

MISTICISMO Y FILOSOFÍA

ÁNGELA URIBE BOTERO
CARLOS MIGUEL GÓMEZ RINCÓN
—EDITORES ACADÉMICOS—



COLECCIÓN TEXTOS
DE CIENCIAS HUMANAS
LOGOS



scf | sociedad
colombiana
de filosofía



Universidad del
Rosario

Misticismo y filosofía

Misticismo y filosofía / Ángela Uribe Botero, Carlos Miguel Gómez Rincón, editores académicos. – Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas, 2015.

x, 122 páginas. — (Colección Textos de Ciencias Humanas)

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-738-655-4 (impreso)

ISBN: 978-958-738-656-1 (digital)

Filosofía y religión / Misticismo / Estética – Filosofía / I. Uribe Botero, Ángela / II. Gómez Rincón, Carlos Miguel / III. Universidad del Rosario. Escuela de Ciencias Humanas / IV. Título / V. Serie.

291.175

SCDD 20

Catalogación en la fuente — Universidad del Rosario. Biblioteca

jda

Agosto 10 de 2015

Misticismo y filosofía

Ángela Uribe Botero
Carlos Miguel Gómez Rincón
—*Editores académicos*—



Universidad del
Rosario

scf | sociedad
colombiana
de filosofía

Colección Textos de Ciencias Humanas

© Editorial Universidad del Rosario
© Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas
© Varios autores

Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 No. 12B-41, of. 501 • Tel: 2970200 Ext. 7724
editorial.urosario.edu.co

Primera edición: Bogotá, D.C., septiembre de 2015

ISBN: 978-958-738-655-4 (impreso)
ISBN: 978-958-738-656-1 (digital)

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Manuel Gómez
Diagramación: Martha Echeverry
Diseño de cubierta: Kelly Narváez
Impresión: Xpress. Estudio Gráfico y Digital S.A.

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Fecha de evaluación: 13 de abril de 2015
Fecha de aceptación: 28 de mayo de 2015

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo escrito de la Editorial Universidad del Rosario

Contenido

Introducción	1
<i>Carlos Miguel Gómez Rincón, Ángela Uribe Botero</i>	

PARTE I CONOCIMIENTO MÍSTICO E INSTAURACIÓN DEL SENTIDO

Experiencia mística, lenguaje y conocimiento	9
<i>Carlos Miguel Gómez Rincón</i>	
Introducción	9
1. El reto de la diversidad al valor cognitivo de la experiencia mística....	10
2. El lugar de los conceptos en la experiencia mística.....	16
2.1. La experiencia mística como primera forma de interpretación.	16
2.2. La infabilidad	22
3. La instauración del sentido y las variedades de la referencia religiosa	25
Bibliografía	29
La mística como forma de conocimiento	31
<i>Carlos Barbosa Cepeda</i>	
Bibliografía	40
Mística y especulación.....	41
<i>Jorge Aurelio Díaz Ardila</i>	
Bibliografía	52

PARTE II
LA POSIBILIDAD
DE DECIR LO INEFABLE

El asombro y lo místico	57
<i>Raúl Meléndez Acuña</i>	
Introducción	57
1. “¡Qué asombroso que exista el mundo!”	58
2. Dos concepciones radicalmente diferentes de lo místico	64
Bibliografía	68
La comunicación indirecta de lo inefable	69
<i>Luisa Fernanda Rojas Gil</i>	
Introducción	69
1. Lo inefable en Kierkegaard.....	70
2. La comunicación indirecta de lo inefable.....	73
Bibliografía	75

PARTE III
EXPERIENCIA MÍSTICA
Y EXPERIENCIA ESTÉTICA

Sobre lo místico en lo estético y sobre lo estético en lo místico en la obra de Ernst Tugendhat	79
<i>Ángela Uribe Botero</i>	
Introducción	79
1. Asombro	80
2. “¡Qué asombroso que exista el mundo!”	84
3. Sobre lo místico en lo estético.....	89
Bibliografía	91

Estética, empatía y mística	93
<i>Rosenberg Alape Vergara</i>	
Introducción	93
1. Rudolf Otto: la mística y “el olvido de sí”	94
2. Robert Vischer: la empatía y la “trasplatación del yo”	97
3. Convergencias formales.....	99
4. Consideraciones finales.....	102
Bibliografía	105
 La música del Aleph o los delirios místicos de Abraham Abulafia.....	 107
<i>Juan Francisco Manrique Charry</i>	
Introducción	107
1. Contexto cabalístico: <i>Sefer Yetzirah</i> o el libro de la creación	107
2. Tres métodos cabalísticos tradicionales: gematría, temurah y notaricón	111
3. La combinatoria de Abulafia o la música del Aleph.....	113
4. Presunta influencia del pensamiento de Abulafia	116
Bibliografía	118
 Los autores.....	 119

Introducción

La historia de las relaciones entre misticismo y filosofía es variada y compleja. La experiencia de hombres y mujeres que a través de los tiempos y en diferentes tradiciones afirman haber visto la realidad tal cual ella es, alcanzado la unión con lo absoluto al cruzar a la otra orilla de la ilusión, levantado el velo de la ignorancia o, utilizando otra metáfora célebre, despertado del engaño del mundo que impide la visión directa de lo divino, no sólo ha interesado a la filosofía como tema de estudio y reflexión. En ciertos contextos el misticismo se ha propuesto incluso como la alternativa de la filosofía y, en otros, como su motivación. En efecto, los místicos afirman alcanzar un tipo de conocimiento de la realidad que, a la vez que pretende ser superior con respecto a otras formas de conocimiento, no puede ser expresado conceptualmente. Adicionalmente, confieren a este conocimiento una función práctica y una finalidad soteriológica que rebasa las pretensiones de la filosofía, por lo menos, en la forma que ha adquirido en Occidente: el conocimiento místico conduce a la liberación, genera una transformación radical de la manera de ver y vivir de quien lo busca, está ligado a la visión del porvenir o al estado de conciencia cuya realización representa la meta más alta de la vida humana.

En algunas tradiciones, la tensión entre el conocimiento inmediato e inefable de la realidad suprema del místico y las pretensiones especulativas del filósofo ha adquirido la forma de una oposición directa. Es célebre en este sentido la parábola budista del hombre herido por una flecha envenenada, narrada en el *Majjhima Nikāya* (I, 462-32). Mientras meditaba, uno de los discípulos más queridos de Siddharta Gautama fue interrumpido por la inquietud que le producían las preguntas que la enseñanza de su maestro dejaba sin respuesta: ¿El mundo es eterno o no?, ¿el alma y el cuerpo son lo mismo o son diferentes?, ¿alguien que ha alcanzado el *nirvāna* sigue existiendo después de la muerte? Ante la confusión, el discípulo interrumpió la meditación y fue a buscar las respuestas con su maestro. La réplica de Buda es emblemática:

¿Alguna vez te dije que te iba a enseñar esas cosas? Estás igual que un hombre que fue herido por una flecha envenenada y al cual sus amigos y familiares trajeron un médico para que lo curara. Pero, antes de dejar que el médico lo ayudara, el paciente dijo: “no permitiré que este médico me saque la flecha hasta que no sepa el nombre del clan del hombre que me disparó; ni si era un campesino, un comerciante o un guerrero; ni si era alto o bajito; o si era blanco o de piel oscura; o si vivía en una ciudad, en un pueblo o en el campo; tampoco me dejaré curar hasta que sepa qué tipo de arco utilizó, ni qué tipo de cuerda tenía el arco; ni qué tipo de veneno utilizó, ni qué clase de plumas se utilizaron en la flecha, ni qué tipo de punta tiene, si tiene forma curva o de navaja”. Antes de que el hombre pudiera saber todas estas cosas ya estaría muerto.

Del mismo modo, así tú sepas si el mundo es eterno o no, o si el alma y el cuerpo son iguales o diferentes, o si luego de alcanzar el nirvana se sigue existiendo o no, todo esto no afecta en nada el hecho de que existe el nacimiento, la vejez, la muerte y el sufrimiento. Todas estas cosas que tú te preguntas no las he respondido porque tener una idea sobre ellas no trae ningún provecho, ni hace parte de los fundamentos de la vida espiritual. Saber esas cosas no conduce al desapego, ni a la paz, ni a la sabiduría, ni a la extinción del deseo. Por eso no he hablado de nada de eso.¹

Una comprensión que no conduzca a la liberación es para el místico budista superflua. Adicionalmente, para liberarse de la enfermedad, la vejez y la muerte no es necesario elaborar una teoría detallada sobre cada aspecto de la realidad, sino seguir el camino que conduce a la otra orilla del mundo condicionado. Esto no significa, sin embargo, que el camino a la liberación no requiera de una comprensión de lo real. Por el contrario, la liberación sólo es posible cuando se logra ver las cosas tal cual son, sin las ilusiones ni autoengaños producidos por el deseo.² En efecto, el primero de los elementos del Óctuple Noble Sendero es la Comprensión Correcta y las tres primeras de las Cuatro Nobles Verdades buscan indicar cómo es la realidad.

Esta tensión entre el conocimiento místico y la especulación no es, por supuesto, ni exclusiva del budismo ni constituye la única forma de relación entre misticismo y filosofía. En el Nuevo Testamento abundan las alusiones a la contraposición entre la

¹ Modificamos ligeramente el texto para evitar las repeticiones características de los discursos del canon Pali. Cf. *Majjhima Nikāya* I, 32. En *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pali Canon*, ed. Bhikkhu Bodhi. Somerville MA: Wisdom Publications, 2005.

² Walpola Rhula. *What the Buda Taught*. Londres: Gordon Fraser Gallery, 1979, 40.

sabiduría de Dios y la del mundo, la primera de las cuales permanece oculta a los que afirman poseer la segunda y ha sido “revelada a los pequeños” (San Mateo, 11: 25). La diferencia entre las dos, sin embargo, no radica únicamente en que la sabiduría de Dios es revelada, sino ante todo en que aunque “lo cognoscible de Dios es manifiesto” a todos, algunos “se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a obscurecerse su insensato corazón, y alardeando de sabios, se hicieron necios” (Romanos, I: 20-22). Así, no se trata de que exista una oposición completa y radical entre el conocimiento racional y la sabiduría que viene de Dios, sino que cierta disposición del corazón y cierta manera de conducir la actividad racional impiden el conocimiento divino (Santiago, 3: 1-18).

Todo lo anterior indica que el lenguaje de los místicos incluye una pretensión epistémica irreducible. No se trata ni de la simple expresión de una emoción o un sentimiento, ni de la sola promulgación de los principios de una forma de vida o de una valoración particular de ciertos rasgos de la existencia. La experiencia mística suele acompañarse con un sentimiento de objetividad absoluta, semejante a la certeza racional del filósofo, pero no ligada a proposiciones ni a conceptos, sino al sobrecogedor encuentro con la realidad suprema, a lo absoluto e incondicionado, sea como sea experimentado y simbólicamente descrito en las diferentes tradiciones.

Pero justamente aquí comienzan las complicaciones filosóficas. ¿Cómo podemos comprender la pretensión epistémica de los místicos? ¿Qué tipo de conocimiento es este que claman alcanzar? ¿Cómo se relaciona con otras formas de conocimiento? ¿En qué sentido se afirma que la experiencia mística es inefable y cómo determina esto el lenguaje de los místicos? ¿Es posible reconciliar la pretensión epistémica de los místicos, el hecho de que afirmen haber estado en contacto con la realidad suprema, con la desconcertante variedad de descripciones de tal experiencia que se encuentran en diversas tradiciones y que en algunos casos se contradicen mutuamente? ¿Cómo se relaciona la experiencia mística con otras formas de experiencia como la estética?

Los artículos que componen este libro ofrecen aproximaciones diversas a estas cuestiones. Utilizando diferentes estrategias filosóficas y basándose en la consideración de casos tomados de diferentes tradiciones místicas del mundo, los autores buscan reflexionar sobre las cuestiones que el misticismo genera para la comprensión de tres áreas de trabajo filosófico. En la primera parte, se analizan los problemas concernientes a la pretensión epistémica de los místicos, en la segunda se rastrean las cuestiones relativas al lenguaje de los místicos y en la tercera se examinan las relaciones de la experiencia mística con otros tipos de experiencia, particularmente la estética.

El artículo “Experiencia mística, lenguaje y conocimiento”, de Carlos Miguel Gómez, centra su reflexión en torno a la posibilidad de reconciliar las diversas y aparentemente incompatibles descripciones que hacen los místicos acerca de su experiencia. ¿Cómo comprender la pretensión de los místicos de referirse a la realidad suprema cuando diversos relatos parecen tener referentes aparentemente inconmensurables? La respuesta a esta pregunta pasa por una reflexión en torno a la relación entre los conceptos propios de la tradición de los místicos y su experiencia, así como a la inadecuación de todo sistema conceptual con respecto a aquello que, en el contexto de la mística, suele designarse como “lo real”.

