

(S. V aprox.) en donde la apófasis y el silencio que le son propias no hacen más que reconocer la limitación infinita de la palabra humana. El místico honra así su experiencia de Dios, dejándose ser por ella sin pretender explicarlo todo. Afable y cordial ante la realidad finita, la palabra se hace 'inefable' ante el misterio infinito del Dios-Persona, el Dios de la tradición judeo-cristiana del que pretendemos hablar que es, más allá de las religiones, el Dios de todos. Debido a esta inefabilidad, a este no poder explicar con palabras que es su signo innegable, todo conocimiento de Dios resulta ser, en el fondo, *synkatábasys*, abajamiento, concesión, humildad. ¿No debería también el discurso filosófico acatar esta humildad que reconoce los límites de la palabra? Sabemos que no ha sido así la mayoría de las veces, que la historia de Dios como experiencia del hombre ha transcurrido siempre por los caminos entrecruzados, y a veces hostiles y soberbios, de la fides y el logos -la fe y la razón-, de la experiencia y el ímpetu racional, y que esta historia especialísima parece hoy querer mostrarnos una nueva luz, o mejor, recorrerla a nuestra mirada. Vale la pena, entonces, relatar su génesis, al menos sumariamente, para poder así elaborar una hermenéutica más justa.

1. Lo que le sucedió al logos

Todo comenzó en el cruce entre Atenas y Jerusalén, entre el logos griego y la buena nueva cristiana procedente del judío Jesús de Nazaret, el enviado de Dios. Aquel maridaje cultural entre judíos y gentiles, hebreos y griegos, abrió el gran proceso histórico del diálogo y la inculturación. Fue un maravilloso encuentro entre la verdad del logos heleno dador de sentido y fundamento a la realidad y la verdad encarnada en el Hijo de Dios que viene al mundo para salvar a la humanidad desde el mandato primario del amor. De allí nacen los primeros discursos teológicos en una especie de balbuceo donde la experiencia de Dios y el impulso de querer entender a ese Dios confluyen en un mismo discurso. Es un decir que, como prácticamente todo el saber de la época, tiene por trasfondo la creencia en el logos congregante, unitivo y dialógico que a su vez reúne y acoge lo propio de la fe: confianza, experiencia y amor. Por eso no le fue difícil la alianza con la Revelación, aunque muchas veces se aluda a ella como "escándalo para la razón".

Lo cierto es que el logos, tal y como se gestó originariamente, sosteniendo y siendo la sal del saber filosófico, fue paulatinamente abandonado o trasmutado por numerosos motivos no siempre conscientes. Pero sí podemos afirmar con certeza que su reinado se sostuvo mientras el filósofo respetó su forma primigenia, su unidad positiva y fundante, abarcadora del concepto y del mito. Mientras subsistió ese equilibrio sutil entre lo

lógico del logos y su contracara mítica-credencial, -es decir, mientras la palabra-logos cobijó y resguardó a la palabra-mythos- aquella primera racionalidad pudo dar cuenta de lo que es dable demostrar y argumentar (dimensión del concepto) y también de lo que es apto sólo para ser mostrado por vía de la semejanza, de la parábola, de la metáfora, del símbolo (dimensión del mito). Cuando, al exacerbarse una u otra dimensión, uno de los extremos del péndulo se sale de su eje, cuando el eje del pensar deja de comunicar dialécticamente ambos contrarios -mito y razón-, el logos cae, derrotado y herido de muerte. Heidegger lo había entendido bien al afirmar que el pensar perdió su cauce al retirarse de su morada, esto es, el lenguaje, el logos, la casa del ser. Por eso escribe en Carta sobre el humanismo: "Pero ¿qué acontece con la mediación relativa al ser mismo, esto es: con el pensar que piensa la verdad del ser? Sólo este pensar toca la original esencia del logos (...). Pensar contra la Lógica no significa quebrar lanzas en favor de lo ilógico, sino solamente esto: repensar el logos y su esencia tal cual apareció en la temprana edad del pensar"³.

Sería larguísimo exponer aquí los modos en que el logos fuera perdiendo su esencia original, primero en manos de la lógica aristotélica, luego de la ratio medieval y por último de la moderna razón procedimental urdida desde el subjetivismo naciente del ego cogito cartesiano. Hoy asistimos al espectáculo de una razón multisémica, con multipluralidad de sentidos, y por lo general cargados de equivocidad, en que aquel logos primigenio se fue dividiendo, desgarrando. De ahí la abundancia de 'razones', o sus denominaciones, que pueblan el lenguaje filosófico actual: pura, analítica, dialéctica, práctica, lógica, instrumental, estructural, procedimental, fría, cálida, etc.⁴. Y todo ello enmarañado dentro del plexo antropológico que desde los griegos a nuestros días intenta comprender la estructura profunda de las facultades humanas⁵, y consecuentemente la racionalidad misma: ¿cómo separar la historia del logos de la historia del hombre, la historia de la racionalidad de la historia de la conciencia de sí?

3 Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*. Ed. del 80. Buenos Aires 1984, p. 103.

4 Cfr. Díaz, C.: *De la razón dialógica a la razón profética*. Ed. Madre Tierra, Madrid 1991, pp. 21-22.

5 En tal sentido, sería muy acertado rastrear el itinerario de las voces *logos-noús*, *ratio-intellectus*, *razón-entendimiento*, siendo que a partir de Kant se invierte el orden de las facultades pasando la razón a regular y regir al entendimiento, cuando en los griegos y medievales el *nous* y el *intellectus* (traducido luego como entendimiento) intuía e inteligía las esencias universales elaborando el *conceptum* mientras que la *ratio* sólo argumentaba, es decir, era subsidiaria del *intellectus*. E igualmente importante sería elucidar el diverso papel que se le asignaba a la *voluntas* dentro del juego cognoscitivo.

