dios (mística); mundo es el conjunto de lo que nos rodea para rodearlo, no como lo que nos posee, sino como lo que poseemos desde el ser, conocer y obrar que permite hacer de la ética una estética de la existencia; mundo es la apertura del yo al conjunto de existenciales que lo hacen ser: temporalidad, historicidad, ser en relación, ser abierto, ser para la muerte, ser en movimiento, ser en el lenguaje, ser en la contrariedad regulada...; mundo es lo que todavía no somos pero podemos ser; mundo es la actualización de lo posible en tanto posible; mundo es

lo que creamos para saber pensar, saber vivir y saber hacer; mundo es la resistencia ético estética a los juegos de verdad y de poder que sujetan nuestro ser en el mundo y no le permiten subjetivarse como libertad; mundo es el *aude sapere* kantiano como mayoría de edad en tanto autonomía de la razón y su uso público; mundo es nuestro conjunto de posibilidades e imposibilidades en cuanto toda posibilidad elegida convierte en imposibilidad las otras posibilidades; mundo son nuestras circunstancias con las que tenemos que dialogar para ser y vivir; mundo es lo que contrasta con nuestro proyecto vital y que tenemos que asumirlo como posibilidad inherente a dicho proyecto; mundo es el conjunto de juegos culturales con los que tenemos que contar como aquello que conservado o roto hace viable nuestro juego personal; mundo es el rostro de lo que nos rodea que con su mirada, como a Orfeo, puede hacernos perder a Eurídice o llevárnosla consigo; mundo son nuestras inquietudes, problemas, preocupaciones e inseguridades como materia prima de nuestra biografía; mundo es nuestra vida como lucha frenética por ser fácticamente lo que somos en proyecto; mundo son nuestros pliegues y repliegues como faena tremebunda tocada por la dialéctica de pregunta – respuesta – pregunta, búsqueda – hallazgo



– búsqueda, tinieblas – luz – tinieblas, juego – placer – agonía, ascenso – caída – ascenso; mundo es la racionalidad científico técnica que nos permite ser y no ser; mundo es la posibilidad de habitar poéticamente el cosmos del cálculo para preservar nuestra vida como obra biográfica; mundo es el diálogo con la tradición para conservarla transformándola; mundo es la informática como un saber hacer que está allí como útil, para ser transformado en bueno, bello y verdadero; mundo es el mineral, el vegetal, el animal, el otro..., como posibilidades más que de capital mercancía, de capital simbólico; mundo es nuestra espiritualidad mística hecha cosmos y el cosmos hecho espiritualidad mística; mundo es el equilibrio entre caos – cosmos como posibilidad de volver a hacer resonar la sentencia del poeta Anaximandro: “según la necesidad, las cosas existentes se pagan mutua pena y retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo”, es decir, mundo es la posibilidad de establecer un equilibrio en medio de los contrarios como concordia en la discordia en tanto compensación armoniosa de opuestos; mundo es la posibilidad de ser libres en medio de las determinaciones; mundo es la morada del ser

como juego polémico de verdad – engaño – verosimilitud; mundo es el escenario en donde tenemos que construir nuestra vida, no como sustancia, ni *res cogitans*, ni yo transcendental, ni espíritu absoluto, ni ser determinado por supraestructuras..., sino como drama en donde el yo trágico –cómico tiene que construir su destino desde su mismidad – alteridad; mundo es el espacio para que todos devengamos funcionarios de la humanidad y de la *humanitas*, no como arcontes ni sacerdotes desde el *Yo, Platón, soy la verdad* en tanto poder pastoral¹¹¹, sino en cuanto, a pesar del *hombre ser un lobo para el hombre*, como hemos recordado, también puede ser un amigo¹¹² y una cosa sagrada para el mismo hombre¹¹³; en fin, mundo es, como canta Barba Jacob, el conjunto de nuestro ser móviles, fértiles, plácidos, sórdidos, lúbricos, lúgubres y mortales¹¹⁴.

2.4 LA REVERBERACIÓN: EL ÉXTASIS DEL ÁGAPE

Ya citamos el texto de Agustín sobre la reverberación y el *tarde te amé, hermosura siempre antigua y siempre nueva*. ¿Qué implicaciones filosófico – místicas tienen estas categorías? Lo intentaremos dilucidar a la luz de la

111 Cf. FOUCAULT, Michel. *Omnis et singulatin. Hacia una crítica de <la razón política>*. En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1996

112 Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco* VIII. CICERÓN. *La amistad*. Madrid: Editorial Totta, 2002