En su texto, “La mística como forma de conocimiento”, Carlos Andrés Barbosa propone una interpretación de la pretensión de conocimiento de los místicos. Las reflexiones centrales del artículo buscan, por una parte, determinar el sentido para el tipo de conocimiento del que se trata, dada la experiencia mística; por otra parte, se busca responder a la pregunta acerca de si un tipo de conocimiento, que es por definición no-epistémico, está realmente justificado.

Jorge Aurelio Díaz reflexiona en su artículo “Mística y especulación” sobre las relaciones y contraposiciones entre el misticismo oriental, particularmente de corte hinduista, y las religiones abrahámicas, con especial referencia al concepto de religión propio de la teología cristiana. Para esto sigue la reflexión de Hegel que intenta reconstruir racionalmente el contenido central de la doctrina cristiana, particularmente el de las ideas de revelación y la concepción de Dios como trinitario y personal. Este artículo logra mostrar con gran claridad las diferencias de fondo en cuanto a la comprensión del ser humano y la realidad entre ambas tradiciones, así como las consecuencias éticas que se siguen de estas diferencias.

En su artículo “El asombro y lo místico”, Raúl Meléndez examina las diferencias en la concepción de lo místico en el pensamiento de Wittgenstein y Tugendhat. Este trabajo se encamina a descubrir las raíces de la oposición entre ambos filósofos con respecto a la posibilidad de expresar lo místico (y lo ético), relacionado para ellos con la experiencia de asombro ante la existencia del mundo. La oposición, concluye el texto, no se basa sólo en las diferencias con respecto a la comprensión del lenguaje, sino en dos formas de concebir la relación entre fe y racionalidad.

El texto “La comunicación indirecta de lo inefable” constituye un análisis de lo inefable centrado en la obra de Sören Kierkegaard. Su autora, Luisa Fernanda Rojas, lleva a cabo una reflexión en torno una forma de comunicación que sirva para expresar lo que, por definición, no puede ser expresado. A esta forma de comunicación la llama ella “comunicación indirecta”. En el texto, la comunicación

indirecta remite a posibilidad de conducir a alguien hasta enfrentarlo con una elección en la que se revela su propia subjetividad y con ella, desde el punto de vista de Kierkegaard, una posible relación con Dios.

Ángela Uribe investiga, en su artículo “Sobre lo místico en lo estético y sobre lo estético en lo místico en la obra de Ernst Tugendhat”, la presencia de rasgos místicos en la experiencia estética. Su intención principal es dar sentido a la afirmación de Tugendhat según la cual cualquier frase que exprese el asombro con respecto a la existencia de algo es “transparente en dirección a lo místico”. A partir de un análisis cuidadoso de la concepción de lo místico en el pensamiento de este filósofo alemán, la autora vincula la actitud mística, caracterizada por el descentramiento de la atención desde la propia persona hacia los otros o “lo otro”, con prestar atención al mundo propio de la experiencia estética.

En “Estética, empatía y mística”, Rosenberg Alape lleva a cabo un análisis del sentido del término “mística”, tal como este es usado por Rudolf Otto. El propósito general del análisis es dejar ver una similitud entre el sentido que da Otto a este término y el sentido que, por su parte, da Robert Vischer al término “empatía” con ocasión de la representación de ciertas obras de arte. Con ello Alape hace explícito aquello que los dos autores apenas dejan entrever: la proximidad entre las esferas de lo místico y lo estético.

Finalmente, el artículo de Juan Francisco Manrique titulado “La música del Aleph o los delirios místicos de Abraham Abulafia” examina las relaciones entre las prácticas místicas cabalísticas, la música y la filosofía. Luego de una presentación de los antecedentes de esta forma de misticismo, el *Sefer Yetzirah* y el hasidismo alemán de la Alta Edad Media, el texto ofrece una introducción a las prácticas místicas de Abulafia y rastrea el modo como sus doctrinas influyeron en el pensamiento filosófico posterior, con especial referencia a la obra de Leibniz.

Versiones anteriores de estos textos fueron presentadas y discutidas en los simposios *Filosofía y mística* y *Religión, mística e inefabilidad*, que tuvieron lugar en el V Congreso Colombiano de Filosofía, celebrado el mes de julio de 2014 en Medellín. Los artículos aquí publicados constituyen versiones más elaboradas de las ponencias allí presentadas y los autores han tratado de tener en cuenta las críticas y comentarios suscitados en diferentes escenarios, entre ellos, la edición de este libro.

Carlos Miguel Gómez Rincón

Ángela Uribe Botero

Bogotá, febrero de 2015

Parte I
Conocimiento místico
e instauración del sentido

Experiencia mística, lenguaje y conocimiento

Carlos Miguel Gómez Rincón
Universidad del Rosario

Introducción

Si bien los reportes de experiencias místicas de diferentes tradiciones presentan una gran diversidad fenomenológica, al punto de que es difícil afirmar que todas ellas tengan el mismo núcleo básico, se constata en ellas una pretensión común: la certidumbre de que la experiencia religiosa no solamente tiene carácter noético, es decir, que es una forma de percepción de una realidad objetiva, sino ante todo de que su objeto es la realidad suprema, lo absoluto e incondicionado, aquello de lo cual todo lo demás depende de una forma u otra. Este sentido de estar en contacto con *lo real* define la experiencia mística y le confiere la impresión de una certeza absoluta, la cual, a pesar de que suele ser descrita en términos de un desbordamiento de las capacidades de conceptualización, la ubica como la forma privilegiada de conocimiento religioso, a la vez meta y fundamento de la vida religiosa. Iluminación, visión directa de la realidad, superación de la ignorancia y revelación son algunas expresiones metafóricas para describir esta experiencia. Liberación, salvación, redención, transformación, bienaventuranza y reconciliación son algunos de los efectos reportados por místicos de diversas tradiciones.

Pero las descripciones de aquello que constituiría el referente de la experiencia, aquello que los místicos descubren en ella, varían al punto de parecer incompatibles. Los dos principales polos entre los que oscilan los reportes de estas experiencias son el de la llamada experiencia numinosa, propia de las religiones teístas, y el de la experiencia contemplativa, propia de las no teístas (Smart 175). La primera, cuya descripción fenomenológica clásica fue iniciada por Rudolf Otto en su célebre libro *Lo sagrado*, se caracteriza por el encuentro con el radicalmente Otro, cuya absoluta

heterogeneidad es descubierta como *Mysterium tremendum*, pues a la vez que domina todo, permanece completamente inaccesible (Otto 37-43). Temeroso respeto, sentimiento de dependencia absoluta, celo, estupefacción, arrobamiento y alabanza son algunos de los resultados de esta experiencia. El segundo polo, en cambio, no describe la experiencia mística como el encuentro con un otro de rasgos personales, sino que la representa en términos del vaciamiento de la propia conciencia, hasta el punto de la desaparición de la diferencia entre sujeto y objeto. Tradiciones como el budismo Theravada niegan explícitamente que exista un ser que subsista por sí mismo, causa de sí y creador de todo lo demás, tanto como niegan la existencia de una substancia permanente, un alma, dentro o fuera del ser humano.

¿Es posible reconciliar la diversidad de descripciones de la experiencia mística, muchas de las cuales son incompatibles entre sí, con la pretensión fundamental de la religión de referirse a *lo real*?

Esta pregunta, central en la filosofía de la religión de las últimas décadas, apunta hacia la cuestión del valor cognitivo de la experiencia religiosa y al lugar que el lenguaje ocupa en ella. Para abordarla, en este artículo, primero, me detendré a analizar en qué sentido la diversidad religiosa resulta problemática para la pretensión epistémica propia de las religiones. En segundo lugar, consideraré dos posiciones recurrentes que se han presentado en la filosofía de la religión para tratar de dar cuenta de la relación entre experiencia y lenguaje. Por un lado, exploraré la familia de posiciones, herederas de Kant, que afirman que no existen experiencias directas e inmediatas, sino que toda experiencia (incluida la experiencia mística) es ya de por sí una forma de interpretación constituida por los conceptos propios de una tradición particular. Por el otro, exploraré la familia de posiciones que defienden que la experiencia religiosa, en su más alto nivel, se caracteriza por la superación de todo esquema conceptual y constituye una forma de acceso directo a la realidad en sí misma, inefable y común para todas las religiones. Luego de mostrar por qué los argumentos en que se basan ambas posiciones resultan problemáticos, en la última parte intentaré sugerir una tercera vía para comprender el lugar de los conceptos en la experiencia mística que, a la vez que reconozca su valor cognitivo, haga justicia a la diversidad religiosa.

1. El reto de la diversidad al valor cognitivo de la experiencia mística

La experiencia religiosa ha ocupado un lugar fundamental en la reflexión sobre la religión en general. Por lo menos desde la época de Schleiermacher se ha recurrido

a ella como fuente de las creencias y las doctrinas religiosas, y más recientemente, en la filosofía analítica de la religión, se suele apelar a ella como fundamento de la justificación racional de la creencia (Alston; Plantinga; Wainwright). Este recurso a la experiencia religiosa como fundamento de la creencia y como núcleo fundacional de las otras dimensiones de la religión implica la defensa de su valor cognitivo. ¿En qué consiste el carácter cognitivo de la experiencia religiosa y cómo puede justificarse su valor?

En primer lugar, como mencionamos en la introducción, los reportes con que contamos muestran que una de las características centrales de la experiencia religiosa, particularmente de aquella denominada como “mística”,¹ es lo que podríamos llamar “el sentido de objetividad absoluta”, de visión directa de la realidad suprema, de arroboamiento en el fundamento último de toda realidad, el cual no es accesible a través de otros medios. En este sentido, la experiencia mística tiene carácter noético y se diferencia de las emociones, los sentimientos y los estados de ánimo en que tiene un objeto, así este objeto sea, como en ciertas ramas del hinduismo o en el budismo, la conciencia pura, vacía de todo contenido (Wainwright 125). Dada su intencionalidad, la experiencia mística puede ser pensada como una forma de percepción (*cf.* Alston).

Pero, ¿por qué habríamos de aceptar semejante pretensión que sólo parece tener validez desde el punto de vista de la primera persona, es decir, por qué habríamos de aceptar sin más el reporte de los místicos de estar ante la presencia de Dios, o de ser uno con *Brahman*, o de superar la ilusión del ego y cruzar a la orilla del *Nirvāna*? La cuestión aquí es qué valor epistémico puede dársele a los testimonios sobre la experiencia mística y si esta no sería mejor explicada recurriendo a otras

¹ Es común encontrar en la literatura una cierta ambigüedad en el uso de las expresiones “experiencia religiosa” y “experiencia mística”, que son usadas a veces como sinónimos. En este artículo comprenderemos la experiencia mística como un tipo de experiencia religiosa cuyos rasgos fundamentales incluyen, entre otros, desde el punto de vista del místico, su carácter noético, el sentido de realidad absoluta y la infalibilidad. En este sentido, la experiencia mística suele ser descrita como la forma más “alta” y “perfecta” de experiencia religiosa y, en general, como una de las fuentes privilegiadas del conocimiento religioso y una de las metas de la vida espiritual. La experiencia religiosa, en cambio, es mucho más difícil de definir, porque incluye una gran variedad de estados afectivos y cognitivos. Participar en un culto, luchar contra la dispersión de la mente y el corazón al realizar cierta práctica religiosa, tratar de comprender el sentido religioso de ciertos acontecimientos en la vida personal o social, realizar ciertas acciones motivado por creencias religiosas, asombrarse ante la existencia del mundo, reflexionar sobre el sentido de un texto o una obra de arte espiritual e incluso padecer angustia ante la muerte y el mal en el mundo y dudar de la existencia de algo más que las fuerzas naturales, todo esto son formas y tipos de experiencia religiosa. En este artículo nos referiremos siempre a la experiencia mística, incluso cuando para evitar la redundancia utilicemos la expresión “experiencia religiosa”.

causas. En efecto, esta es la estrategia de las teorías naturalistas de la religión que, presuponiendo que no existe algo propiamente religioso que pueda ser el objeto de la experiencia, la explican en función de causas sociales, psicológicas, biológicas o incluso estéticas y morales, ocultas para el sujeto de la experiencia, quien sufriría algo semejante a una alucinación. Esta estrategia es problemática por al menos dos razones.