Hoy, luego de dos milenios de historia cristiana cabe preguntarnos si no estamos de alguna manera viviendo una réplica de aquel singular proceso en que la racionalidad busca también un cauce de expresión en la vivencia, en el arte, pero especialmente en la experiencia religiosa. En nuestra afanosa búsqueda de lugares comunes en donde comulgar ideas, creencias y utopías, ¿no estamos hoy embarcados -al menos en las serias intenciones de muchos intelectuales y gente de buena voluntad- en la búsqueda, no sólo de un verdadero consenso sobre los grandes temas de la humanidad, sino también de un verdadero ecumenismo? Creemos que sí, pero todavía queda muchísimo camino por andar y reconciliar para quienes creemos que no hay elecciones inocentes en la historia y mucho menos en el devenir sin pausa de la filosofía. Culpas o causas las hubo y las hay, como se quiera mirar, pero eso no debe cegarnos e impedirnos ver la complejidad de este inmenso proceso. ¿Sabremos decir por qué estamos donde estamos, es decir con pocas certezas y muchos interrogantes siempre reiterativos, en este

diálogo imprescindible entre la racionalidad y la experiencia de Dios? ¿Por qué tras mil años -siglos V a.C. al V d.C. aproximadamente- de convivencia armónica entre filosofía y espiritualidad, al ocaso del logos le sigue un adormecer de la mística que anticipa cual profecía viva al gran eclipse moderno de Dios? Y lo crucial para nosotros: ¿por qué en plena posmodernidad, decapitados los macro-relatos metafísicos y religiosos, sigue la filosofía incursionando -por cierto con timidez y como quien pide permiso- en los ámbitos donde confluyen lo antropológico, lo místico y lo religioso?⁶

Repasemos los signos archiconocidos de esta historia: los medievales con su eterna disputa fides-ratio -por cierto, no superada a la fecha- aunque siempre bajo la supremacía del Dios-Persona fundamentante; los modernos poniendo a la razón en el banquillo de los acusados (empiristas) y al mismo tiempo en su trono triunfal (racionalistas), con un Dios garante de la verdad primero (Descartes) y de la moral después (Kant); finalmente para derivar en un Dios secularizado (Hegel), destronado (Comte), asesinado (Nietzsche) y desmitificado (Marx) por el más acérrimo positivismo y el más angustioso nihilismo. Y todo ello, por supuesto, por mérito de una razón bajo sospecha, sospecha que todo lo invade generando la

6 Vid. Mardones, J. M.: *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Ed. Sal Terrae, Santander 1999.

des-razón posmoderna que se traduce en desconcierto y desazón, o, quizás para nosotros, en oportunidad de repensar a fondo estas cuestiones. Nos quedamos pues, en el orden del logos, o mejor, de la razón filosófica imperante, desfondados, sin fundamento que nos funde y sin sentido al que acogernos. He aquí el estado filosófico de la cuestión, tal como lo reseñara Martin Heidegger en su célebre opúsculo *La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto"*, tan vigente hoy como hace décadas. "La tierra como morada del hombre se ha desencadenado de su sol. El dominio de lo suprasensible existente en sí ya no está sobre el hombre como luz decisiva. Todo el horizonte se ha borrado. El todo de lo existente como tal, el mar, ha sido bebido por el hombre. Pues el hombre se ha sublevado en la yoidad del ego cogito. (...) Lo existente es absorbido, como objetivo, en la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no tiene luz propia"⁷.

Hagamos entonces una relectura actual: el horizonte, esto es, la historia de Dios, del fundamento, del sentido, del ser, ya no cabe duda, ha visto su abismo en tanto y en cuento corrió siempre paralela a la historia del logos. Como lo expresara Max Scheler, repitiendo la lúcida certeza de Nietzsche, "es la 'razón' humana como función parcial (más tarde como 'criatura') del divino logos (la) que posee la fuerza de las ideas y (la) que produce constantemente el mundo y su ordenamiento"⁸. Es ésta la pauta de enlace que sujetó durante siglos a la razón en un fundamento divino, sea éste cual fuere: el motor inmóvil de Aristóteles, el Dios-Persona de Tomás de Aquino o el espíritu absoluto de Hegel. Empero, si la racionalidad post-hegeliana, tras su claro preámbulo de autonomía y desvinculada de sus fuentes⁹, huye de su filiación divina es porque la huida

se gestó mucho antes, en los trasfondos de la espiritualidad medieval, donde teología y filosofía juntas hicieron estragos del impulso místico elemental, nada más y nada menos que la experiencia más fuerte de Dios. ¿Cómo? Racionalizando más allá del límite, desgarran-

7 Heidegger, M.: "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto". En *Caminos del bosque*. Ed. Losada, Buenos Aires 1960, p. 216.

8 Scheler, M.: *La idea del hombre y la historia*. Ed. La Pléyade, Buenos Aires 1978, p. 26.

9 Cfr. Taylor, Ch.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Ed. Paidós, Barcelona 1996, principalmente capítulos 8 y 9, en donde Taylor explica con rigor su aserto de la 'razón desvinculada' de sus fuentes como prototípica de la racionalidad e identidad modernas.

do la identidad del logos agapeizado -trasmutado en palabra creadora y amorosa por obra de la revelación- y eclipsando a Dios mucho después. Fue así como dos poderosos factores sirvieron de punto de fuga para producir la merma significativa de la experiencia de Dios, contrapunto fundamental de la posibilidad de su decir. El uno se acuesta en los resquicios teóricos del logos vitalizados por la historia misma, el otro en la historia de las prácticas de la espiritualidad humana vertidas en moldes categoriales por filósofos y teólogos.