113 SENECA. *Cartas a Lucilio* 95, 3

114 *Canción de la vida profunda*. En: *Obras Completas*. Medellín: Académicas, 1962, pp. 188-189



obra escultórica de Bernini sobre la transverberación de Santa Teresa, capilla de la familia Cornare, Iglesia de Santa María de la Victoria, Roma. Una flecha lanzada por un ángel traspasa el corazón de la santa y ésta, arrobada, en trance y raptó, siente el dolor y la alegría del ser poseída por Dios. El verbo latino *transverberare* significa traspasar, herir, golpear, atravesar, pasar de parte a parte. No vamos a entrar en detalles sobre la significación estética de la escultura y su relación con la obra de la santa. La escultura y la mística teresiana son un pretexto para hablar de la condición humana como finitud, labilidad, debilidad. Somos finitos, siempre expuestos a resbalar, en desproporción consigo mismos, con los otros, con las cosas, con lo divino; nuestra historia es una patética de la miseria esperanzadora; somos seres en relación contaminados por la insociable sociabilidad; en nuestra intimidad llevamos marcada la posibilidad del bien y del mal, de la autenticidad y de la inautenticidad, del amor y del odio, de la alegría y de la tristeza, del deseo y de la huida, de la esperanza y de la desesperación, del temor y de la audacia, de la ira y la paciencia¹¹⁵; somos caída y elevación. Estas categorías han sido simbolizadas por los mitos de todas las

culturas en términos de caída, culpa, redención y salvación; habitamos el mundo tocados por la dialéctica desviación, extravío, cautividad, caos, ceguera, salvación, redención, esperanza, encuentro, liberación; somos Babel y Pentecostés; como la serpiente hermeneuta del bello capítulo 3 de *El Génesis*, nuestras interpretaciones como creación de sentido, llevan consigo la verdad y el engaño, la vida y la muerte, el sufrimiento y la serenidad, la paz y la guerra, el principio y el fin; el ya citado síndrome de Caín y Abel anida en nuestra vidas como porosidad siempre abierta a lo uno y lo otro; la simbólica del mal y del bien golpea de tal modo nuestras vidas que, como Teresa, vivimos en noche oscura y plenitud mística; siempre habrá flechas y ángeles y... que traspasarán de tal modo nuestras almas que nuestros raptos estarán marcados por el sello de la ambigüedad; la contrariedad como *pólemos* empuja nuestro ser – vivir en una continua lucha de ascensos y descensos, determinismos y libertades, desgarramientos y afirmaciones; somos una grieta en renovada construcción y desbarajuste; nuestra espiritualidad mística rumia en el desierto del sin sentido el sentido; este desierto es signo de sed y sequedad oteando saciedad; vaga-



115 Todavía nos golpean los agudos análisis del Aquinate sobre estos temas, llamados por él pasiones: *Suma Teológica* I-II, q. 6-25; I-II, q. 26-48

mos y deambulamos por la vida llenos de sueños e ilusiones y de experiencias preñadas por la tragedia que nos hace desgarrar, como Edipo, nuestros ojos para ver nuestro verdadero ser como finitud y culpabilidad¹¹⁶. Mas la esperanza es también parte de nuestra tragedia. Como *homo viator* caminamos en el sendero de las encrucijadas ante las cuales hay que deliberar, juzgar y decidir. De ahí que nuestra finitud – infinitud deba vivirse desde lo que Aristóteles llamó *proairesis-phrónesis: deliberación prudente*, para estar conveniente, adecuadamente y kairológicamente a la altura de cada encrucijada. La tríada deliberar, juzgar, decidir nos permite asumir con relativo entusiasmo nuestro trayecto vital tocado por el conflicto. Así, nuestra transverberación existencial en términos de vivencia filosófica mística puede expresarse en estas sublimes palabras de Esquilo: “*Zeus condujo a los mortales al saber, estableciendo como ley: con el dolor la comprensión*”¹¹⁷. *Eros, philía* y *ágape* son la comprensión del dolor trágico y radiante de la vida como sol negro y coito alquimista del azufre y del mercurio que, desde el *ouroboros* como dragón que se muerde la cola, es principio sin fin y fin sin principio en el proceso ininterrumpido de generación y

corrupción en tanto embeleso extático y numinoso. Por lo mismo, desde la reverberación como luz enceguedora, hacemos nuestras las palabras de Bonhoeffer: “*sería un ultraje a Dios y al prójimo dejar al hambriento tener hambre bajo el pretexto que Dios está cerca de su miseria*”¹¹⁸.