En primer lugar, toda explicación naturalista de la experiencia religiosa deforma y falsifica aquello que pretende explicar. Esto es así porque no procura comprender lo religioso en sus propios términos, sino que lo reduce a principios extraños y externos (Douglas 172-174; Proudfoot 337). Así, por ejemplo, pretender explicar las afirmaciones de los místicos, vaciándolas de valor cognitivo y afirmando que más que pretender *describir* un aspecto de la realidad cumplen una función diferente, como por ejemplo *expresar* un deseo o una emoción, *comprometer* con una cierta forma de vida, *generar* cierta disposición moral o *declarar* ciertas intenciones equivale a desconocer lo que las personas que hacen tales afirmaciones generalmente creen que están haciendo al decir lo que dicen. Porque si bien el lenguaje religioso no se reduce a enunciados descriptivos, y las afirmaciones religiosas generalmente son de carácter analógico y simbólico, la pretensión de referirse a la realidad es constitutiva de toda experiencia (y creencia) religiosa. Consecuentemente, una expresión como, por ejemplo, “siento la presencia amorosa de Dios que sostiene mi vida y todo lo que existe”, no puede traducirse como “quisiera que existiera tal presencia”, “me siento tan seguro y confiado como alguien puede estar”, o “pretendo llevar una vida basada en la confianza”. La afirmación de la existencia de tal presencia y de ciertos rasgos fundamentales de la realidad es constitutiva de la expresión mencionada y, por eso, simplemente prescindir de ella es un error metodológico.²

Otra cuestión es si la experiencia de quien afirma estar ante tal presencia respalda suficientemente la afirmación como para que sea epistémicamente válida. ¿Está alguien justificado en formar y mantener ciertas creencias religiosas a partir de la experiencia mística? Aquí encontramos la segunda razón por la cual es problemático el argumento naturalista en contra del valor cognitivo de la experiencia religiosa. El argumento simplemente parte del supuesto de que no hay algo divino, una realidad superior diferente al mundo de las leyes naturales, y luego trata de explicar por qué la gente ha llegado a creer, experimentar y vivir como si

² Esta línea de argumentación es desarrollada con diferentes propósitos en (Proudfoot 339-340; Wollerstorff 350-371).

esa realidad existiera. Pero la demostración de este presupuesto, cuando es ofrecida (pues generalmente, como todo presupuesto, es simplemente tomado por dado), no sólo es tan inconcluyente como los intentos por demostrar racionalmente la existencia de Dios, sino que implica la misma circularidad. Aún más, negar por principio que la experiencia mística tenga valor cognitivo argumentando que no es una fuente confiable de creencias equivale o bien a una arbitrariedad o a negar semejante valor a otras formas de experiencia, entre ellas la perceptual. Este punto ha sido enfatizado recientemente por la denominada epistemología reformada.

Si bien no podemos presentar con detalle los argumentos de William Alston, Alvin Plantinga o William Wainwright, estos filósofos comparten la idea según la cual la experiencia religiosa es una forma de experiencia cognitiva básica, semejante por ejemplo a la percepción sensorial, en tanto que constituye la forma de acceso primario a su objeto. Dado que las creencias que se basan en ella son también básicas, es decir, no derivadas de otras creencias, su racionalidad no depende de ninguna razón que se ofrezca para justificarlas, sino que se basa en la experiencia misma. Para ellos, alguien está tan justificado racionalmente en creer, por ejemplo, en la providencia divina a partir de la experiencia de sentirse amado, protegido y guiado por Dios, como lo está de creer que se encuentra frente a un árbol, cuando ve un árbol en frente. En ninguno de los dos casos es posible una justificación exterior a la experiencia, en tanto que “toda justificación es circular pues apela implícitamente a hechos establecidos por ese mismo modo de experiencia” (Wainwright 132). Así, por ejemplo, no podemos justificar la confiabilidad de nuestra experiencia perceptual apelando a teorías científicas, porque estas de por sí presuponen la validez de datos obtenidos mediante la experiencia perceptual, ni apelando al hecho de que la percepción sensorial nos permite relacionarnos exitosamente con el ambiente, porque esta idea se basa en la percepción sensorial.

Sin la aceptación de la validez de las creencias basadas en experiencias cognitivas básicas, de suyo no justificables, ninguna forma de conocimiento parece posible. En ese sentido, en ausencia de razones para dudar de la fiabilidad de una experiencia cognitiva básica, es razonable confiar en ella. Richard Swinburne denomina este principio el “principio de credulidad”, sin el cual ninguna cognición sería posible. En ausencia de razones para dudar de la fiabilidad de la experiencia de alguien que afirma estar ante la presencia amorosa de Dios, es razonable para esta persona formar creencias basadas en esta experiencia (Wainwright 125).

Justamente aquí aparece el reto que plantea la diversidad religiosa a la tesis del valor cognitivo de la experiencia mística. Dado que el argumento de la epistemología

reformada no ofrece condiciones para determinar el carácter básico de una experiencia (o más bien, desde que determinar qué cuenta como una creencia básica no puede hacerse sin circularidad), estas condiciones pueden variar de tradición en tradición. Como consecuencia, un cristiano, un budista y un taoísta estarían igualmente justificados para creer en lo que creen, siempre y cuando hayan formado sus creencias a partir de lo que consideran una experiencia cognitiva básica. Pero dado que al parecer gran parte de sus creencias, así como el reporte de lo que consideran sus experiencias religiosas fundamentales, difieren al punto de ser incompatibles, esta falta de acuerdo sobre los resultados de diferentes experiencias cognitivas básicas que parecieran tener la misma realidad como objeto (en este caso la realidad suprema) ofrecería buenas razones para dudar de la fiabilidad epistémica de cada una de las experiencias básicas.

Intentemos plantear esta cuestión con más detalle. Los epistemólogos reformados reconocen que las experiencias cognitivas básicas forman parte de ciertas prácticas de formación de creencias, desarrolladas en una tradición particular. Estas prácticas incluyen sistemas de creencias que permiten interpretar la experiencia e incluyen procedimientos para evaluar la manera como se forman creencias a partir de ella. Por eso, aun cuando no es posible una justificación externa de los resultados de una experiencia cognitiva básica, hay ciertas condiciones que garantizan su fiabilidad. Si bien estas varían dependiendo de la naturaleza del objeto de la práctica, algunas de estas condiciones son más o menos comunes. Así, por ejemplo, Alston enumera cuatro: (1) que las creencias que resulten de la práctica sean mutuamente consistentes; (2) que sus resultados sean consistentes con los de otras prácticas de formación de creencias bien instituidas; (3) que la práctica sea socialmente establecida, es decir, ampliamente aceptada y profundamente arraigada en la vida de quienes la emplean; y (4) que la práctica se auto-soporte, es decir, que sus resultados apoyen su pretensión de ser confiable (Alston 226-248).

Por su parte, Wainwright menciona las siguientes cuatro circunstancias en las cuales sería razonable dudar de la fiabilidad de una experiencia cognitiva básica: (1) que haya razones para pensar que los objetos a los cuales la experiencia presuntamente ofrece acceso no existan; (2) que las conclusiones basadas en ella contradigan las conclusiones basadas en otras formas de fundamentación de creencias bien establecidas; (3) que la experiencia sea producida por causas que sugieren que ella es poco confiable; o (4) que las afirmaciones basadas en ese modo de experiencia sean mutuamente inconsistentes (Wainwright 132).

La condición (2) en ambas listas es la más importante para nosotros en este momento. Según esta condición, hay razones para dudar de la fiabilidad de una práctica de formación de creencias si las conclusiones basadas en ella contradicen aquellas basadas en otras experiencias cognitivas básicas “bien establecidas”. ¿Cómo puede determinarse esto? ¿Bien establecidas desde el punto de vista de la tradición a la que pertenece la práctica? ¿Cómo evaluar si las prácticas básicas de otras tradiciones se encuentran “bien establecidas” sin presuponer los criterios mismos de la práctica en cuestión? Dado que las prácticas doxáticas de diferentes tradiciones religiosas parecen generar creencias incompatibles, por ejemplo, con respecto a la naturaleza de la realidad suprema, al sentido y al destino de la vida humana, a lo que constituye una vida buena y otros asuntos semejantes, esta incompatibilidad ofrecería razones para dudar de la fiabilidad de todas las prácticas y, en general, — algunos han llegado a afirmar— del valor cognitivo de la experiencia religiosa en general. Si un budista afirma que la realidad última, descubierta en su experiencia meditativa, es la vacuidad incondicionada del *nirvāna*, un practicante del advaita Vedanta asevera que la realidad última es *Satchidananda*, una conciencia omniabarcante vacía de todo contenido, en permanente bienaventuranza y sin características personales, un taoísta asegura que se trata de la ley impersonal del *Tao* que rige todos los cambios de la naturaleza, y el creyente de una religión teísta, como el cristianismo o el islam, descubre en su experiencia la presencia de un ser personal por cuya voluntad misericordiosa existe todo lo que es, entonces cada una de estas descripciones parece poner en duda a todas las demás.

La falta de acuerdo sobre aquello que constituye la realidad última pareciera cuestionar la pretensión de las religiones de estar en contacto con tal realidad. ¿Cómo podrían predicados incompatibles referirse al mismo objeto? O bien diferentes experiencias tienen diferentes referentes, en cuyo caso ninguna podría pretender ser una forma de contacto con la realidad última, o sólo una de las experiencias es válida (lo cual no puede establecerse, como hemos dicho, sin apelar a las creencias generadas por esa misma experiencia y de ese modo no hay forma de decidir entre la pretensión de exclusividad de tradiciones rivales), o por último, la experiencia religiosa (y las creencias basadas en ellas) carecen de valor cognitivo.

Sin embargo, no es del todo claro lo que significa la incompatibilidad entre diversos tipos de experiencia mística. De hecho, la manera como se comprenda tal incompatibilidad depende del modo como se interprete la naturaleza tanto de este tipo de experiencia como de su objeto. Una solución frecuentemente encontrada, que por su sencillez atrae al sentido común, consiste en afirmar que existe un núcleo

común presente en todas las experiencias místicas, el cual es interpretado de manera diferente a partir de los conceptos propios de la tradición de cada místico. La diversidad no se encontraría en la experiencia sino en su descripción (Smart 168; Smith 561-563). ¿Pero cómo es posible que la misma experiencia origine y admita descripciones contradictorias? Y, ¿en qué sentido una experiencia común permite justificar epistémicamente (o explicar el origen de) dos o más sistemas de creencias rivales?

Aquí surgen las dos cuestiones centrales que a mi modo de ver deben ser resueltas para ofrecer una interpretación adecuada de la pretensión epistémica de las religiones de cara a la diversidad religiosa. Ambas cuestiones tienen que ver con la relación entre lenguaje y experiencia, pero en dos sentidos diferentes. La primera apunta al paso entre la experiencia y la formación de creencias y puede formularse como: ¿qué tipo de creencias pueden formarse legítimamente (desde el punto de vista epistémico) a partir de la experiencia mística? La segunda apunta a la influencia de las creencias previas del místico (su esquema conceptual, sus *background beliefs*) en la constitución misma de la experiencia, y puede formularse como: ¿qué lugar ocupan las creencias propias de una cierta tradición en la experiencia mística que tal tradición asume como básica?

Consideremos las dos posiciones dominantes que han intentado responder a estas cuestiones en la reflexión filosófica sobre la experiencia mística.

2. El lugar de los conceptos en la experiencia mística

2.1. La experiencia mística como primera forma de interpretación

La primera línea de interpretación de la relación entre experiencia mística y lenguaje que consideraremos bien puede denominarse constructivista. Su introductor en los estudios recientes de la religión es Steven Katz, con su ampliamente discutido artículo “Language, Epistemology and Mysticism” de 1978. Su tesis central, que ha dado comienzo a todo un paradigma de interpretación de la experiencia religiosa, tiene, sin embargo, su origen en la filosofía teórica de Kant. En efecto, el punto de partida de Katz —con el cual busca combatir las célebres interpretaciones de autores como Stance y Zaehner, que asumían un núcleo común de la experiencia mística que se interpretaría posteriormente a través de diferentes lenguajes— es el siguiente presupuesto epistemológico:

No hay experiencias puras (i.e. inmediatas). Ni las experiencias místicas ni las formas más ordinarias de experiencia [...] Esto significa que toda experiencia

es procesada y organizada, y se nos hace accesible mediante procesos epistemológicos muy complejos. La noción de una experiencia inmediata resulta si no auto-contradictoria, por lo menos vacía [...] Comprender el misticismo no es sólo una cuestión de estudiar los reportes de los místicos luego de su experiencia, sino más bien requiere reconocer que la experiencia misma, tanto como la forma en que es descrita, es determinada por los conceptos que el místico trae a la experiencia. (26)

De este modo, para Katz, la experiencia misma es estructurada por el esquema de conceptos propios de la tradición del místico. La diversidad ocurre en la experiencia misma y no sólo en las maneras como es descrita e interpretada posteriormente, o mejor, la experiencia es ya por sí misma una forma de interpretación que no puede ocurrir sin la participación de conceptos. Dado que estos conceptos no son a priori, sino que constituyen los sistemas de creencias de cada religión, no hay homogeneidad en la experiencia de diferentes tradiciones. Consecuentemente, habría diferentes experiencias místicas y no sólo diferentes reportes de una experiencia común. Esto significa que, por ejemplo, “lo que el budista experimenta como *nirvāna* es diferente de lo que el judío experimenta como *devekuth*” (Katz 38). Así, para Katz, el objeto mismo de la experiencia es diferente en cada caso. Aún más, el objeto de la experiencia es constituido, o mejor, en palabras de Katz, *causado* por los conceptos previos del místico (40).