2. Racionalidad, espiritualidad y salvación

Si el hombre ilustrado supo confiar en la mera razón rechazando la fe como fuente de verdad, el hombre del siglo XXI vive desconcertado ante esta racionalidad descarrilada, que peca o bien por exceso desbocándose en el fundamentalismo de la razón y sus múltiples variantes, como el cientificismo, o bien por defecto cayendo en mitificaciones y mistificaciones causadas por el desvarío del fundamentalismo religioso¹⁰ y la proliferación de sectas oferentes de pseudo espiritualidades. Y todo esto conforme a un formato filosófico nihilista y neomarxista hace tiempo bendecido por el consenso manipulador de una cultura, una moral, unas leyes y, obviamente, un discurso secularizado, sin lugar alguno para la trascendencia. Por ello, quizás la tarea más urgente sea la que nos sugiriera en su momento Alberto Wagner de Reyna advirtiéndolo la necesidad de elevar el rango -la dignidad- de la creencia y con ella el de la experiencia divina: "urge restaurar lo mítico en su dignidad lógica, asumir aquella forma virginal del logos, que no induce ni deduce, sino que ve, que en vez de discurrir advierte; que sabe -porque saborea- por participación"¹¹. Pero restaurar no es repetir ingenuamente. Restaurar lo mítico significa aquí un aprender de aquel logos primigenio habiendo pasado por el campo de batalla -o de crecimiento, si se quiere- de la modernidad, con sus aciertos y desaciertos. Es reconciliar Atenas y Jerusalén en un nuevo formato, es reconocer el fracaso de la razón ilustrada para dar paso a una racionalidad cávida respetuosa de la experiencia que funda la realidad, que "sabe porque (la) saborea". Sólo rescatando del olvido al logos agapeizado, lograremos reconciliar "la fe de Israel y el espíritu griego, la Oratio como expresión de la ratio, el pensar (Denken) que es a la vez memorial (Eingedenken) y oración (Andenken)"¹². Se nos impone, en

definitiva, si aún creemos en el saber que salva, recrear aquel carácter congregante del logos relacional, donde el pensar dé razones globales e inclusivas de la fe y la experiencia mística, que serán razones más cálidas que frías porque apuntan a un saber que salva y sana, más allá de su especificidad e idoneidad, es decir, un saber dirigido a un alguien, a un tú.

Recordemos: el camino del logos no se puede desentender-de ni entender-sin el camino del fundamento. Pero el camino del fundamento es el camino del mismo hombre en tanto y en cuanto es él quien realiza la interpelación y sólo desde él se despliega la vivencia que responde existencialmente a dicha interpelación. La interpelación que lleva al saber del Dios fundamental se hace experiencia religiosa y mística que busca el religar(se) para el salvar(se)¹³, de modo que los caminos del pensar, además de respetar lo razonable de la racionalidad, se hacen 'memorial y oración', como acabamos de decir. Es evidente que la experiencia religiosa manifiesta vivencialmente en el hombre las respuestas sobre el origen y el sentido de su ser fundamentado¹⁴, respuestas que conllevan un llamado especialísimo: hay un vocativo (llamada) divino que deviene en genitivo (respuesta) humano, y también un vocativo humano que deviene en dativo (gracia, don) divino y humano, y por ende Dios y el hombre se muestran como co-donantes y co-respondentes¹⁵. Y tal experiencia humana absolutamente relacional -yo humano y Tú divino- no expresa más que la pro-tensión existencial de lo humano que busca en la deidad viva que lo habita y trasciende, lo que el pensar busca en su fundamento. Este fue el camino inmemorial que sujetó al logos a su fuente, al pensar con lo que salva y reconforta, al saber de sí con el saber del otro y de lo Otro. ¿No era acaso para Platón la filosofía 'camino de salvación'¹⁶, saber de lo que salva?

Si la filosofía de la antigüedad estuvo signada por este fin salvífico, también ella -unida a la religiosidad que le era connatural- despejó el camino de la espiritualidad occidental desde el ámbito de la experiencia, que se consolidó en las prácticas humanas encaminadas a enlazar el 'saber de sí' con el 'cuidado de sí' y plasmadas casi exclusivamente en la ascética y la mística. Michel Foucault ha demostrado magistralmente en su obra La

San Esteban, Salamanca 1991, p. 119.

13 Para una mejor comprensión de las relaciones de perfecta circularidad entre el pensar, el creer y el salvar me remito a mi artículo "Religión, mística y filosofía. Retorno y prospectiva del pensar originario". En *Acontecimiento*, N° 70, Año XX, Ed. Instituto Emmanuel Mounier, Madrid 2004, pp. 31-35.

14 Cfr., *ibid.*, p. 35.

15 Cfr. Díaz, C.: *Soy amado, luego existo*. Vol. I *Yo y tú*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, pp. 103-147.

16 *Fedro*, 277e., 278b., 279b.

10 Vid. Riego, I.: "Fundamentalismo de la fe versus fundamentalismo de la razón. ¿Retratos del siglo XXI?" En *Acontecimiento*, N° 77, Año XXI. Ed. Instituto Emmanuel Mounier, Madrid 2005, pp. 24-28.

11 Wagner de Reyna, A.: *La poca fe*. Ed. ISPEC, Lima 1993, p. 60.

12 Díaz, C.: *En el jardín del Edén*. Ed.

hermenéutica del sujeto de qué manera la antigüedad -griegos, romanos, helenos y primera cristiandad- supo desarrollar una perfecta y armoniosa conjugación entre la reflexión filosófica y las prácticas de la espiritualidad instituidas durante los primeros mil años de búsqueda antropológica y moral. Este recorrido -que según Foucault se extiende desde el siglo V a.C. al siglo V d.C.- constituye el momento histórico en que la búsqueda de sí mismo se inscribe en los ámbitos confluyentes del saber de sí y el cuidado de sí, como saberes y prácticas íntimamente ligados al cómo el sujeto antiguo se relacionaba con la verdad y, especialmente, con su verdad¹⁷.