3. EN LOS VERICUETOS DE LA METÁFORA.

3.1 EL SENTIDO DE LA METÁFORA.

El sentido etimológico de la palabra ya nos da pistas para su comprensión: del griego *metaphorá, translación*, formado de *metá, después* y *pherein, llevar*. Es entonces un tropo de dicción que consiste en expresar una idea, valiéndose de otra, con la que guarda analogía o semejanza. Es, por lo mismo, el cambio de sentido de una palabra. Como figura retórica encierra siempre una comparación, ya de lo animado por lo animado, ya de lo inanimado por lo inanimado, ya de lo inanimado por lo animado, ya de lo animado por lo inanimado. El maestro medieval de las etimologías, Isidoro de Sevilla, nos trae en sus *Etimologías* la siguiente conceptualización. “*la metáfora consiste en la utilización translaticia*

116 Cfr. RICOEUR. PAUL. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982; Id. *Discurso filosófico y hermenéutico*. Barcelona: Anthropos, 1998. Id. *Pensar la creación*. En: *Pensar la Biblia*. Barcelona: Herder, 2001.

117 *Agamenón*. Madrid: Aguilar, 1978, p. 14

118 *Ética*. Citado en: DUHAMEL, Jérôme y MOUTTAPA, Jean. *Dictionnaire inattendu de Dieu*. Paris: Albin Michel, 1998, p. 275



de una palabra, como cuando hablamos del <oleaje de las mieses> y de <las perlas de las vides>, cuando no encontramos ni olas ni piedras preciosas, términos éstos que transferimos a otros contextos. Pero éstas y otras locuciones metafóricas se transvasan a estos nuevos contextos, fácilmente descifrables, revestidos de un ropaje figurativo, de manera que exciten la imaginación del lector y no se degraden por aparecer sin artificio y de manera simplista. Las metáforas pueden lograrse siguiendo cuatro procedimientos. De ser animado a ser animado, como <montó en los aligeros caballos>; hablando metafóricamente atribuye al cuadrúpedo las alas de un ave; o como Virgilio (Virg., Egl., 6, 80): <En su carrera se dirigió hacia lugares desiertos>, en donde se atribuye a un volátil la carrera propia de cuadrúpedo. De ser inanimado a otro inanimado; por ejemplo: <El pino ara el mar, la quilla traza profundo surco>; se aplica a las aguas una característica propia de la tierra, pues de la tierra, y no del mar, es peculiar el arar y el abrir surcos. De un ser inanimado a uno animado, por ejemplo: <la juventud florida>, en donde pone en el mismo plano las flores inanimadas y la juventud, que posee alma. De un ser animado a otro inanimado; así, <Tú, padre Neptuno, a quien los canos aladares resuenan ceñidos del estruendoso mar; tú de cuya barba perenne brota el Océano inmenso y entre cuyos cabellos discurren errantes los

ríos>. <Barba>, <aladares> y <cabellos> no son propios del océano, sino de los hombres. Del mismo modo, otros nombres de cosas pueden transferirse de una categoría a otra con toda regularidad con fines estéticos, para imprimir elegancia a la oración. La metáfora, no obstante, se mueve sólo en el plano de uno de sus componentes, como en el ejemplo citado del <oleaje de las mieses> —ya que no puede hablarse de <mieses de las olas>; en el caso de que fuese recíproca, se llamará <antistrofa>, como en <el remo de las alas>, ya que podemos decir <las alas de los navíos> y <los remos de las alas>¹¹⁹. Desde este contexto, la metáfora va más allá del sentido habitual y convencional del lenguaje. Esta desviación es la que le permite decir lo indecible. Se rompen las fronteras del lenguaje y se nombra lo innominable. En términos de Ricoeur, la metáfora crea una tensión entre dos sentidos, en la que la innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente. Es viva cuando esta impertinencia se hace pertinente y resiste el uso habitual del lenguaje, convirtiéndose en acto creativo y consistente. Es que se resemantiza la relación palabra – concepto - cosa, significante – significado - referente en cuanto esta tríada ya no es directa sino oblicua. Ante ello sí vale



119 Etimologías I, 37, 2-6

la sentencia del iluminado de Nazaret: “*el que tenga oídos para oír, que oiga*”. Desde esta perspectiva, la metáfora es una obra en miniatura que provoca la necesidad de pensar más a nivel de la interpretación¹²⁰, que sirve de intermediario entre lo sensible y lo inteligible y nos abre a la polisemia del sentido y de lo real. Por ello y sólo por ello, el místico la usa para transmitir lo que no se puede transmitir.