Aquí encontramos el primer problema en la teoría de Katz. ¿En qué sentido el objeto de una experiencia (religiosa o de otro tipo) puede ser *causado* por el sistema de creencias que el místico trae a la experiencia? La respuesta de Katz está llena de ambigüedades. Por un lado, Katz parece optar por una interpretación cercana a Kant y a lo que se conoce como el modelo del esquema conceptual en el estudio de las religiones (Godlove 64 ss.), según el cual el sistema de conceptos de una tradición moldea, organiza o estructura una materia prima, neutral e incognoscible en sí misma, que sin embargo es dada en la experiencia. En este sentido, la teoría de Katz estaría cerca a la teoría del pluralismo religioso de John Hick, según la cual todas las religiones son maneras igualmente válidas de experimentar la realidad divina (*the Real*), la cual no puede ser conocida en sí misma, sino que siempre es captada mediante los conceptos y símbolos de una tradición particular. Según Hick, esta realidad nouménica es captada principalmente mediante la categorías de Dios, en el caso de las religiones teístas, o de la categoría de lo Absoluto, en las no teístas, de modo que las diferentes experiencias religiosas, si bien son siempre

fenoménicas, son igualmente válidas desde el punto de vista teológico y soteriológico. En sus palabras:

Los grandes credos del mundo encarnan diferentes percepciones y concepciones, así como diferentes respuestas (consecuentes con estas concepciones) a lo Real o Definitivo, surgidas desde dentro de las principales formas culturales alternativas de ser humano; y dentro de cada una de ellas manifiestamente tiene lugar el proceso de transformación de la existencia humana que consiste en pasar de estar-centrado-en-sí-mismo a centrarse-en-la-Realidad. (240)

Si algo semejante es lo que Katz tiene en mente, entonces que los sistemas conceptuales *causen* la experiencia significa que la *constituyen* al estructurar algo dado en ella, que sin embargo es común en las diferentes experiencias. El objeto no sería como tal producido por los conceptos, sino estructurado por ellos.

Pero en otras secciones de su artículo, Katz parece querer adelantar una tesis ontológica mucho más radical, aunque lo hace siempre de manera tentativa. El hecho de que diferentes experiencias religiosas tengan diferentes objetos *podría* significar que cada una de ellas pone en contacto con entidades ontológicas diferentes (Katz 51). No se trata ya de que la misma realidad nouménica sea organizada por diferentes sistemas de categorías para producir diferentes experiencias fenoménicas, sino de que “la diferencia entre casos es una diferencia entre aquello que es experimentado y no sólo en el modo como es experimentado” (Katz 52). En otras palabras, diferentes experiencias, además de ser constituidas por diferentes categorías, tienen como objeto diferentes realidades. Dada esta clase de politeísmo, incluso palabras en apariencia semejantes utilizadas por diferentes tradiciones no sólo diferirían en significado, sino que también carecerían de un referente común.

Además de la ambigüedad entre estas dos tesis, en ninguno de los dos casos es claro cómo se relaciona el esquema conceptual con la experiencia. Por dos razones: en primer lugar, si los esquemas conceptuales son históricos y varían de cultura en cultura produciendo en cada una experiencias diferentes, entonces, ni son a priori ni se originan en la experiencia. ¿De dónde surgen? Adicionalmente, ¿cómo explicar las nuevas experiencias religiosas que transforman una tradición o dan origen a una nueva? Piénsese por ejemplo en la experiencia de Siddharta Gautama, educado en las tradiciones propias del norte de la India del siglo V a. C., quien tiene una experiencia que niega los principios básicos de su esquema conceptual (el Ātman, la creencia en un Dios eterno, cierta concepción de la liberación), para dar origen a

un nuevo sistema. ¿Cómo podría una experiencia sui géneris, que funda una nueva manera de comprender la realidad, ser producida por el esquema conceptual de la tradición anterior a la cual refuta?³

En segundo lugar, si los esquemas conceptuales de cada tradición son la principal causa de la diversidad de las experiencias, ¿qué sentido tiene recurrir a la hipótesis politeísta? Esto último sólo tendría sentido si se reconoce que algo en el objeto de la experiencia, por sí mismo, contribuye a determinarla. Así, diferentes experiencias dependerían de diferentes realidades ontológicas y no de un sistema conceptual. Hacia el final del artículo Katz parece sugerir, aunque de manera imprecisa, la necesidad de reconocer que el objeto de la experiencia también contribuye en su determinación. En sus palabras:

La experiencia mística no es (putativamente) únicamente el producto del acto condicionado de la experiencia en tanto que constituido desde el lado de quien tiene la experiencia, sino que también es constituido y condicionado por el objeto o “estado de cosas” que el místico (cree que) encuentra o experimenta. (64)

Nótese la falta de claridad que generan las aclaraciones incluidas entre paréntesis (“putativamente”, “cree que”). ¿Cómo se puede diferenciar el objeto que el místico experimenta del objeto que cree experimentar? Justamente todo el argumento de Katz se había orientado a borrar semejante diferencia, pues no hay ninguna experiencia directa e inmediata. ¿Cómo se relacionan, pues, los elementos que pone el objeto con los conceptos, no derivados de la experiencia, que el místico trae consigo y la determinan? Creo que Katz no consigue explicar este punto central para que su tesis de la sobre-determinación de la experiencia mística mediante el contexto socio-religioso al que pertenece el místico sea coherente.

La única sugerencia que da Katz al respecto consiste en señalar la diferencia entre afirmar (a) “Smith experimenta a Dios” y (b) “Dios es dado a Smith en la experiencia” (65). Mientras que la primera afirmación sugiere la independencia del objeto con respecto a los modos de experimentarlo, que es la tesis realista que Katz ha estado combatiendo todo el tiempo, la frase (b) indica el carácter situacional de toda experiencia que hace que el contexto regule y determine el contenido de la experiencia. Pero esto no añade nada a lo que ya ha dicho ni contribuye a solucionar la cuestión. Antes bien, a continuación Katz complica más el asunto al afirmar que:

³ Una línea de argumentación semejante es ofrecida por Forman (20) y King (260).

Mientras que el místico judío ‘experimenta a Dios’ y ‘Dios es dado al judío en su experiencia,’ el místico budista, en contraposición, reconoce la ‘objetividad’ del *nirvāna* y ‘experimenta el *nirvāna*’ tanto como el *nirvāna* es dado a él’ en su experiencia. (65)

La ambigüedad permanece sin resolución. Pues mientras que por un lado la diferencia entre los objetos de la experiencia se explica recurriendo al poder causal de las categorías para generar de algún modo los objetos, del otro la diversidad depende de los objetos mismos. ¿Cómo es, pues, que una experiencia es de Dios y otra de *nirvāna*? ¿Se trata finalmente de dos objetos diferentes o la diferencia en la experiencia proviene de la diferencia en el sistema de categorías que la determinan? ¿Qué depende en la constitución de la experiencia del objeto, qué de los conceptos y cómo se relacionan los objetos y los conceptos?

Otra forma de mostrar el problema consiste en considerar uno de los argumentos centrales que ofrece Katz sobre la determinación de la experiencia mediante el sistema de creencias de una tradición. Este argumento toma como punto de partida una idea semejante a la de práctica doxática de los epistemólogos reformados, pero enfatizando su carácter constructivista: diferentes tradiciones espirituales ofrecen prácticas cuyo objetivo fundamental consiste en enseñar a sus seguidores a tener cierto tipo de experiencias. En ese sentido, las técnicas místicas son procedimientos altamente estructurados para hacer captar la realidad de cierta manera. O, más precisamente, es mediante estas prácticas que se aprende una forma de *producir* los objetos de la experiencia, porque, como hemos visto, Katz busca por todos los medios evitar la presuposición de una realidad común diferentemente interpretada. La figura del *gurú*, o el maestro espiritual, es aquí central. Él se encarga de enseñar las prácticas requeridas para producir la experiencia que su tradición acepta como fundacional y que ofrece como meta a sus discípulos (45). Igualmente, cada tradición desarrolla criterios para evaluar la autenticidad de las experiencias alcanzadas por sus seguidores. De este modo, incluso las prácticas místicas no teístas que se orientan a alcanzar un estado de conciencia vacía de todo contenido y liberada de todo condicionamiento conceptual constituirían no una forma de descondicionamiento o purificación de la conciencia, sino más bien un procedimiento para recondicionarla a partir de diferentes conceptos. (57)

Pero esto parece contradecir lo que los místicos de diferentes tradiciones afirman que hacen. Las imágenes del vaciamiento, del olvido, de la suspensión del pensamiento, de la purificación de la conciencia para dejar que lo divino se manifieste

figuran como características centrales de la mayoría de técnicas místicas (Forman 30; King; Adam 815). En efecto, la idea de que es posible una experiencia directa de la realidad suprema, si bien dificultada y oscurecida por ciertas deficiencias de la condición humana (atrapada en la ilusión de *maya*, marcada por la ignorancia, deformada por el pecado o como quiera que se interprete la imperfección humana) es, como hemos dicho, una pretensión religiosa fundamental.

Además de esto, ¿qué significa que se pueda aprender a tener una experiencia? Para Katz, como hemos visto, no se trata únicamente del refinamiento de la percepción o del entrenamiento de la atención para dirigirlas hacia aspectos de la realidad antes desapercibidos. Este es ciertamente el caso del entrenamiento no sólo estético, sino el de cualquier disciplina. Un médico aprende a ver en el cuerpo signos que otros no ven (en el sentido amplio de comprender); un pintor aprende a diferenciar sombras, figuras y colores como no podría hacerlo alguien sin visión entrenada; un catador de vinos puede distinguir texturas y sabores que otro no consigue percibir. Sin duda, todos ellos aprenden a hacer esto con la ayuda de conceptos y categorías que les permiten definir e identificar los rasgos y aspectos del objeto de su experiencia con un propósito determinado. Pero esto no significa que el objeto mismo sea causado por los conceptos.

Este, sin duda, es un problema de todos los construccionismos, en tanto que niegan que se pueda separar un objeto de su interpretación. Pero una cosa es afirmar que toda experiencia es ya por sí misma una forma de interpretación y que esta se basa en los conceptos de una tradición particular y otra que la experiencia (y su objeto) es causada por esos conceptos. Porque la experiencia nunca se agota en conceptos. De hecho, una consecuencia de la tesis de la sobre-determinación de la experiencia propuesta por Katz parecería implicar que es posible una descripción completamente adecuada de la experiencia. Si esta es producida por un sistema de conceptos particular, entonces estos pueden ser utilizados para describir exhaustivamente la experiencia. No sólo nada quedaría por fuera de la descripción, sino además una experiencia no podría ser descrita mediante sistemas de conceptos diferentes (*cf.* King 264). Pero la idea de que la experiencia religiosa puede ser plenamente descrita es una que los místicos de todas las tradiciones rechazan al unísono. Al igual que el sentido de realidad absoluta, la infabilidad es otro de los rasgos comúnmente atribuidos por los místicos a sus experiencias. Consideremos ahora la posición que busca solucionar el problema del conflicto entre pretensiones de verdad religiosas partiendo de esta idea.