Aquel gnothi seautón, la más conocida inscripción del oráculo de Delfos, era el principio que permitía mostrar la imbricación profunda que su mandato, 'conócete a ti mismo', tiene con aquel otro: la epimeleia heautou, que se traduce como 'inquietud de sí', 'preocupación', 'cuidado'. Luego fue la cura sui de los medievales y ciertamente la contemporánea Sorge heideggeriana¹⁸, a la que habría que volver con atención en el terreno filosófico. Reconocido históricamente como precepto fundador del autoconocimiento humano -y por ende de la conciencia- y rector de la moral y la religiosidad, el gnothi seautón aparecía como enmarcado en el precepto de la epimeleia heautou, como aplicación concreta de la norma que reza: "es preciso que cuides de ti mismo". Estamos frente a los albores mismos de la espiritualidad del hombre occidental¹⁹, que trata de aquellos modos y prácticas tendentes a la conversión de sí encaminada a alcanzar la salvación, aunque en aquellos siglos pre-cristianos carentes de la gran noticia hebrea, el griego

apuntara sólo a un salvarse de la nada y, quizás, del castigo eterno. Anticipaba así genialmente desde la verdad intuita y connatural al ser humano lo que luego será parte esencial de la verdad revelada.

Y este acceso a la verdad que busca la espiritualidad es asimismo el cometido principal del logos que, al tensar el arco de la verdad, sabe de lo real, sabe de sí y por ello mismo salva. Pues la verdad concebida como alétheia -lo a-lethés, lo que no está oculto u olvidado- se devela al hombre quitando sus velos, no propiamente en el plano de la episteme sino en el de la praxis que se ocupa de los pragmata -las cosas- humanos, en ese ejercicio cotidiano que ejecuta el hombre sobre sí mismo y que viene precedido por el imperativo del 'inquiétate a ti mismo'. Esa "especie de agujón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia"²⁰ actúa en el hombre como principio de conversión, como aquella 'divina insatisfacción' que nos urge a consumir la relación esencial entre vida y verdad, entre la propia vida y la propia verdad.

Fue esta primera espiritualidad la que esculpió en molde milenario la actitud filosófica preponderante en la antigüedad, la de un logos que supo cobijar los modos diversos de la confianza: no sólo lo lógico y lo mítico en tanto comprensiones de lo real sino también lo místico en tanto experiencia de Dios en procura de la salvación. Desde Platón, pasando por los cínicos, estoicos y epicúreos, hasta los primeros siglos del cristianismo -Filón de Alejandría, Plotino, Metodio de Olimpo, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Agustín, Dionisio Areopagita y tantos otros- la ascética, en muchos casos antesala de la mística, se tradujo en todo un corpus de ideas, representaciones y prácticas que instaló la convivencia armónica entre la razón que sabe y la mística que salva; y en medio de ambos quedaba la ascética que convierte. Ni el nihilista Foucault pudo negar la vía mística a la que alude elípticamente llamándole "movimiento del eros": "Llamemos a ese movimiento (de conversión), también en este caso de manera muy convencional, y vaya en uno u otro sentido, movimiento del eros (amor). (...) Eros y askesis son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitan al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad"²¹.

Se trata de una verdad que ilumina, que transforma, que le da al sujeto la bienaventuranza que lo instala en el camino cierto de la salvación. Pero hete aquí que lo más propio de la espiritualidad es su heteronomía. Sí, justamente porque el postulado básico de la espiri-

17 Vid. Riego, I.: "En la búsqueda de sí mismo. Conversión, salvación y filosofía". En *América y la idea de la nueva humanidad*. Ed. Alejandro Korn, Córdoba 2003, pp. 149-158.

18 Resulta al menos interesante constatar que Heidegger, tras 2.500 años de filosofía post-socrática, en su análisis del 'ser ahí' (*Da-sein*) no hace más que un despliegue fenomenológico-ontológico de la profunda imbricación de estas primerísimas nociones del conocimiento de sí y el cuidado de sí, imbricación o pertenencia que se pueden sintetizar en este sugerente texto: "La conciencia se revela como la vocación de la cura: el vocador es el 'ser ahí' que se angustia, en el 'estado de yecto' ('ser-ya-en...'), por su 'poder ser'. Y el invocado es justamente este 'ser ahí', avocado a volverse hacia su más peculiar 'poder ser' (...). La vocación de la conciencia, es decir, ésta misma tiene su posibilidad ontológica en la circunstancia de que el 'ser ahí' es, en el fondo de su ser, cura (*Sorge*)". *El Ser y el Tiempo*. F.C.E., México 1974, § 57.

19 Podemos entender por espiritualidad "el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las accesos, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad". (Foucault, M.: *La hermenéutica del sujeto*. F.C.E., México 2002. p. 33).

20 Ibid., p.24.

21 Ibid., p.34.

tualidad dice que el hombre no es capaz por sí mismo, por un mero acto de conocimiento, de acceder a la verdad, ni que ésta se halle fundada en él como sujeto autónomo, giro epistemológico subjetivista propio de la modernidad. Por lo contrario, "la verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad"²², debe desplazarse, transformarse, convertirse. En fin, no hay verdad sin conversión como tampoco la hay sin heteronomía -algo que suena a verdadero escándalo para los modernos- puesto que el hombre debe reconocer la relatividad de su autonomía siempre vinculante y teónoma desde el reconocimiento de lo Otro -héteros y theós- como fundamento divino del saber y el obrar. Lo cual no impediría pensar la espiritualidad como el ámbito posibilitante de una verdadera autonomía teónoma, reconciliadora del autós con el theós.

Sin embargo, algo tuvo que ocurrir para que este enlace sutil se deshiciera, para que el camino de la espiritualidad quedara trunco. No fue un acontecimiento puntual, ni tampoco un gran cisma. Ocurrió con la espiritualidad, y con ella las pertinentes vías ascéticas y místicas, algo similar a lo que sucede en el cuerpo enfermo: una pérdida paulatina de su vigor, un olvido silencioso, mudo, casi siniestro, de su equilibrio saludable, en que las prácticas de sanación espiritual se hacen cada vez más laxas y las teorías ad hoc cada vez más asépticas y racionales. Así, de forma casi natural, el télos salvífico se fue alejando del sólido anclaje en el logos agapeizado, de modo que aquello que era una relación de connaturalidad se convirtió en una fuga sin regreso, fuga sin sinfonía. Sucedió que el tiempo del fonema -de la palabra racional vertida en la filosofía y en la teología-, se divorció del tiempo del deseo que sólo colma la experiencia de Dios -la mística-. Pero veamos cómo ese divorcio poco tuvo de ingenuo.