3.2 EL INEFABLE INCOGNOSCIBLE

Para acercarnos desde la mística filosófica a la experiencia de lo espiritual divino, la metáfora ha sido fundamental. Metáforas como Luz – Tinieblas, Día – Noche, Abundancia – Desierto, Erotismo – Trascendencia, *Soma Pneumatikós*, Palmera—Mandrágora, el Todo y la Nada, el mísero cuerpo de barro que contiene a todas las esferas del universo, Soledad sonora, Música callada... están ahí para fundamentarlo. Lo divino es lo omninominable en su innominabilidad, es lo inaccesible, innombrable, inefable que implica la muerte y resurrección de los conceptos en forma metafórica. Dios deviene el “*silente desierto*” al modo del maestro Eckhart que concluye su ascenso divino con la metáfora

del hombre como esponja de la divinidad; Juan de la Cruz nos habla de la “*noche oscura del alma*”, llena, sin embargo, de luz, que sin poseer nada, lo tiene todo; aparecen sus metáforas: *la soledad sonora, la oscuridad luminosa, el vacío repleto*; Teresa de Jesús nos habla del agua que cae del cielo en un río o fuente, o de un arroyito pequeño que entra en el mar, o de una pieza con dos ventanas por donde entra una gran luz que, aunque dividida, se hace una sola luz, para describirnos la unión con lo divino; Dionisio Areopagita nos dilucida la metáfora de tiniebla divina para acercarnos a la absoluta trascendencia de Dios; así nos inunda el abismo de la deidad¹²¹. Es que la historia nos ha deparado múltiples metáforas para mentarnos lo divino: Amor, Antiguo de días, bello, bueno, causa, disímil, ser, eterno, justo, grande, inmóvil, infinito, luz, escondido, paz, perfecto, poderoso, inmutable, rey, sabio, providente, señor, sol, tinieblas, igual, uno, vida, círculo, *Mysterium tremens y fascinas*,... Todas ellas son nombres divinos, tomados de los seres de nuestra experiencia que, sin embargo, no expresan adecuadamente su naturaleza; son analogías metafóricas por comparación; nos permiten acercarnos a Dios sabiendo que Dios es más que lo que ellos

120 Cf. RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980

121 Cf. BOUYER, Louis. *Introducción a la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 1965



expresan en medio de su adecuación – inadecuación; Dios no es lo que ellos mientan en cuanto Él está más allá de lo que dicen; son símbolos en cuanto hacen visible lo invisible. Entramos así en el concepto de símbolo. Del griego *symballó*, *poner junto*, *reunir*, designaba originariamente las dos mitades de un objeto que, roto, podía recomponerse reuniendo las dos partes: cada una de ellas se convertía en signo de reconocimiento. De esta originaria función práctica deriva su función representativa: un estar en lugar de, por la cual el símbolo es “*cualquier cosa que nos haga venir a la mente otra cosa más allá de la impresión que la cosa misma causa en nuestros sentidos*”¹²². Es *res significans*¹²³ en cuanto une una cosa y signo, de modo que entre el símbolo y su contenido se establecen relaciones de semejanza y analogía que, para efectos de lo divino, es la afinidad y lejanía en medio de su compenetración, entre el mundo visible y lo divino invisible. De ahí que recuperemos la noción escolástica de signo – símbolo: “*el signo es lo que está en lugar de otra cosa*”, es una relación de remisión que, en intertextualidad con la contemporaneidad, puede rezar así: el signo es lo que puede ser interpretado en cuanto da qué pensar. Narrar la relación con el Inefable es una her-

menéutica existencial que une acontecimiento y sentido. El texto Inefable debe ser interrogado desde el sentido que da de la existencia y desde el sentido que ofrece a la existencia. Hacemos nuestra la distinción de Bultmann entre la *historisch – objektiv* (los hechos pasados en su realidad y objetividad) y la *geschichtlich – existentienll* (los hechos en su importancia para mi actual autocomprensión); el Inefable como acontecimiento nos interpela; nos interpela porque a diferencia del *Vorhandensein* o ser de las cosas, somos *dasein* en tanto existencia y lenguaje, signo por excelencia que revela el ser del hombre y que interpela al interlocutor para que haya diálogo y ágape. Es que no hay hechos sino interpretaciones. El Inefable como símbolo es una pregunta que hay que responder: ¿qué significa en el plano de una hermenéutica existencial este Otro que nos habla a través de signos? Ya no se trata de narrar verídicamente lo realmente acaecido, sino de interpretar; ya no estamos en el plano de pruebas objetivas, sino de comprensiones vitales para el proyecto de existencia manifestado en decisiones y compromisos. Este proyecto es una poética de nuestra vida como narración de sentido en la cual la existencia se torna alegoría, esa “*me-*



122 SAN AGUSTÍN. *La Doctrina Cristiana* II, II, 1

123 *Ibid.*, III, IX, 13

táfora continuada” como muy bien lo sabía el Estagirita y que empata con lo dicho sobre la metáfora. No andaban errados los medievales cuando elaboraron su doctrina de los cuatro sentidos del texto bíblico, extensiva a todo texto o acontecimiento: literal, alegórico, moral y anagógico. Un díptico atribuido a Nicolás de Lyra o a Agustín de Dacia lo plasma con agudeza:

*“Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia”*¹²⁴

Hechos, creencias, deberes, fines constituyen la selva de nuestra comprensión vital. No sin razón, Cassirer, al hablar de la función simbólica, sostiene que el espíritu humano se caracteriza por su capacidad de unificar y dar sentido a la multiplicidad de lo sensible en virtud de funciones simbólicas originarias como el lenguaje, el mito y el conocimiento conceptual¹²⁵. De este modo, en el conocimiento de Dios vamos de los símbolos sensibles a los símbolos inteligibles que son los conceptos y rematamos en la unión, más allá de todo símbolo sensible e inteligible; es el no saber, el silencio que conoce una realidad de tal modo inefable que no se halla ninguna palabra adecuada para ha-

blar de ella. Sólo cabe la metáfora y el amor en esta nube del no saber. Que Dionisio nos preste sus palabras para afirmar lo dicho: *“cuando el discurso poco a poco se va elevando, se abrevia; y terminada toda la ascensión se hace completamente mudo y se unirá totalmente a Aquel que es inexpresable”*¹²⁶. Es que el místico, como la sibila de Heráclito, es una vasija de arcilla, que acoge con temor y temblor el chorro de lo divino en su estampido de ser, que lo llena, colma y desborda en un caleidoscopio de luces y sombras; por eso su decir es un decir que oculta y un celar que devela: pronuncia enigmas laberínticamente rizomáticos como palabra oracular.

3.3 LA POESÍA, ESA FILOSOFÍA DE LO DIVINO MÍSTICO

“Pleno de mérito, y sin embargo poéticamente habita el hombre esta tierra”. Estos versos son de Hölderlin¹²⁷. Mérito es la maquinaria de la planeación racional positivista. Con ella domesticamos el mundo y se vuelve útil y *“positum”*. Las cosas sólo caben en cuanto son transformadas crematísticamente y se vuelven *pragmata* desde la racionalidad científico técnica. Hoy se habita el mundo así. No mencionamos las circuns-

124 *“El sentido literal enseña los hechos; el alegórico, las creencias; el moral, los deberes; el anagógico, los fines”*

125 Cf. *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998

126 TM (1033C)

127 *Brod und wein*, 2, 93, v.115-116. Citado en: JANKE, Wolfgang. *Postontología*. Bogotá: PUF, 1988, p. 47



tancias de este modo de habitar ni las cuestionamos en el sentido de volverlas satánicas. Están ahí, nos rodean, son nuestro *ethos* circunstancial. La ciencia, la tecnología, la técnica han vuelto la filosofía una reflexión sobre este *ethos*. Pululan las reflexiones sobre estos asuntos; se habla de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, del explicar de las primeras y del comprender de las segundas; del diálogo ciencia – filosofía como el estatuto de racionalidad de nuestra *episteme*; de cómo los únicos enunciados con sentido son los empíricamente verificados y matemáticamente construidos; verificación y falsación disputan cuál es el principio que permita demarcar el límite entre ciencia y pseudociencia; la relación teoría – experiencia llena bibliotecas enteras con sabias disquisiciones sobre la naturaleza del experimento científico, de las hipótesis, de la medición, de las definiciones; el debate sobre el progreso continuo o discontinuo de la ciencia copa millones de páginas de sabia erudición; las relaciones de la ciencia con aspectos culturales (religión, arte, política, ética...) y con sus compromisos económico políticos ha suscitado serios debates entre los que niegan toda relación, pues la ciencia es autónoma de todo condicionamiento y sólo

debe responder a su compromiso de ciencia y los que cuestionan esta neutralidad y aducen que la ciencia, como cualquier actividad humana, es un hecho cultural; se oyen voces clamando por la humanización de las ciencias y voces que claman por la cientifización del humanismo, proponiéndose como alternativa un humanismo científico o una ciencia humanista o un diálogo ciencia – humanismo. En fin... Sea lo que sea, es esta racionalidad positivista la que nos habita y nosotros habitamos en ella. Sin embargo, creemos que hay otra manera de morar en el mundo: la poesía y la experiencia mística. Es el retorno de los dioses, la irrupción de lo demoníaco, en el sentido del *daimon griego*, el poder del *éros*, de la *philia*, del *ágape* del que ya hemos hablado, la potencia del entusiasmo en el sentido trágico de los poetas. Es otra manera de establecer nuestro domicilio en el mundo por fuera del cálculo y de la planeación, necesarias pero no absolutas ni paradigmáticas. El citado Hölderlin lo expresó muy bien: “*pero lo que permanece, lo fundan los poetas*”¹²⁸. Por ello, bien vale la pena “*ser poeta en tiempos de penuria*”¹²⁹, en medio de nuestra existencia astuta, beligerante, cientifista, productiva, marcada por la eficiencia y la rentabilidad, que ha hecho incluso de la poe-