2.2. La inefabilidad

La idea según la cual la realidad suprema es inaprehensible conceptualmente y trasciende toda idea e imagen se encuentra en las escrituras sagradas de la mayoría de las tradiciones. En el Éxodo, Moisés, quien hablaba con Dios “cara a cara, como quien habla con un amigo” (33: 11), le suplica que le deje ver su gloria y el Señor le responde que no podrá ver su rostro, “porque ningún hombre podrá verme y seguir viviendo” (33: 19). El *Tao Te King* comienza afirmando que “el Tao que puede expresarse no es el Tao eterno. El nombre que puede pronunciarse no es el nombre eterno” (I). En el *Kena Upanishad* se declara que “allí no llega el ojo. No va la palabra, ni la mente. No lo conocemos, no lo entendemos” (III). En uno de sus discursos, Buda se refiere al *nirvāna* como una “base” en la que no hay “percepción de objetos ni ausencia de percepción de objetos. No se trata ni de este mundo ni de otro mundo, no es ni el sol ni la luna. Aquí no existe ni el ir, ni el venir, ni el quedarse quieto” (*Udāna* 8:1).

Del mismo modo, la mayoría de reportes de experiencias místicas con que contamos enfatizan en el carácter indescriptible de la experiencia. Por ejemplo, en el capítulo XXVII del relato de su vida, Santa Teresa de Jesús reflexiona sobre las dificultades de narrar sus encuentros con Cristo aún mediante analogías y comparaciones y afirma que tal experiencia es una especie de visión que no ocurre “con los ojos del cuerpo ni del alma”, a través de la cual “Dios enseña el alma y la habla sin hablar [...] Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda en lo muy interior del alma y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras” (167-168).

Por eso, parece del todo adecuado incluir este sentido de inefabilidad como una de las características definitorias de la experiencia mística. En efecto, estudios famosos como *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James la incluye en su lista de elementos comunes de tales experiencias, seguida de su carácter noético, su transitoriedad y la pasividad del experimentador (James 371). Stance también la incluye en su lista, junto al sentido de objetividad, al sentimiento de paz y bienaventuranza, al carácter paradójico de la experiencia y al sentimiento de lo sagrado (citado en Katz 49). Para la cuestión que nos concierne, la apelación a la inefabilidad de la experiencia mística toma la forma de un argumento que pretende defender que dado que lo divino es absolutamente trascendente, nuestros conceptos y categorías no aplican a él, de modo que el hecho de que diferentes tradiciones realicen afirmaciones contradictorias sobre lo absoluto no pone en cuestión la validez ni de las afirmaciones ni de las experiencias en que se basan. Más bien, la incompatibilidad entre creencias sobre lo

divino confirmaría su trascendencia radical. Lo divino no tiene por qué obedecer a nuestra lógica. En una palabra, la realidad última no es racional en el sentido en que nosotros lo somos y por eso no puede ser conocida mediante conceptos, sino por otros medios de carácter experiencial. Los conceptos y las imágenes utilizados en el lenguaje religioso, más que describir la realidad última, pretenden señalar el camino hacia ella, generando las disposiciones necesarias para la experiencia. El símbolo y la analogía son el recurso por excelencia de los místicos.

Esta es una breve descripción de una posición que se encuentra, con algunos matices y variaciones, en autores como Otto, Panikkar, Eliade, Aurobindo y Huston Smith, pero que tiene sus raíces en diferentes formas de la teología negativa, representada en Occidente, por ejemplo, por Pseudo-Dionisio Areopagita y, en Oriente, por Nagarjuna. Para nuestra investigación, este argumento resulta problemático por tres razones principales.

En primer lugar, la afirmación de la inefabilidad no traza únicamente un límite a la posibilidad de comprender conceptualmente y de expresar discursivamente la experiencia de lo divino, mediante el cual sería posible reconciliar predicados incompatibles afirmando que todos son igualmente inadecuados. Antes bien, la afirmación de la inefabilidad suele implicar también una serie de contenidos positivos. Y estos varían de tradición en tradición. En efecto, la noción de inefabilidad carece de un sentido único y produce diferentes actitudes y efectos en quienes la predicán.⁴ Esto tiene al menos dos consecuencias. En primer lugar, no es suficiente con señalar que para la mayoría de tradiciones la experiencia de la realidad última es inefable para concluir de aquí que las experiencias de todas las tradiciones tienen un referente común, o que la inefabilidad indica un rasgo común de un objeto diferentemente interpretado. Katz presenta este punto con claridad. En sus palabras, la inefabilidad:

⁴ Comentando las fuentes de la teología negativa en la tradición cristiana, Daniélou ofrece un claro ejemplo de este punto: “Para un judío, decir que Dios es trascendente implica afirmar que no puede ser medido por ninguna cosa creada, por lo cual es incomprensible para la mente de las criaturas. Sin embargo, al mismo tiempo esto significa que su existencia puede ser conocida. Para un platonista, afirmar que Dios es inefable equivale a decir que sobrepasa cualquier concepción que la mente pueda formar en términos del mundo sensible, pero implica aseverar que si la mente consiguiera liberarse de todas las concepciones de este tipo podría acceder a su esencia. Para un gnóstico, por el contrario, la cuestión va mucho más allá. Dios es absolutamente incognoscible, tanto en su esencia como en su existencia. Él es aquel de quien, en el sentido más estricto, nada puede ser conocido, y esta situación sólo puede ser superada mediante la Gnosis”. (citado por Rocca 7)

No es la base sobre la cual se pueda comparar experiencias, ni concluir que diferentes experiencias tienen algo en común en el sentido en que sean casos de una situación igual o semejante o que sean experiencias de un objeto o realidad común. A pesar de que dos o más experiencias sean descritas como 'inefables', este término puede lógicamente corresponder a muchas experiencias opuestas e incomparables. (48)

Así, diferentes tipos de experiencia, religiosa y de otra índole, pueden ser descritas como inefables (el amor, el sabor del café, el temor), sin que esto signifique que tengan el mismo objeto. En segundo lugar, la inefabilidad se utiliza muchas veces en los relatos místicos como un adjetivo para enfatizar otros rasgos de la experiencia. Así, se habla, por ejemplo, del sentimiento de una *paz* que rebosa toda comprensión; de un *amor* infinito e inexpressable, que desborda todo conocimiento racional; de un estado de *liberación* absoluta que trasciende todo concepto y palabra; de una sensación de *gozo* indescriptible, etc. Si bien la inefabilidad como adjetivo puede conservar en diferentes descripciones su doble significado de inexpressable e incompreensible racionalmente, no se aplica (por lo menos únicamente) directamente a la realidad absoluta, sino a otros rasgos de la experiencia de tal realidad. Y estos rasgos varían hasta cierto punto en diferentes experiencias así sean experimentados como inefables.

Esto nos lleva a la segunda razón por la cual la inefabilidad no ofrece una teoría suficiente para reconciliar la pretensión de verdad con la diversidad de las religiones. Si bien se puede predicar la inefabilidad de diferentes experiencias y como adjetivo puede calificar diferentes rasgos de la experiencia, no todo puede predicarse de una experiencia religiosa. El hecho de que la realidad última sea inaprehensible conceptualmente e inexpressable no significa que la ruptura entre realidad y lenguaje es tal que todos los posibles predicados sean igualmente inadecuados o que la relación entre experiencia y lenguaje sea totalmente contingente. Si bien la contemplación silenciosa capta mejor la naturaleza divina que cualquier discurso, es más adecuado afirmar de tal naturaleza ciertos predicados que otros. Que Dios es uno, espiritual, bondadoso, clemente, misericordioso, es más adecuado en las religiones teístas que afirmar que tiene cuerpo, que es temporal, que no se diferencia del mundo, o postulados semejantes. Y lo que puede predicarse adecuadamente de la realidad última es justamente lo que cambia de religión en religión. Así, la pregunta por la relación entre los conceptos del místico y el objeto de su experiencia permanece.

Finalmente, postular la inefabilidad de la realidad última como solución a la tensión entre diversidad religiosa y pretensión de verdad es problemático porque la inefabilidad no niega el carácter noético de la experiencia. Todo lo contrario, como muestra el relato de Santa Teresa que citamos antes, la idea de la inefabilidad de lo divino implica que otro tipo de percepción y conocimiento de la realidad, no determinado ni por los sentidos, ni por los conceptos y el lenguaje es posible (Smith 557). La cuestión aquí es que el valor cognitivo de la experiencia mística es tal que funda una manera de comprender la realidad, establece unas metas y tareas para la vida humana, y muchas veces provee una serie de leyes morales. Este carácter *revelatorio* de la experiencia mística es fundamental. Esta experiencia es siempre considerada la forma de comprensión más profunda de aquello que de otra forma permanece inaccesible a los seres humanos. El místico no sólo afirma que lo que ha vivido desborda la comprensión intelectual, sino que la experiencia le proporciona una manera de ver y una orientación que no tenía antes. Generalmente esta visión es transmitida a otros y a partir de esto se desarrollan una doctrina y una práctica religiosa que pueden ser incompatibles con las doctrinas y las prácticas fundadas en otras experiencias que también se declararon inefables. Así, justamente porque las orientaciones reveladas por la experiencia varían grandemente de tradición en tradición, la inefabilidad no soluciona nuestro problema. Enfoquémonos, para terminar, en este carácter revelatorio de la experiencia, que puede ofrecer una interpretación intermedia entre el constructivismo y la inefabilidad.

3. La instauración del sentido y las variedades de la referencia religiosa

La discusión anterior muestra que ninguna de las dos posiciones dominantes en la filosofía de la religión ofrece una interpretación satisfactoria de la relación entre la experiencia mística y los conceptos del místico. De un lado, la postura construccionista, si bien pretende hacer justicia a la diversidad fenomenológica de la experiencia religiosa, exagera la capacidad de un esquema conceptual para producir la experiencia. De otro lado, la apelación a la inefabilidad, si bien reconoce que lo dado en la experiencia mística no sólo no puede reducirse a un sistema conceptual, sino que trasciende los conceptos y el lenguaje, debe ser complementada por una teoría de la relación entre lo que no se puede decir y el sistema de creencias con que una tradición pretende referirse a ello, el cual no puede declararse como simplemente contingente.

En lo que resta quisiera esbozar una tercera interpretación basada en la idea según la cual el valor cognitivo de la experiencia mística no tiene que ver con el hecho de que provea cierta información sobre la realidad, sino en que instaure los fundamentos de diferentes formas de interpretar la realidad. En este sentido, lo que se da en la experiencia mística no es un aspecto de la realidad, sino los principios para distinguir aspectos de la realidad. En efecto, la noción de “lo real por excelencia” constituye la primera categoría instaurada por la experiencia mística. Esto es reconocido en la distinción clásica entre lo sagrado y lo profano, central en las teorías de Durkheim y Eliade, tanto como en otras teorías recientes como la de Hick. Lo sagrado es conocido sólo porque se manifiesta en la experiencia religiosa, revelando a los seres humanos un centro de realidad absoluta (plenitud del ser, eficacia suprema), que permite distinguir diferentes niveles ontológicos y órdenes de realidad. Así, la experiencia religiosa cumple un rol fundacional al instaurar las categorías que permiten determinar los límites de lo real y los principios de aquello que significa existir. En palabras de Eliade, lo sagrado “es un elemento en la estructura de la conciencia y no una etapa en la historia de la conciencia. Un mundo significativo —y el ser humano no puede vivir en el caos— es el resultado del proceso dialéctico que puede ser denominado la manifestación de lo sagrado” (*The Quest*, Prefacio).