3. Teología y experiencia de Dios

Mucho antes que René Descartes nos legara su triunfante cogito ergo sum instaurando con él la certeza fundada en la egocéntrica subjetividad, había comenzado la desconexión entre la posibilidad de acceso a la verdad y la necesidad espiritual de transformación personal y conversión de vida. Y la cuña entre ambas instancias la puso ciertamente la teología -reina todopoderosa del saber medieval, reinando incluso sobre su servicial anchila, la filosofía- en tanto y en cuanto supuso la trasposición del sujeto que conoce, aunque con la reserva de la fe, al ámbito de la correspondencia con un Dios que lo conoce todo y, lo principal, al que se puede conocer racionalmente. Esta afirmación sin duda supone una

22 Ibid., p.33.

amplísima gama de matices y consecuencias discursivas en los distintos teólogos y filósofos del extenso medioevo pero es el aroma que se respira en ese cielo que intenta tender un puente, no siempre cordial, entre fe y razón: fides quaerens intellectum. Valgan como prueba las cualificadas opiniones de común sabor que pasamos a transcribir.

Michel Foucault: "Creo que hay que comprender con claridad el gran conflicto que atravesó el cristianismo, desde fines del siglo V (San Agustín, sin duda) hasta el siglo XVII. Durante esos doce siglos, el conflicto no se dio entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la teología. (...) Por lo tanto, la separación no se produjo bruscamente con la aparición de la ciencia moderna. La separación, el apartamiento, fue un proceso lento, cuyo origen y desarrollo hay que ver, más bien, por el lado de la teología"²³. Una opinión basada en el conocimiento pormenorizado del despliegue histórico de las prácticas espirituales en Occidente, pero que no ahonda ni abunda en lo esencial. No más podemos pedir al enfoque arqueológico foucaultiano, habida cuenta que su propio a priori filosófico nihilista-estructuralista parece inhabilitarlo para navegar en aguas más profundas en este terreno. Pero ser Foucault y afirmar esto no es poca cosa.

Martin Heidegger: "Dentro de la totalidad del mundo vivencial cristiano medieval la escolástica supuso una fuerte amenaza precisamente contra la inmediatez de la vida religiosa, con el consiguiente olvido de la religión a fuerza de teología y dogmas. Y ya en la próxima época del cristianismo ejercieron éstos una influencia de cuño teórico y dogmático sobre las instituciones jurídico-eclesiásticas y sobre los códigos. Un fenómeno como la mística tiene que ser asumido y entendido como contramovimiento elemental"²⁴. Si bien no es esta afirmación más que una apretada síntesis de un complejísimo problema histórico con graves consecuencias en lo teológico y lo filosófico, ya podemos vislumbrar desde esta perspectiva una clara aproximación al cómo la teología, y con ella un seguro exceso de racionalidad atada al dogma, hizo tambalear el costado vibrante y vivificante de la experiencia mística. Desde la lectura heideggeriana, no hay dudas de que a más teología menos mística.

Desde el interior de la palabra teológica, el inglés William Johnston, especialista en temas místicos: "El decadente escolasticismo estaba ocupado con preguntas, silogismos y agudas distinciones (la palabra distinguo se oía con frecuencia en las aulas), y pretendía probar al

23 Ibid., pp. 40-41.

24 Heidegger, M.: *Estudios sobre mística medieval*. Ed. F.C.E., México 1997, p. 169.

mundo que el sistema era razonable. Abelardo se habría frotado las manos con regocijo, Bernardo habría llorado; los escolásticos estaban intentando no ver nada a través de un cristal oscurecido y contemplar las cosas cara a cara. ¿Dónde estaba el misticismo que había llenado la obra de los padres?²⁵ En igual sentido va la opinión del historiador Melquíades Andrés: "La desmoralización eclesial y social, producida por la racionalización de la teología nominalista, las hambres, pestes y otras causas, había diezmando la vida regular de monasterios y conventos. (...) El cisma de Occidente facilitó la relajación. La aumentó el método nominalista de moda en las facultades de teología que derivó en juegos verbales y lógicos. Como consecuencia, la vida cristiana perdió contenido y nervio y se contentó en exceso en actos externos"²⁶. Hasta tal punto el afán racionalizador de esta teología decadente que condujo al eclipse -aunque parcial- de la mística. ¿No fue éste acaso el punto de inflexión medieval en que el Dios de aquella teología devino poco a poco en el moderno 'Dios de los filósofos', el triste despojo del verdadero 'Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob'²⁷? Un Dios hecho a la medida de los filósofos, creíble y consistente, pero sin experiencia mística que lo sustente.

Por esta razón, en relación al resurgimiento de los movimientos místicos en tiempo de san Juan de la Cruz (S.XVI), opina la teóloga María Rollán Rollán: "El surgimiento de estos grupos populares, al margen de la ortodoxia -posibilitados por el vacío de una palabra propia- serían los signos justamente del no acceso del tiempo del deseo al tiempo de la palabra. Errar entre el exceso de afecto sin cauces vivos de expresión, y el alejamiento cultural de Dios, exasperado por la persecución y la sospecha de la Inquisición facilitarían el despliegue de lo imaginario frente al atrancamiento de una ley que ya no ejerce su papel de mediación"²⁸. Arriesgándose en el intrincado terreno del análisis psicológico-existencial, esta teóloga se acerca a las causas profundas del hiato entre teología y mística, acertando en su impresión de que el deseo reprimido de Dios, con su esperado correlato de ausencia de vida mística, estalla en la palabra viva de los maestros místicos de la época que reabren el cauce im-

postergable del amor entre el Tú divino y el yo humano. El espacio de lo místico verdadero se da precisamente cuando en una cultura se unen a un mismo tiempo y tenor el deseo-amor de lo divino y la palabra que lo expresa y contiene. Sin palabra, sin logos, es imposible comulgar con el Logos agapeizado que nos apalabra y al cual nos remitimos y respondemos irremisiblemente desde nuestra palabra re-ligada.