128 *Andenken*, v. 59. Citado en: JANKE, Wolfgang. *Op. Cit.*, p. 50

129 Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* En: *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 241-289

sía una mercancía de cambio o de mero espectáculo circense. La poesía, esa filosofía de lo divino místico, habita el mundo eróticamente, amistosamente, agápicamente; como *éros* nos convoca a la pulsión del deseo como vida, en medio de las pulsiones thanáticas; como amistad nos domicilia cósmicamente en unión con todo, haciendo que todo esté en todo; como ágape nos impulsa al ejercicio del darse, que no del dar, darse que es un dar de lo que se es, no de lo que se hace. Desde este trípode, ella “*preserva el mundo y lo conserva para lo advenidero, dándole un viraje al descuido de la tierra propio de la actitud técnica*”¹³⁰. La poesía es así la catarsis de la racionalidad instrumental. Como en la Grecia arcaica es una fuente de placer y un poder de atracción que sólo puede ser un don de los dioses, tal como aparece en Homero y en el citado Hölderlin. Los dioses nos cuidan, a pesar de su exilio, producido por la desacralización del universo, transformado ahora en meras reservas para la producción técnica. Más allá de la maquinaria, podemos residir en el cosmos desde esta mística poética y ser los” *mortales – inmortales*” del Oscuro de Éfeso. Frente a la *praecisio mundi* que nos convierte en meros ingenieros y calculadores de las reservas de energía para ser

explotadas sin que dejen pérdidas, proponemos la *praecultio mundi* que con su verbo *praecolere, colere* no es otra cosa que el cuidar de la tierra y venerar al dios, honrar, respetar, querer, proteger, habitar con veneración, cultivar la tierra y el alma...¹³¹. Es lo que entendemos por cultura y por poesía: venerar el cosmos y la divinidad como fundadores de nuestro domicilio cósmico. Es que “*poesía es el lenguaje en su más pura fuerza plástica y reveladora. Es metáfora en el sentido más originario de la palabra, es decir, cambio y transformación del mundo que está allí a la vista, en perspectivas nunca vistas y siempre antiguas*”¹³². Sólo unos versos del inspirado de Suabia pueden resumir lo que aquí hemos querido plantear: “*Mas, ¡ay!, nuestro linaje vaga en la noche, vive como en el Orco, sin lo divino. Ocupados únicamente en sus propios afa- nes, cada cual sólo se oye a sí mismo en el agitado taller, y mucho trabajan los bárbaros con brazo poderoso, sin descanso, mas, por mucho que se afanen, queda infructuoso como las Furias, el esfuerzo de los míseros. Hasta que, despertando de angustioso sueño, se levante el alma de los hombres, juvenilmente alegre, y el hábito bendito del amor, de nuevo, como muchas veces antes entre los hijos florecientes de la Hélade, sople en una nueva época, y el espíritu de la naturaleza, el que viene desde lejos, el dios, se nos apa-*

130 JANKE, Wolfgang. *Post Ontología. Op. Cit.*, p. 53

131 *Cf. Ibid.*, p. 27-59

132 *Ibid.*, p. 68

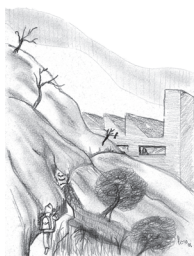


*rezca entre nubes doradas sobre nuestras frentes más libres, y permanezca en paz entre nosotros*³³.

4. EPÍLOGO O DE UN DIÁLOGO CON EL ILUMINADO DE ÉFESO, HERÁCLITO.

Vamos a terminar dialogando con el inspirado de Éfeso, en especial con su fragmento 62: *“Inmortales: mortales, mortales: inmortales, pues la vida de éstos es la muerte de aquéllos y la vida de aquéllos la muerte de éstos”*. Independiente de la identificación mítica de los inmortales con los dioses y de los mortales con los hombres, ensayamos una aproximación mística al fragmento¹³⁴, que deja de lado la interpretación hegeliana de duración en el cambio. Desde el fragmento, la experiencia mística es mortalidad inmortal e inmortalidad mortal; es vivir la muerte y morir la vida; dioses y hombres copulan en el juego vida-muerte: *“la vida de los inmortales es la muerte de los mortales, los dioses viven la muerte de los mortales y los mortales mueren la vida de los dioses o son muertos en relación a la vida de los dioses”*¹³⁵. La experiencia mística es posible en la reciprocidad de lo in-