Esta intuición había sido ya desarrollada por Durkheim en su importante y mal comprendido libro *Las formas elementales de la vida religiosa*. Como lo ha demostrado recientemente Anne Warfield Rawls, más que realizar una teoría de la religión o una sociología del conocimiento, Durkheim pretendía elaborar una epistemología que demostrara el origen religioso de las categorías del entendimiento (Rawls; Durkheim 37 ss., 630 ss.). Para Durkheim los instrumentos básicos del pensamiento, aquello no pensado con lo cual pensamos todo lo demás, las categorías que nos permiten dar orden y sentido a la experiencia cotidiana, son instaurados por la experiencia religiosa.⁵

⁵ Ahora bien, para Durkheim, a diferencia de para Eliade o Hick, la religión tiene un origen eminentemente social, de modo que, en últimas, las categorías del entendimiento antes que “reveladas” o “descubiertas” en la experiencia de lo trascendente, son *producidas* por las prácticas sociales (los ritos) que buscan mantener la cohesión de una colectividad determinada (Durkheim 38). Desde una postura no naturalista, en cambio, que las categorías tengan un origen religioso significa que la experiencia mística tiene un carácter fundacional en una tradición porque a través de ella se hace disponible una nueva manera de ver y de vivir (o se confirma lo revelado en experiencias anteriores de la misma tradición) que luego se sistematiza en los recursos propios de las religiones: doctrinas, prácticas, mitos

Otra forma de denominar estos conceptos fundamentales es apelando al término “presuposiciones metafísicas”. A diferencia de otro tipo de conceptos, las presuposiciones metafísicas no pretenden representar aspectos específicos de la realidad, sino que son instrumentos para organizarla e interpretarla. Representan los términos más generales en los que puede ser determinado lo que significa existir (Kennick 775). Del mismo modo, las presuposiciones metafísicas funcionan como principios regulativos que cumplen la función de controlar la evidencia que se puede dar en un determinado campo de conocimiento. Esto mediante dos tareas: (a) determinar cuáles son las unidades ontológicas básicas en cierto dominio de realidad y (b) regular lo que puede ser dicho sobre ellas (Kennick 778). De acuerdo con Kennick, esto es posible porque las presuposiciones metafísicas representan valoraciones de aspectos particulares de la realidad. O mejor, son instrumentos para dar valor a ciertos aspectos de la realidad que nos permiten separarlos de otros. Sin ellas “no tendríamos ninguna característica general sino una masa caótica en la cual nada podría ser reconocido porque nada podría ser enfatizado o seleccionado” (777).⁶

En consecuencia, las presuposiciones metafísicas no son proposiciones que puedan ser evaluadas con respecto a alguna evidencia. Antes bien, constituyen los instrumentos que nos permiten formular cualquier proposición y establecer lo que cuenta como evidencia. Se trata de las presuposiciones absolutas de un esquema conceptual, las cuales no son verificables. En palabras de Collingwood, quien dedica su célebre *An Essay on Metaphysics* a describirlas:

No adquirimos presuposiciones absolutas discutiendo. Por el contrario, a menos que las tengamos de antemano es imposible discutir. Tampoco las podemos cambiar discutiendo. A menos que permanezcan estables todos nuestros argumentos caerían hechos pedazos. No podemos confirmarnos a nosotros mismos probándolas, pues toda prueba depende de ellas y no al contrario. La única actitud hacia ellas que nos permite disfrutar lo que tienen para ofrecernos (y esto significa, la ciencia y la civilización, la vida de animales racionales) es una actitud de aceptación sin cuestionamientos. (173)

y símbolos mediante los cuales las personas son socializadas en un sistema conceptual determinado. Por eso, que la experiencia mística instaure las categorías del entendimiento no significa que estas sólo puedan ser comunicadas y aprendidas mediante la experiencia religiosa.

⁶ Las descripciones fenomenológicas realizadas por Eliade sobre la instauración del orden en el tiempo y el espacio profanos, a partir de la irrupción de lo sagrado concuerdan con esta función (*Lo Sagrado y lo Profano*, caps. I y II).

Por lo anterior, la referencia en el lenguaje religioso a la realidad suprema no funciona como la referencia a los objetos de la experiencia. Las afirmaciones sobre la realidad suprema no pueden ser probadas ni refutadas, no son objeto de verdad o falsedad, pues no constituyen proposiciones, sino que expresan presuposiciones absolutas. Tampoco pueden ser refutadas por la experiencia, pues justamente ellas establecen los criterios para dar sentido a la experiencia (Collingwood 193). En esto, un sistema de creencias religioso es diferente de una teoría. Claramente, esto no significa que las afirmaciones religiosas carezcan de valor cognitivo, sino, antes bien, que cumplen una función epistémica no sólo más fundamental, sino también más integral. La referencia a la realidad suprema en el lenguaje religioso no sólo afirma su existencia, sino que la presupone como fundamento de cualquier otra afirmación. Pero además, dependiendo de la tradición, esta referencia adquiere diferentes formas y cumple diferentes funciones.

En una religión teísta, por ejemplo, la referencia a Dios adquiere las diversas formas de una relación personal: hablar a Dios, confiar en Dios, esperar en Dios, alabar a Dios, escucharlo, sentirlo, entregarse a él. Todos estos verbos, en que se realiza la referencia a Dios, no sólo presuponen su existencia, sino que además implican la afirmación de ciertas características de Dios que son dadas en la experiencia religiosa teísta. Sólo en la medida en que una afirmación exprese estos diversos modos de la referencia a Dios, puede ser considerada como religiosa. Por esto, una aseveración religiosa no sólo afirma un cierto estado de cosas, sino que involucra siempre vitalmente al hablante y a la totalidad de lo que existe. Es en este sentido que las creencias religiosas configuran sistemas comprensivos en los que se integran exigencias y principios morales, valores e indicaciones para regular todas las prácticas y afirmaciones sobre estados de cosas.

Ahora bien, el carácter fundacional y no verificable de las presuposiciones metafísicas no significa que estas no puedan cambiar, ni que no sean estructuras históricas.⁷ Dado que las presuposiciones metafísicas no representan la realidad sino que permiten captarla de diferentes formas, ningún sistema de presuposiciones

⁷ Collingwood hace de esta idea el principio básico de su metafísica histórica que busca sacar a la luz y comparar las presuposiciones absolutas de diferentes periodos. Para él, si bien el origen de un sistema de presuposiciones es indeterminable, se relaciona con la religión. En efecto, “el resultado de simplemente presuponer nuestras presuposiciones, aferrándose a ellas por un acto de pura fe [...] es el inicio de la religión; y las instituciones de una religión tienen como tarea consolidar en los creyentes y perpetuar para la posteridad las presuposiciones absolutas que yacen en la raíz de su pensamiento” (197). Y más adelante afirma que “si la ciencia es la ‘experiencia’ interpretada a la luz de nuestras

es totalmente adecuado a ella. La diversidad religiosa, tanto como el cambio constante de los sistemas conceptuales de las ciencias, son posibles por esta inadecuación. Mejor aún, la adecuación no es propiamente la relación entre un sistema de presuposiciones y la realidad, pues toda relación de adecuación es establecida a partir del sistema. Esta es tal vez la razón por la cual la experiencia mística, a la vez que rebasa la posibilidad de conceptualización y expresión plena, las funda. La palabra religiosa se origina en el silencio.

Bibliografía

- Adam, Martin T. "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates about Mystical Experience". *Journal of the American Academy of Religion* 70.4 (2002): 801-817. Impreso.
- Alston, William. *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. Impreso.
- Collingwood, R. G. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2014. Impreso.
- Allen, Douglas. "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience". *The Journal of Religion* 52.2 (1972): 170-186. Impreso.
- Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 2008. Impreso.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1983. Impreso.
- . *The Quest. History and Meaning in Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971. Impreso.
- Forman, Robert. "Mysticism, Constructivism and Forgetting". *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Ed. Robert Forman. Oxford: Oxford University Press, 1990. Impreso.
- Godlove, Terry. *Religion, Interpretation, and Diversity of Belief: The Framework Model from Kant to Durkheim to Davidson*. Georgia: Mercer University Press, Macon, 1997. Impreso.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. 2ª ed. New Haven and London: Yale University Press, 2004. Impreso.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Random House, 1929. Impreso.

convicciones generales sobre la naturaleza del mundo, la religión es lo que expresa estas convicciones en sí mismas y por sí mismas y las transmite de generación en generación" (198).

- Katz, Steven. "Language, Epistemology and Mysticism". *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Steven Katz. New York: Oxford University Press, 1978. 22-74. Impreso.
- Kennick, W. "Metaphysical Presuppositions". *The Journal of Philosophy*, 52.25 (1955): 769-780 . Impreso.
- King, Sallie. "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism". *Journal of the American Academy of Religion* 56.2 (1988): 257-279. Impreso.
- Lao Tse. *Tao Te King*. Trad. y comentado por Richard Wilhelm. Málaga: Sirio, 2000. Impreso.
- Otto, Rudolf. *Lo Sagrado*. Buenos Aires: Claridad, 2008. Impreso.
- Plantinga, Alvin. "Reason and Belief in God". *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Eds. A. Plantinga y N. Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. Impreso.
- Proudfoot, Wayne. "Explaining Religious Experience". *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Eds. D. Geivett y B. Sweetman. Oxford: Oxford University Press, 1992. Impreso.
- Rawls, Anne. "Durkheim 's Epistemology: The Neglected Argument". *American Journal of Sociology* 102.2 (1996): 430-482. Impreso.
- Rocca, Gregory. *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas and the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington: The Catholic University Press, 2004. Impreso.
- Santa Teresa de Jesús. *La vida. Las moradas*. Madrid: PML, 1995. Impreso.
- Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of World 's Beliefs*. Berkeley: University of California Press, 1999. Impreso.
- Smith, Huston. "Is there a Perennial Philosophy?" *Journal of the American Academy of Religion* 55.3 (1987): 553-566. Impreso.
- "Udāna". *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Ed. Bhikkhu Bodhi. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2005. Impreso.
- Wainwright, William. *Philosophy of Religion*. Belmont: Wadsworth, 1999. Impreso.
- Wolterstorff, Nicholas. *Practices of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. Impreso.

La mística como forma de conocimiento

Carlos Barbosa Cepeda
Universidad Pompeu Fabra

El propósito del presente artículo es proponer una interpretación de la pretensión de conocimiento de los místicos. Ya William James la reconoció en *Las variedades de la experiencia religiosa*, como revela su exposición sobre las señas que permiten reconocer un estado de conciencia místico. Uno de esos rasgos clave es cierta “cualidad noética”: los místicos alegan que a través de su experiencia acceden a un conocimiento ajeno al entendimiento conceptual. Como dice el mismo James: “Para quienes los experimentan, los estados místicos parecen ser [...] estados de conocimiento. Son estados de penetración [*insight*] en profundidades de verdad insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones, llenas de significación e importancia, si bien permanecen del todo inarticuladas” (295).

La cita permite llamar la atención no solo sobre la ya mentada pretensión noética de los místicos, sino sobre dos pistas de aquello en lo que consistiría esta *noesis*. Una es su inefabilidad: si tal *noesis* es ajena al intelecto discursivo, esto significa que no puede ser articulada en términos conceptuales, dentro del marco sujeto-objeto. Otra es su “significación e importancia” para la vida: los místicos suelen afirmar que el conocimiento abierto por su experiencia es transformador, salvífico o liberador; o, para decirlo de otro modo, que es fundamental para el problema de qué vida vale la pena ser vivida. Me referiré a este rasgo como carácter práctico de la *noesis* mística.

Aun así, el místico no deja de intentar dar expresión a esta *noesis*. En efecto, la existencia misma de una extensa literatura sapiencial mística sirve como testimonio de la tenacidad con la que sus autores lo han intentado en diversos entornos socioculturales y épocas. Pero si, como estos personajes parecen suponer, tal conocimiento místico no se deja encerrar en el marco sujeto-objeto y no puede adoptar

una forma conceptual, no podemos llamarlo *episteme*, entendida esta como conocimiento expresable en términos de conceptos y proposiciones (o, si se prefiere, en términos de representaciones).

Naturalmente, podemos preguntarles a los místicos si su pretensión noética es válida, es decir, si en efecto hay tal conocimiento que es noesis pero no episteme y que tiene carácter práctico (salvífico/liberador). Pero antes de abordar tan difícil pregunta, es preciso comprender la pretensión misma. En otras palabras, es menester tratar de ganar una comprensión de aquello en lo que consiste la pretensión noética de los místicos antes de evaluar si es válida o no —o hasta qué punto lo es. Ahora bien, en el espíritu de ir a la cosa misma directamente, para alcanzar esta comprensión es necesario volver sobre el carácter de su experiencia originaria. Es necesario, pues, tratar de indagar las circunstancias que conducen al místico a una experiencia a la que le atribuirá un valor noético pero no epistémico.

Quisiera proponer una indagación de este orden desde *La religión y la nada*, obra del japonés Keiji Nishitani (1900-1990), uno de los más importantes representantes de la llamada Escuela de Kioto. Si bien el tema central del libro de Nishitani es la esencia de la religión, sus modelos de referencia son místicos: una lectura mínimamente cuidadosa del texto revela que dichos modelos son, principalmente, el budismo zen, el budismo de la tierra pura y la mística cristiana (en particular el maestro Eckhart). No sorprende por ello que entienda la religión como el asunto personal de cada individuo (*La religión y la nada* 38, *Religion and Nothingness* 2), o como “el descubrimiento de la problemática [que anida en el interior] del modo de ser del yo cotidiano” (*La religión y la nada* 52). Es decir, lo que tiene Nishitani en mente al pensar la pregunta “¿qué es la religión?” está fuertemente modelado por la mística. Más aún, en su obra se plantea la cuestión de la pretensión noética de los místicos porque allí interpreta la religión como la búsqueda humana de una comprensión real de la realidad, y clarifica que cuando dice “real” se refiere a una comprensión sin forma teórica ni conceptual (*La religión y la nada* 41-42).