Pero no hubo testigo más brillante que santo Tomás de Aquino. En él se conciliaron en excepcional formato y en idéntica intensidad el ímpetu sistematizador, y por ende racionalizador, del mensaje cristiano con el ímpetu cordial del arrobamiento místico, aunque esta última dimensión tienda a ocultarse si no a desconocerse. La leyenda fidedigna habla de su ensimismamiento, del cual despertaba repentinamente para verter en su palabra argumentadora alguna idea revolucionaria o algún corolario de su vivencia mística. Él expresó la síntesis encarnada entre la teología que racionaliza y la teología que medita y siente, entre Pedro Abelardo y Bernardo de Claraval, también insignes iconos medievales que dos siglos antes que el Aquinate (S. XI) se enfrentaron en aquella histórica contienda entre racionalismo y misticismo que recorrió la filosofía y teología medievales y que aún hoy se muestra irresoluta. Mientras que Abelardo pretendía una base racional para el cristianismo convencido de lo 'nefasto' de las paradojas y contradicciones de la fe, Bernardo opinaba que esa actitud le estaba robando su misterio esencial de manos del racionalismo. "Dios (como muy bien habían dicho los Padres griegos) es un misterio más allá de todo concepto y razonamiento. Para llegar a Dios habremos de abandonar toda racionalización y penetrar en un silencio sin palabras, puesto que nadie ha visto jamás a Dios. Por consiguiente, circunscribir a Dios, ponerle en categorías o fórmulas, es degradarle o bordear la blasfemia. Esto es así sobre todo en el caso de la Trinidad, que es el misterio entre los misterios"²⁹.

Parecía que racionalidad y experiencia de Dios nunca se darían la mano, excepción hecha en aquel 'doctor angélico' que pensaba a Dios con la mano derecha y con la izquierda lo amaba, llegando a decir de sus propios escritos al fiel Reginaldo en el silencio de sus últimos días: "No puedo. Todo lo que he escrito me parece paja comparado a lo que he visto y me ha sido revelado" (Non possum, quia omnia quae scripsi viden-

25 Johnston, W.: *Teología mística. La ciencia del amor*. Ed. Herder, Barcelona 1997, p. 71.

26 Andrés, M.: *Los místicos de la Edad de Oro en España y América*. Ed. B.A.C., Madrid 1996, p. 14.

27 Tras la muerte de Pascal, un criado encontró una tira de pergamino que llevaba cosida en el forro de su levita en la que se leía: "¡Fuego! (...) ¡Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios!". Comenzó así la denominación "Dios de los filósofos".

28 Rollán Rollán, M.: *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*. Ed. Comisión Provincial del IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz, Ávila 1991, p. 186.

29 Johnston, W.: *Teología mística*, cit., p. 58. Recordamos aquí que Pedro Abelardo elaboró un trabajo teológico sobre la Trinidad que fue condenado por el Concilio de Soissons (1121) y arrojado con ignominia a las llamas. Así y todo Abelardo perseveró en su empeño. El mismo Bernardo de Claraval lo acusó ante el Papa Inocencio II y el Concilio de Siena (1141) lo condenó nuevamente. Cabe preguntarse ¿es este Bernardo el mismo que escribió loas al amor de Dios y que comentó tan elocuentemente el *Cantar de los Cantares*?

tur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi)³⁰.

“En los álamos de la orilla
teníamos colgadas nuestras cítaras. (...)
¿Cómo podríamos cantar
un canto de Yahvé
en una tierra extraña?”³¹

Al final, el místico triunfó sobre el teólogo, la dimensión apofática, a la que llamó ‘conocimiento por connaturalidad en el amor’, sobre la catafática. Así se nos revela en este iluminador pasaje de la Suma Teológica:

“En esta vida es mejor conocer que amar las cosas inferiores a nosotros, pero es mejor amar las cosas que son superiores. Respecto de Dios es mejoramarlo que conocerlo, porque el conocimiento hace que las cosas vengan a nosotros y se adapten a nuestra manera de ser; pero el amor, que es la caridad, nos hace salir de nosotros y nos lanza hacia el objeto amado. El que ama se asemeja a la cosa amada; el que conoce adapta la cosa conocida a su propio modo de ser. De suerte que, cuando se trata de cosas inferiores, las elevamos cuando las conocemos, porque les damos nuestro propio modo de ser; pero cuando las amamos nos envilecemos. En cambio, cuando conocemos las cosas superiores, las empequeñecemos cuando se adaptan a nuestra inteligencia; pero, cuando las amamos, nos elevamos hacia ellas. Por eso, en esta vida, es mejor amar a Dios que conocerlo, y por ello es más lo que amamos a Dios por la caridad que lo que lo conocemos por la fe”³².

Qué maravilloso dilema: es mejor amar a Dios que conocerlo. Y nosotros empeñados en ‘conocerlo’ porque no podemos ni queremos acallar la razón, porque somos íntegramente “inteligencia sentiente” que reclama respuestas a su medida, y, quizás, porque amarlo sea más difícil todavía que conocerlo. Así y todo, la unidad triunfará siempre al final de esta historia, y por eso amor y fe se conjuntan para colaborar con la razón, de modo que sin el místico Tomás difícilmente hubiera existido el gran teólogo de Aquino:

“Si bien en esta vida no conocemos por la revelación de la gracia lo que es Dios, y en este sentido nos unimos a Él como a algo desconocido (et sic ei quasi ignoto coniungamur), sin embargo, hace que lo conocamos mejor, porque pone a nuestro alcance más y mejores obras suyas y porque, merced a la revelación, le atribuimos propiedades que la razón no alcanza a conocer, como la de ser uno y trino”³³.