mortal-mortal: *“el ser-inmortal de los dioses es sólo posible cuando se relaciona con el ser-mortal de los hombres. El saber del ser-consagrado-a-la-muerte de los hombres constituye el comprender de su propio ser-imperecedero y, viceversa, el saber del ser-siempre de los dioses constituye el comprender del propio ser-mortal. Dioses y hombres no conforman dos esferas escindidas. Se trata de ver, no la separación (jorismós), sino el entrelazamiento de la autocomprensión y comprensión de su ser divina y humana”*¹³⁶. Esta perspectiva es asumida por Aristóteles cuando dice que la *theoría*, culmen del deseo de saber, es vida inmortal y felicidad consumada¹³⁷; en el lenguaje de los místicos esta teoría es la experiencia exuberante de lo divino como éxtasis, experiencia que es posible por ser el hombre *Imago Dei*, es decir, finitud infinita, mortalidad inmortal. De ahí que podamos establecer una intertextualidad entre el fragmento de Heráclito y los versos de santa Teresa: *“Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero porque no muero. Aquesta divina unión, del amor con que yo vivo, hace a Dios ser mi cautivo, y libre mi corazón; mas causa en mí tal pasión ver a Dios mi prisionero, que muero porque no muero. ¡Ay! ¡Qué larga es esta*



133 HÖLDERLIN, Friedrich. *El Archipiélago*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 81. Cf. VATTIMO, Gianni. *Después de la Cristiandad*. Barcelona: Paidós, 2003. TUGENDHAT, Ernest. *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Gedisa, 2004.

134 Nos ha sido de mucha utilidad el *Heráclito* de HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. Barcelona: Ariel, 1970, especialmente los capítulos VIII-X, p. 111-156. Asimismo, el bello artículo de GRAMMATICCO, Giuseppina. *El Dios de Heráclito*. En: *Limes* 17 (2005) 26-44

135 HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. *Heráclito. Op. Cit.*, p.130

136 *Ibid.*, p.144

vida! ¡Qué duros estos destierros, esta cárcel y estos hierros en que el alma está metida! Sólo esperar la salida me causa un dolor tan fiero, que muero porque no muero. ¡Ay! ¡Qué vida tan amarga do no se goza el Señor! Y si es dulce el amor, no lo es la esperanza larga; quítame Dios esta carga, más pesada que de acero, que muero porque no muero. Sólo con la confianza vivo de que he de morir; porque muriendo el vivir me asegura mi esperanza, muerte do el vivir se alcanza, no te tardes, que te espero, que muero porque no muero. Mira que el amor es fuerte; vida, no seas molesta; mira que sólo te resta, para ganarte, perderte; venga ya la dulce muerte, venga el morir muy ligero, que muero porque no muero. Aquella vida de arriba es la vida verdadera; hasta que esta vida muera, no se goza estando viva; muerte, no seas esquiva; vivo muriendo

*primero, que muero porque no muero. Vida, ¿qué puedo yo darle a mi Dios, que vive en mí si no es perderte a ti, para mejor a Él gozarle? Quiero muriendo alcanzarle, pues a Él solo es el que quiero, que muero porque no muero. Estando ausente de ti, ¿qué vida puedo tener, sino muerte padecer, la mayor que nunca vi? Lástima tengo de mí, por ser mi mal tan entero, que muero porque no muero*³⁸. Desde esta intertextualidad y para terminar, cobran pleno sentido las palabras atribuidas por Aristóteles a Heráclito, llenas de sentido místico: “Así como se cuenta qué dijo Heráclito a los extranjeros que querían visitarle, quienes se detuvieron tan pronto como vieron, al presentarse, que estaba calentándose ante la chimenea: les invitó, pues, a acercarse sin miedo, pues allí también había dioses”³⁹.



BIBLIOGRAFÍA

A A.V.V. *Denys L'Aréopagite*. En : *Dictionnaire de Spiritualité*, V. III, 1954.

A.A.V.V. *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

AAVV. *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1995.

AGUSTÍN, SANTO, OBISPO DE HIPONA. *Las confesiones*. Bogotá : San Pablo, 2003

AGUSTÍN, SANTO, OBISPO DE HIPONA. *Obras de San Agustín*. La Ciudad de Dios XI. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, c1985.

ALVAREZ TURIENZO, Saturnino. "*Qué <philosophia> practica Agustín en los Diálogos de Casiciaco*". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 13 (1986).

Andenken, v. 59. Citado en: JANKE, Wolfgang.

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica, <http://www.corpusthomaticum.org/>

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco VIII*.