Clave en lo que observa Nishitani al respecto son dos acontecimientos: la confrontación existencial y su superación. Aunque el término no es de Nishitani, hablo aquí de confrontación existencial porque es un momento en la vida en que el individuo se ve expuesto directamente a su propia existencia de una manera que no le ocurre en la vida cotidiana. Esto le implicará estar expuesto a la nihilidad en el seno de su existencia, es decir, al hecho de que dentro de la constitución de su propia existencia y la de las demás cosas se halla la negación de la una y la otra: aquello que constituye su existencia y la de las demás cosas, al tiempo las niega (*La religión y la nada* 40). Esta es

una realidad de la que el individuo no puede percatarse sino en el presente. Aunque este abordaje puede sonar metafísico —pues de hecho es susceptible de una interpretación metafísica—, fundamentalmente se refiere a una cuestión existencial, es decir, una cuestión acerca de lo que acontece en la vida misma del individuo tal como esta se manifiesta.

Es por ello que Nishitani intenta remitir al lector a circunstancias concretas en las cuales surge esa confrontación. Dice él: “Esto puede ocurrir cuando nos enfrentamos cara a cara con la muerte por una enfermedad o alguna otra cosa, o cuando el giro de los acontecimientos sustrae a la vida aquello que hacía que mereciera la pena”. Y, a renglón seguido, afirma: “Tomemos como ejemplo a alguien para quien la vida se convierte en sinsentido como resultado de la pérdida de un ser amado o por el fracaso de una empresa en la que lo había arriesgado todo” (*La religión y la nada* 39). En esa línea, abundan los ejemplos: una persona joven que es diagnosticada con cáncer y a quien los médicos dan unos pocos años o meses de vida; otro individuo que pierde a su pareja luego de varios años de relación; una madre o un padre que ven morir a sus hijos; una persona de negocios que cae en la quiebra y lo pierde todo...

Lo importante aquí es que se trata de situaciones en las que el individuo no está simplemente expuesto a una dificultad ordinaria, sino a una puesta en duda del sentido y propósito de la existencia. Para Nishitani, la dificultad no es simplemente un acontecimiento psicológico, sino un momento en que el individuo gana una apercepción de su existencia más auténtica de lo que le permitiría la vida cotidiana. Esta es una primera pista para entender la pretensión nóetica del místico: la noesis comienza con la confrontación existencial porque con ella el individuo logra percatarse de la existencia de un modo más auténtico en tanto que la comprensión ganada es directa (es decir, no mediada por conceptos).

Con todo, ¿por qué este tipo de situaciones no se podría comprender mediante conceptos? Nota Nishitani que el campo de la conciencia, es decir, el campo de los conceptos/representaciones, gira alrededor de un centro y este no es otro que el *ego*, el “yo pienso” que se instituye a sí mismo como sujeto, de modo que los contenidos de la experiencia pasan a ser los contenidos de la vida del sujeto (*La religión y la nada* 38-39). Este pasa a ser el criterio a partir del cual se juzga el valor de cada uno de dichos contenidos: se juzga sobre lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo inconveniente, lo justo y lo injusto, lo agradable y lo desagradable, entre otros. Es interesante notar que esta estructura no requiere que el sujeto sea una substancia o tenga algún otro tipo de soporte metafísico; es un requisito puramente formal,

es simplemente cuestión de cómo está estructurada la experiencia de la vida cotidiana. En esa dirección, vale la pena apuntar que el lugar central del sujeto puede ser entendido no solo como el lugar de un individuo concreto, sino como el de la humanidad en general: podemos poner en el centro a la humanidad en general (como en efecto se debería hacer a la hora de formular juicios morales).

El punto es que cuando el individuo se ve sometido a la confrontación existencial, lo que se pone en duda es el sentido de la existencia misma, de modo que este ya no puede simplemente preguntarse por el sentido o valor de una cosa u otra, pues la pregunta se devuelve contra él mismo: ahora no puede sino preguntarse para qué propósito existe *él*, cuál es el sentido de *su* existencia. Toda vez que el valor mismo del sujeto es puesto en duda, todo el campo de la conciencia del que él es su centro cae bajo el manto de la duda junto con él. Es por ello que la confrontación existencial no puede ser comprendida conceptualmente. Es en este sentido que el conocimiento místico reclama no ser episteme y en todo caso ser noesis.

Ahora bien, naturalmente al individuo se le presenta un reto ante la confrontación existencial: cómo superarla. Es un reto serio porque el individuo no cuenta con las herramientas racionales ordinarias, y no tendría sentido analizar la situación en términos de un afuera y un adentro, o en términos de un factor externo que pueda venir a ayudar: es la existencia toda (la del individuo así como la de todas las cosas que existen) la que es puesta en cuestión. Por consiguiente, todo lo que resta para el individuo es la situación misma. Lo interesante en Nishitani es que a pesar de parecer desesperada, la situación misma es la que da la clave de su propia solución. Naturalmente, si es todo lo que resta para el individuo, solo allí podrá encontrarse una salida, si acaso la hay. El punto, claro está, es cómo encontrarla. La manera como Nishitani dice que se puede superar la confrontación existencial es *atravesando* el campo de la conciencia de modo que la realidad de la propia existencia emerja en el individuo, es decir, pasando a través del campo de los conceptos hacia otra forma, no-conceptual, de dilucidar la propia existencia.

¿Pero concretamente en qué consiste este *atravesar* el espacio de los conceptos? ¿Cómo puede dilucidarse la propia existencia de forma no-conceptual a partir de la puesta en duda de la existencia y su sentido? Claramente esta no es una pregunta fácil de abordar, pues cualquier intento de ofrecer una respuesta *in abstracto* nos devolvería al espacio de los conceptos. Así que podríamos intentar, más bien, aproximarnos a ella a partir de una observación del proceso conducente al *atravesar*. A partir del abordaje de la postura de Nishitani que hemos llevado a cabo aquí, lo anterior se puede plantear en términos de la siguiente pregunta: ¿cómo es el proceso de la confrontación

existencial en la vida concreta del individuo y en qué condiciones resulta posible que conduzca al atravesar? Creo que para abordar este problema, cabría entenderlo en términos del carácter de la voluntad tal como esta se desarrolla en la vida ordinaria. Llegamos con esto al segundo momento de la confrontación existencial: ¿qué podría ser una superación de la misma? Es importante notar que, en principio, ante la confrontación existencial el individuo tiene dos opciones, es decir, el individuo tiene cierto margen de decisión. Las dos opciones son ignorar el problema o enfrentarlo. La primera consiste simplemente en hacer de cuenta que no ha pasado nada o, si hace falta, repensar los propios objetivos, para en todo caso continuar con la vida ordinaria.

Sin embargo, hay situaciones en las que la confrontación es tan fuerte que el individuo no tiene la opción de simplemente mirar hacia otro lado. Ejemplos de ello son los cada vez más frecuentes casos de cáncer maligno. Aunque normalmente se presentan en personas de edad, aún hay muchos casos de jóvenes diagnosticados con formas de cáncer tan severas que pueden poner fin a sus vidas tempranamente. Para los pacientes que viven esta situación, la confrontación con la nihilidad que anida en el seno de sus propias vidas, y que la limita desde dentro, no se puede soslayar: saben que van a morir, tienen plena conciencia de que sus días están contados, saben que cualquier cosa que se propongan estará limitada por dicha circunstancia de salud, y por ende no les es posible ignorar la confrontación existencial a que se ven sometidos. Recurrimos a este ejemplo, pero podemos encontrar muchísimos más, incluso muchos que no suponen la proximidad de la muerte física. Lo importante es que puede pasar que la confrontación sea suficientemente intensa como para que el individuo no pueda ignorarla y, por consiguiente, la primera opción ya no esté disponible.

Cuando se llega a esta circunstancia, la segunda opción deja al individuo ante dos posibilidades: al enfrentarse a la dificultad, puede sucumbir o no sucumbir; puede o bien no superar la dificultad, o bien superarla. En efecto, algunas personas sucumben y, como consecuencia, pierden todo ánimo de vivir. Pero naturalmente nos interesa la segunda posibilidad: ¿en qué consiste superar la confrontación existencial, aquello que para Nishitani no puede sino tener la forma de un pasar a través del campo de la conciencia?

Es aquí donde ayuda un análisis de la estructura de la voluntad en la vida ordinaria. Mi punto es que la superación de la confrontación existencial solo es posible si el individuo logra renunciar a su voluntad ordinaria en tanto que esta tiene la forma de una *voluntad de control*. Ello consiste en lo siguiente: uno se comporta en la vida cotidiana como si pudiera controlar el contenido de su propia vida en

general. No hace falta que uno lo crea, o que actúe así en todos los casos. Lo que importa es que en general un individuo actúa de tal manera que tiende a suponer la posibilidad de controlar ampliamente los contenidos de su propia vida mediante el ejercicio de su acción. Es decir, por lo general el individuo actuará como si fuera posible controlar lo que pasará dentro de los límites que corresponden al rango de incidencia de su acción y tenderá a tener una noción más bien optimista de la amplitud de dicho rango. Es esa estructuración subyacente la que opera cuando una persona toma decisiones a mediano o largo plazo, cuando proyecta lo que hará en el futuro. Pongamos por ejemplo dos personas que están concertando una cita: cuando una de ellas propone una fecha, la otra no replicará: “¿pero qué pasa si para ese día estoy muerto?”, “¿y si hay un terremoto?”, “¿y si me cae un rayo?”. Menos aún dirá: “¿y si mañana, por una u otra circunstancia, me hallo con que nuestra vida en común ya no tiene sentido?”. Dudas de ese talante serían consideradas, de hecho, como una extravagancia, por más que versen sobre genuinas posibilidades. Uno tiende a pensar que tales cosas no van a pasar, o que su probabilidad es muy baja. En general, uno tiende a pensar que las eventualidades son controlables.

En su curso normal, la vida cotidiana no parece oponerse sino parcialmente a las expectativas marcadas por la voluntad de control. Pero es justo la voluntad de control lo que es totalmente puesto en cuestión ante la confrontación existencial. Cuando esta acontece, el individuo ya no puede proseguir su vida como si pudiera controlar el curso de la misma. Se descubre incapaz de controlarlo, limitado para ello no por un agente o una causa externa claramente identificables, sino intrínsecamente limitado. En el seno de su propia existencia, el individuo se ve a merced de una “fuerza” incontrolable e imposible de identificar o delimitar ni siquiera en el pensamiento, de la cual no es posible huir ni refugiarse.

Cuando se llega a este punto, la única salida posible que evita el desfallecimiento (el sucumbir) es renunciar a la voluntad de control. Pero semejante renuncia arrastra al sujeto de la experiencia consigo. Cualquiera que sea, pues, la salida a la situación concreta de confrontación, no se experimentará como el resultado de una decisión del sujeto, sino como una respuesta que emerge prácticamente por sí misma del seno de la propia existencia del individuo. Es este tipo de experiencia el que, por ejemplo, muchos místicos han interpretado como la voz de Dios, de una deidad o de un ser iluminado (cristianismo, sufismo, algunas formas de hinduismo y budismo), mientras que otros la entienden como el despertar de la verdadera naturaleza de la realidad tal como se manifiesta en la persona particular (vedanta advaita, budismo zen).

El psicoterapeuta Mark Epstein ofrece un interesante reporte en tercera persona de lo que podría calificarse como una situación concreta de confrontación existencial, en este caso originada durante un retiro de meditación budista. Epstein se refiere allí a una de sus pacientes, de nombre Kate, una profesional de poco más de cincuenta años con una carrera exitosa que asiste al retiro y muestra dificultades con la práctica. Aunque la cita resultará extensa, vale la pena aquí leer todo el reporte del doctor para entender la génesis y el desarrollo de la problemática existencial enfrentada por la mujer:

Mientras que las instrucciones para la meditación eran simplemente *observar* su respiración, Kate pasó gran parte de sus primeros días esforzándose a brazo partido por *regularla*. Su respiración debía ser relajada, pensaba ella. Debía ser profunda y rítmica. Ella debía ser capaz de sentir cada partecita de ella. Observar la respiración se convirtió en un proyecto, y Kate se aferró a ello con todo el entusiasmo que regularmente le imprimía a todos los problemas difíciles en su trabajo. Sin embargo, al escuchar las instrucciones de meditación, Kate comenzó a darse cuenta de que esta no era la aproximación que se le estaba aconsejando. Observó que su esfuerzo conducía únicamente a un sentimiento de frustración y fracaso, pero mientras trataba de cambiar su modo de relacionarse, comenzó a notar un dolor en el abdomen que se sentía como la presión de una faja de hierro alrededor de la cintura. El dolor se intensificaba a medida que llegaba al final de cada exhalación; en cuanto exhalaba, empezaba a darse cuenta de un temor, de algo como estar sola en medio de un vastísimo desierto.