Casi insuperables en su ecuanimidad y profundidad estos textos de Tomás, pero a decir verdad pocas veces los vemos citados. No hace falta recordarlo: Tomás no es el tomismo ni tampoco el escolasticismo que -salvando las dignísimas excepciones- redujeron lastimosamente la riqueza de su doctrina colaborando para que el decir sobre y ante Dios se extinguiera en manos de una racionalidad filosófico-teológica absolutamente fría y distante de la experiencia viva de la presencia divina. Era inevitable así que el decir sobre Dios llegara paulatina e ininterrumpidamente a un lugar de casi muerte -sólo piénsese en las filosofías ateas, materialistas y nihilistas-, lugar que hoy se intenta revertir en filosofía desde el pensamiento personalista haciendo honor no sólo al legado de los místicos expertos en la vivencia amorosa de Dios sino al mismísimo Tomás de Aquino y a todos cuantos buscan ser fieles a su intrínseca unidad, unidad que la razón cordial intenta interpretar y la experiencia vivenciar.

En fin, ni toda teología conduce al racionalismo ni toda mística conduce al irracionalismo emotivista. Ni sólo cabeza, ni sólo corazón. ¿Por qué no cabeza y corazón, cabeza con corazón, razón cordial o lógica del amor? ¿Por qué no conciliar esos discursos ante Dios desde el respeto impuesto por su presencia hecha palabra, Logos de logoi, de mínimos racionales pero sobre todo de máximos cordiales? ¿A más teología racional menos experiencia del Dios vivo? No siempre ni necesariamente, todo depende del ‘cómo’, el ‘cuándo’ y el ‘para qué’, de los modos, circunstancias, actitudes e intenciones en que se inscriben y escriben los discursos ante Dios. En suma, de cuánto corazón y humildad se pongan en este decir, ya sea su autor místico, teólogo o filósofo.

4. Ante Dios, discursos más humildes

“El que habla únicamente sobre Dios pone a Dios, que es sujeto, como un objeto, con lo cual ya desde un principio ha equivocado la divinidad de Dios y entenderá falsamente todas las afirmaciones teológicas subsiguientes”³⁴. He aquí el dilema principal que pone

30 *Processus canonizationis Neapoli*, n.79, 376 s. y Guillermo de Tocco: *Hystoria beati Thomae Aquinatis*, cap.47, 120. Citado por Forte, B.: *El silencio de Tomás*. Ed. Paulinas, Buenos Aires 1999, p. 27. Merece recordarse que en los últimos meses de su vida -entre el 6 de diciembre de 1273 hasta el día de su muerte el 7 de marzo de 1274- Tomás de Aquino interrumpe definitivamente sus escritos adentrándose en un mutismo inexplicable por causas médicas, más aún cuando mantuvo su lucidez en todos sus actos hasta el último aliento vital.

31 *Sal* 137, 2 y 4.

32 *Suma Teológica*, I, q.82, a.3.

33 *Suma Teológica*, I, q.12, a.13.

34 Kaspers, W.: “El problema de Dios en la predicación desde el punto de vista de la teología sistemática”. En Ratzinger, J.: *Dios como problema*. Ed. Cristiandad, Madrid 1973, p. 217.

cotas a la posibilidad de esta predicación: ¿se puede, es legítimo, desde el discurso racional que pide la mayor objetividad posible hablar sobre un Dios que es persona y a cuya subjetividad no se accede más que por la revelación y la experiencia mística y siempre de modo restringidísimo, en parte a causa de nuestras elecciones y grado de conciencia? ¿No es la oración, el canto, la liturgia, el verdadero 'ante Dios' de suyo más proclive a la comunión que a la predicación en categorías racionales? El problema quizás no sería problema si lo viéramos menos desde la legitimidad discursiva y más desde el costado subjetivo, es decir, personal: ¿Por qué yo y no otro u otra se siente llamado a decir algo, bueno o no tanto, sobre Dios? ¿Por qué unos estamos más inclinados al discurso racional y otros buscan el arrobamiento de la experiencia mística sin siquiera pretender grandes comprensiones? ¿Será porque de esta diversidad de voces humanas surgirá la sinfonía perfecta del Dios uno y trino que quiere lo busquemos? ¿Y este preguntar inconcluso no nos lleva acaso a reconocer los límites de nuestras respuestas y hacernos más humildes?

Sin duda, la humildad del preguntar es el camino correcto que nos permite a la vez el respeto por lo que es y va siendo desvelado en nosotros. Por eso mismo podemos sacar algunas conclusiones aproximativas. Es evidente que la descriptividad y asertividad del discurso teológico -el sobre Dios más logrado- le hacen ganar en razonabilidad y en comunicabilidad, pero el discurso místico -el ante Dios- gana en experiencia, en profundidad, en totalidad, en presencia, pues aquí se trata de un encuentro personal donde se juega por entero la persona misma en esta relación entre miradas -la humana y la divina-, y por ende, toda su afectividad queda involucrada: el corazón, el sentimiento y el amor que los envuelve. No parece errado afirmar, por ende, que no debería haber exclusión ni competencia entre ambos discursos, sobre y ante Dios, sino inclusión, complementariedad, ayuda, como la hay entre cabeza y corazón, aunque sabemos sobradamente que no siempre es fácil la andadura de tal equilibrio. He aquí una muestra en la palabra de Teresa de Jesús, maestra de místicos, que, sin descalificar la razón, hablaba con esta sencillez de este encuentro de miradas, aconsejando así a sus 'hijas':

"No os pido ahora que penséis en Él ni que saquéis muchos conceptos ni que hagáis grandes y delicadas consideraciones con vuestro entendimiento; no os pido más que le miréis. (...) Pues podéis mirar cosas muy feas, ¿y no podréis mirar la cosa más hermosa que se puede imaginar? Pues nunca, hijas, quita vuestro Esposo los ojos de vosotras, haos sufrido mil cosas feas y abominaciones contra Él y no ha bastado para que os deje de mirar, ¿y es mucho que quitados los ojos de estas cosas exteriores le miréis algunas veces a Él? Mirad que no está

aguardando otra cosa como dice a la esposa, sino que le miremos (Cant, II, 14). Como le quisieréis, le hallaréis"³⁵.