BARBA JACOB, Porfirio. *Canción de la vida profunda*. En: *Obras Completas*. Medellín: Académicas, 1962.

BORGES, Jorge Luis. *El Aleph*. Barcelona: Círculo de lectores, 1975

BOUYER, Louis. *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998

BOUYER, Louis. *Introducción a la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 1965

BRONTESI, A. *L'Incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*. Brescia, 1970.



BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

CARDENAL, Ernesto. *Telescopio en la noche oscura*. Madrid: Editorial Trotta, 1993.

CHESTERTON, G.K. *Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1959.

CICERÓN. *La amistad*. Madrid: Editorial Totta, 2002

DE LOYOLA, Ignacio. *Psicología de un santo*. Madrid, 1995.

DE WOHL, Louis. *La Luz Apacible*. Madrid: Ediciones Palabra, 1995.

DE WOHL, Louis. *La luz Apacible*. Madrid: Ediciones Palabra, 1995.

Dionisio Areopagita. *La Teología Mística*. En: Migne, PG 3

Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos*. En: Migne, PG 3

DUHAMEL, Jérôme y MOUTTAPA, Jean. *Dictionnaire inattendu de Dieu*. Paris: Albin Michel, 1998.

ESQUILO. *Agamenón*. Madrid: Aguilar, 1978.

FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la Grecia Antigua*. Barcelona: Paidós, 2004

FOUCAULT, Michel. *Omnes et singulatin. Hacia una crítica de <la razón política>*. En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1996

GARCÍA L., Jesús. *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Madrid: Editorial Cincel, 1989.

GILSON, Etienne. *El Tomismo*. Pamplona: Eunsa, 1978.



GILSON, Etienne. *Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin*. Montréal: Université de Montréal, 1947.

GRAMMATICO, Giuseppina. *El Dios de Heráclito*. En: *Limes* 17 (2005)

GREEK, A. – *English Lexicon*. Oxford: University Press, 1958. PLATÓN, *La República* 620e. PLOTINO, *Enéadas* 4.3.4; 1.2.4; 5.3.6

HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen. *Heráclito*. Barcelona: Ariel, 1970

HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* En: *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

HEIDEGGER, Martín. *Agustín y el Neoplatonismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997.

HÖLDERLIN, Friedrich. *El Archipiélago*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

IVÁNKA, Endre Von. *Plato Christianus*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

JANKE, Wolfgang. *Postontología*. Bogotá: PUF, 1988.

KNOWLES, D. *The influence of Pseudo-Dionisius on Western Mysticism*. En: *Christian Spirituality: Essays in honor of Gordon Rupp*. London: SCM Press, 1975.

LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Sobre la Amistad*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.

LÓPEZ-BARALT, Luce y PIERA, Lorenzo. *El sol a medianoche. La experiencia mística.: tradición y actualidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

LÓPEZ-BARALT, Luce y PIERA, Lorenzo. *El sol a medianoche*. r

LOSSKY, V. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 1983. *Pensar la creación*. En: *Pensar la Biblia*. Barcelona: Herder, 2001.



PIZZOLATO, Luigi. *La idea de la amistad*. Barcelona: Muchnik Editores, 1996

Pseudo Dionisio Areopagita. *Obras completas*. Introducciones a las traducciones española, italiana, francesa e inglesa.

RICOEUR, Paul. *Discurso filosófico y hermeneusis*. Barcelona: Anthropos, 1998.

RICOEUR, PAUL. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982.

RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980

ROQUES, René. *De l'implication des méthodes théologiques chez le Ps. D*. En *Rev. Asc. Myst.* 30 (1954).

SCHIMMEL, Annemarie. *Nightingales Under the Snow (Ruiseñores bajo la nieve)*. London and New York: Khaniqahi Nimatulahi Publications, 1994.

SÉNECA. *Cartas a Lucilio* 95, 3

TAGORE, Rabindranaz. *Ofrenda Lírica (Gitanjali)*. Madrid: Aguilar, 1958.

TERESA DE JESÚS. *Versos nacidos del fuego del amor de Dios que en sí tenía*. En: *Historia y Antología de la poesía española*. Madrid: Aguilar, 1950.
The Varieties of Religious Experience. New York: Collier Books, 1961.

TUGENDHAT, Ernest. *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Gedisa, 2004.

URS VON BALTHASAR, Hans. *Dionisio*. En: *Gloria II*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

VATTIMO, Gianni. *Después de la Cristiandad*. Barcelona: Paidós, 2003.

VERNEAUX, Roger. *Filosofía del hombre*. Barcelona: Herder, 1967.

WEISHEIPL, James. Tomás de Aquino. Pamplona: Eunsa, 1994.