Cuando leo a místicos de carne y hueso como santa Teresa de Ávila me convenzo más de que la humildad del decir es lo único que nos salvará como filósofos, no sólo en el decir sobre Dios sino en todos los campos. No se trata de abandonar la racionalidad sino de que ella no se apodere de nosotros al punto de impedirnos mirar la realidad desde otras miradas capaces de captar -o dejarse captar por- la complejidad multidimensional que la caracteriza, superando muchas veces los límites de la razón y del mismo lenguaje. Ser humildes significa dejarnos ser por la gracia venciendo la gravedad que nos incita a la soberbia del propio ego, a su apego y a su mandato desvinculante y autorreferenciado³⁶. Y de esto no voy a dar ejemplos porque llenaríamos no un libro sino una biblioteca completa. La cosa es sencilla y propia de los pequeños: "Como le quisieréis, le hallaréis".

Buen ejemplo de sencillez es este texto de una conferencia de Ludwig Wittgenstein, padre de la filosofía analítica: "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 total 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"³⁷. Sin tener que acordar con la postura filosófica del pensador vienés, sí podemos coincidir con este "arremeter contra las paredes de nuestra jaula" que propone un salto de crecimiento, un acto de salvación para el decir filosófico, no sólo el dicho ante Dios sino también el que elaboramos sobre nosotros mismos. Tantas veces las gruesas paredes de nuestras jaulas firmemente estructuradas nos impiden caminar en libertad hacia la verdad... Y esto es así porque la estructuradora razón fría, junto a lo que ella impone, se torna insoportablemente indigente y constrictora a la hora del decir místico y teológico, pero no sólo aquí. No olvidemos, además, que partimos siempre de la experiencia, de la propia o ajena, sin la que no hay discurso posible, y que precisamente lo específico del discurso

35 Santa Teresa de Jesús: *Camino de perfección*. 26, 3. *Obras de Santa teresa de Jesús*. Ed. El monte Carmelo, Burgos 1954.

36 "No penséis, amigas y hermanas mías, que serán muchas las cosas que os encargaré (...). Solas tres me extenderé en declarar, que son de la misma constitución, porque importa mucho entendamos lo muy mucho que nos va en guardarlas para tener la paz que tanto nos encomendó el Señor, interior y exteriormente: la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad, que aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas". Santa Teresa de Jesús: *Camino de perfección*, cit., 4, 4.

37 Wittgenstein, L.: *Conferencia sobre ética*. Ed. Paidós, Barcelona 1989, p. 43.

místico o teológico es hacer presente la totalidad de esta experiencia en la que el hombre y Dios se hacen co-presentes en el amor, aunque ciertamente sólo podemos acceder al costado humano de este presenciar que es siempre experiencia de amor.

¿Podría alguien no enamorado de Dios estar autorizado a pronunciar palabra alguna sobre y ante Él, aun contando con la penumbra incierta de la ‘noche oscura’? Precisamente, sólo los enamorados saben dejar sus prevenciones en la puerta y entrar confiados a la noche del amor. Bien lo dijo san Juan de la Cruz, un gran enamorado de Dios: “Por tanto, toda alma que hiciere caso de todo su saber y habilidad para venir a unirse con la sabiduría de Dios, sumamente es ignorante delante de Dios y quedará muy lejos de ella; (...) Teniéndose ellos por sabios, se hicieron necios. Y sólo aquéllos van teniendo sabiduría de Dios, que, como niños ignorantes, depониendo su saber, andan con amor en su servicio (...). De manera que para venir el alma a unirse con la sabiduría de Dios, antes ha de ir no sabiendo que por saber”³⁸. Es el camino de la nada y el vacío, del hacerse niños hasta vaciarse de sí, humildad y más humildad, que prepara el alma para la inhabitación de su Dios, cosa que desde siempre han pregonado los místicos de todas las religiones sin excepción.

Cuando la racionalidad se torna perplejidad ante el misterio de la palabra revelada y la experiencia del amor, es el momento en que el decir ante Dios calla y se abisma en los acantilados del corazón que ya no discurre sino que canta y profiere porque descubre el ‘sí’ anhelante de su querer: es la música callada del alma. Pero, cuando el amante de Dios tiene hijos del dolor con la realidad, también puede llorar hasta perder la fe porque la noche se profundiza y la vida espiritual parece una ilusión que quiere evadirse de las noches de la historia. Madre Teresa, la santa de Calcuta, vivió el desgarramiento de no poder creer y lo pudo decir con esta gravedad: “Siendo en mi alma exactamente ese mismo dolor terrible de la pérdida -la pérdida de Dios que no me quiere- de Dios que no es -de Dios que en realidad no existe (Jesús, por favor, ¡perdona mis blasfemias!). (...) ¿Para qué trabajo? Si no hay ningún Dios no puede haber ninguna alma. Y si no hay alma, entonces -Jesús- Tú tampoco, Tú no eres verdadero...”³⁹. No hay explicación para semejante noche de una santa, pero quizás la haya: “Para ser verídica, para ser redentora, esa vida debe esposarlas en profundidad, de suerte que las humaredas del más puro incienso se humillen ante las de los hornos crematorios.

En la noche de este siglo XX genocida y ateo, la que quería amar a los más pobres, fue como obligada a refugiarse en aquéllos -que el soplo de su caridad entrara en el lugar mismo de la asfixia⁴⁰.



38 San Juan de la Cruz: *Subida al monte Carmelo*, libro 1, capítulo 4, 5.

39 Madre Teresa: Carta al padre Picachy del 3 de septiembre de 1959. En *Come be my light. The private writings of the “Saint of Calcutta”*. Ed. Doubleday, New York 2007.

40 Hadjad, F.: *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*. Ed. Nuevo Inicio, Granada 2009, p. 269.