Con tiempo de sobra para explorar los pormenores de este fenómeno, Kate hizo algunos progresos. Dispuesta a dar cuidado en el seno de sus relaciones erótico-afectivas, pero incapaz de darse espacio para sentirse vulnerable, Kate reconoció que su aproximación a la respiración era análoga a su aproximación a sus parejas. En cuanto pudiera convertirlas en proyectos, ella se sentía bien. Pero en el fondo de ello había un temor a que si no estaba siempre haciendo algo, sería “despedida”. Si ella mantenía el control, no tenía que enfrentarse a estos temores, pero si había de soltar el control, tendría que enfrentar la aterradora mezcla de sus sentimientos de dependencia y sus sospechas sobre la confiabilidad de su pareja. Se dio cuenta de que tenía miedo de “desmoronarse por completo”. Según empezó a ver, Kate se sentía a gusto en el ámbito de la manipulación, en el cual hacer y dejarse hacer son los modos clave de relacionarse. Pero, como la faja de hierro en su abdomen le recordaba continuamente, ella se empecinaba

en rechazar cualquier alternativa. Su respiración no podía ser fuente de alivio, ni siquiera un objeto de meditación, mientras ella no confrontara cuánto temía la aniquilación. Necesitaba esa faja de hierro para prevenir cualquier descenso súbito en el abismo.

Cuando hablamos sobre todo esto después del retiro, Kate sonrió con un gesto de arrepentimiento y me dijo, con algo de vergüenza, cómo cuando era niña su madre solía enseñarle a respirar de la manera “correcta”. La memoria de Kate muestra que ella internalizó la incapacidad de su madre de soltar, lo que podía notarse en su propia incapacidad de hallar relajación en su respiración durante la meditación [...] (80-82).

El relato muestra que Kate sería incapaz de resolver la confrontación ante la cual tenía que vérselas durante la práctica de meditación mientras siguiera intentando mantenerlo todo bajo control. Si bien es claro que no todas las personas tienen este tipo de personalidad, su caso sí que pone de relieve una actitud que a fin de cuentas todos mantenemos en la vida cotidiana: una tendencia a mantener el control sobre los acontecimientos y a suponer que ello es generalmente posible —en otras palabras, la voluntad de control. Cuando semejante expectativa se ve seriamente puesta en cuestión, el individuo se encuentra en ocasión de percatar-se más auténticamente del carácter de su existencia, una existencia en la cual la nihilidad hace presencia. No es por otra causa que Kate temía la aniquilación, el desmoronamiento de su propio ser. Sin embargo, esta apercepción no es posible sino gracias a que ella es expuesta a la confrontación y no tiene ocasión de simplemente ignorarla a través de su propia acción (en el budismo la práctica meditativa está pensada precisamente para aislar al individuo de esa posibilidad). Cuando queda expuesta a su existencia de esta manera, solo entonces tiene genuinamente la oportunidad de renunciar a la voluntad de control (de soltarla, podríamos decir también). Y solo al renunciar a la voluntad de control le será posible desatar el nudo que le permitirá solucionar el problema concreto.

Más interesante aún, a la luz del hilo interpretativo que aquí proponemos este también sería un ejemplo de cómo la situación no se deja enmarcar en el espacio de los conceptos. Si Kate intenta resolver su dificultad intelectualmente, es decir, si aplica sus capacidades intelectuales para tratar de hallar una salida, todo lo que logra es hundirse más. El intelecto va de la mano con la voluntad de control. Es por ello que con su intento de controlar la respiración, de monitorearla para obtener un resultado esperado, todo lo que logra es caer en la desesperación. Para Kate la

única salida será atravesar el espacio de los conceptos, y para ello deberá soltar su voluntad de control. Solo entonces la situación misma alumbrará su propia respuesta.

Hasta este punto, he tratado de plantear la pregunta sobre el carácter de la noesis mística en términos tan fieles como sea posible a las dos pistas señaladas al principio: su inefabilidad y su carácter práctico. Para ello, he recurrido a la noción de atravesar el campo de la conciencia (Nishitani) y a la noción de soltar la voluntad de control, ambas en el marco de la confrontación del individuo a la nihilidad en el seno de la existencia. Esta aproximación tiene varias consecuencias.

En primer lugar, si bien es claro que la experiencia conducente en los místicos a su supuesta noesis no es para nada ordinaria, no por ello la clave para entenderla está en una suerte de acceso privilegiado a un contenido absolutamente ajeno a la experiencia humana ordinaria, sino a una altísima sensibilidad al carácter transitorio de la existencia misma y a la problemática que ello inevitablemente suscita.

En segundo lugar, esta sensibilidad pondría al individuo en contacto con la existencia de una manera inaccesible a cualquier episteme, es decir, a cualquier comprensión mediante conceptos. Pero este contacto tendrá que ser conceptualmente productivo. No de otra manera se explica que luego de este contacto los místicos sean capaces de correlacionar su experiencia con conceptos antes recibidos o incluso de concebir conceptos nuevos a partir de ella.

Sin embargo, un tercer punto consiste en que en todo caso la clave de la noesis mística no está en cuál es su objeto, sino en su modo de operar. Dicho de modo escueto, el punto no es el qué, sino el cómo. Si nos empeñamos en tratar de comprender la noesis mística en términos de cuál es su objeto, caemos de vuelta en el único espacio donde es posible concebir objetos, es decir, en el espacio de los conceptos, y con ello la perderíamos de vista.

Esto no quiere decir que las nociones que figuran en los discursos místicos no importen. Naturalmente la prédica de un místico cristiano o sufí necesita la palabra Dios, así como el budista ha de echar mano de términos como *dukkha* o nirvana, o el taoísta habla de Dao. Empero, en los mismos discursos donde estas palabras aparecen se les emplea como nombres para lo inefable, se advierte que nombran lo que trasciende el intelecto humano. Desde la perspectiva que he intentado proponer aquí, tal cosa se debe a que si bien estas palabras tienen su correlato en objetos mentados, tales objetos mentados no son el *quid* de la noesis mística, sino un mecanismo para indicar el *quid*, que permanece él mismo inefable — así, las Upanishad dirán que Brahman es “*neti neti*” (ni esto ni aquello), Eckhart afirmará que “El hombre no debe tener un Dios pensado [...] Uno debe tener más bien un Dios esencial que se halla

muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las criaturas” (95), o el Dao Dejing empezará con la advertencia de que el Dao que se pueda pensar no es el verdadero Dao (I). Por ende, volvemos a que para investigar el carácter de la noesis mística no es aconsejable preguntarse por el carácter de su objeto (la pregunta no tendría lugar), sino por su modo de operar.

Ahora bien, otra cosa es preguntarnos si esta pretensión noética es válida, es decir, si en efecto el practicante de una u otra vía mística logra a través de ella un conocimiento que no podría obtener conceptualmente y que tendría un carácter práctico en tanto le ayudaría a superar las situaciones de confrontación existencial en su vida. Como ya quedó indicado antes, tal asunto escapa a las pretensiones de este texto. Sin embargo, la manera de plantear el problema ya permite derivar dos corolarios al respecto de la verificación intersubjetiva de tal pretensión de conocimiento: por un lado, la verificación se efectuará en términos de los efectos de la práctica mística en la vida del individuo; por otro, como lo anterior ya sugiere, se deberá llevar a cabo en cada caso particular, es decir, el objeto de verificación no será la pretensión de una tradición entera, sino la de cada escuela (incluso la de cada maestro) en concreto.

Bibliografía

- Epstein, Mark. *Going to Pieces without Falling Apart. A Buddhist Perspective on Wholeness*. Nueva York: Broadway, 1998. Impreso.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. London: Routledge, 2002. Impreso.
- Lao Zi. *Libro del curso y de la virtud. Dao de jing*. Trad. Anne-Hélène Suárez. Madrid: Siruela, 1998. Impreso.
- Eckhart. *Tratados y sermones: Obras alemanas*. Tr. Ilse M. de Brugger. s. l.: Edhasa, 1983. Impreso.
- Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. Tr. Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press, 1982. Impreso.
- . *La religión y la nada*. Tr. Raquel Bouso García. Barcelona: Siruela, 1999. Impreso.

Mística y especulación

Jorge Aurelio Díaz Ardila
Universidad Católica de Colombia

Me he propuesto integrar en esta reflexión tres elementos relativamente heterogéneos, pero que, precisamente por su heterogeneidad, llegan en gran medida a complementarse entre sí. Se trata de entrelazar la exposición que ha hecho Margarita Cepeda de la mística hinduista, en su escrito titulado *Mística y Yoga*, con la forma en que Hegel elaboró su concepto de religión revelada en los párrafos correspondientes de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* (§§ 564-571), y examinar ambos elementos a la luz de la teología cristiana.

En cuanto al primero de ellos, el texto de la profesora Cepeda, son dos los motivos que me han llevado a tomarlo como objeto de mi reflexión en esta oportunidad. Por una parte, la claridad de su formulación, que permite alcanzar una visión muy enriquecedora de los rasgos fundamentales de dicha mística, a pesar del carácter necesariamente general de su exposición. En pocas páginas ha logrado exponernos lo que significa esa rica y ancestral tradición religiosa, abriendo así un panorama muy atractivo para quien se interese por el tema. Y aunque no soy un conocedor de la mística hindú en la compleja variedad de sus expresiones, y mis conocimientos acerca de ella van poco más allá del texto en mención, es claro que su exposición muestra ser el reflejo de alguien que no solamente posee muy buenos conocimientos sobre la mística proveniente del hinduismo, sino también de quien ha sabido comprender el sentido profundo y radicalmente práctico de sus enseñanzas.

Por otra parte, me ha preocupado siempre la precaria situación en la que nos encontramos como comunidad académica, en el terreno de la filosofía, ya que, al estar obligados a conocer y darles seguimiento a las reflexiones filosóficas que se llevan a cabo en los ámbitos de otras lenguas, como la inglesa, la francesa o la alemana,

poco tiempo nos queda para prestarle atención a la producción filosófica de nuestros colegas de habla hispana o portuguesa. Esto constituye un grave inconveniente a la hora de conformar verdaderas comunidades académicas, capaces de conocer la producción intelectual de nuestros colegas y someterla al consiguiente examen y valoración. Me preocupa sobremanera que textos como este de Margarita Cepeda, así como muchos otros de calidad semejante, pasen desapercibidos y no reciban la debida atención de quienes hemos dedicado la vida a la reflexión filosófica.

En lo respectivo a los textos de Hegel con los cuales me propongo confrontar la exposición sobre la mística del hinduismo, lo hago movido por un interés que he tenido desde hace ya algún tiempo. En efecto, cuando tuve ocasión de conocer la posición de Ernst Tugendhat acerca de la relación entre “religión y mística”, pude constatar cómo dos pensadores tan diferentes como Tugendhat y Hegel podían llegar a conclusiones tan semejantes con respecto al complejo fenómeno de la religiosidad. No se trata, por supuesto, de identificar ambas posturas, ricas en profundas y significativas divergencias, sino de comprender cómo y por qué pensadores que reflexionan desde horizontes tan dispares y con metodologías tan diversas puedan llegar a acercarse de manera significativa cuando se trata de analizar, desde la filosofía, la experiencia humana de la religiosidad y sus manifestaciones culturales.

Esta impresión se vio además reforzada por la forma como otro pensador, esta vez un teólogo católico, llegaba a conclusiones sobre las relaciones entre religión y mística que, a pesar de sus marcadas diferencias e incluso contraposiciones, mostraban elementos homogéneos con los de Tugendhat, muy dignos de ser tenidos en cuenta. Se trata de Joseph Ratzinger, el Pontífice romano dimitente, y uno de los teólogos católicos más reconocidos desde mediados del siglo xx. Ya sobre esto he tenido oportunidad de pronunciarme en otras ocasiones (Díaz, “¿Religión o mística?”; Díaz, “Reflexiones filosóficas sobre religión y mística”).

Así pues, lo que me interesa de Hegel en esta exposición es mostrar cómo su lectura, que busca someter el cristianismo a los cánones de la razón, a la vez que salvaguardar toda su compleja y profunda verdad, termina identificándolo como una forma de mística. Creo que su visión del cristianismo nos permite comprender mejor cuál es el punto nodal de divergencia entre ambas formas de “religiosidad”: la mística y la cristiana. La introducción de la perspectiva hegeliana sobre el cristianismo como religión “revelada” sirve así de verdadero “líquido revelador”, que nos hace ver con claridad lo que cabe llamar la “novedad” del cristianismo, a la que el teólogo Ratzinger se refiere como “revolución monoteísta” (27).

Comienzo, entonces, recordando algunas de las líneas generales de la exposición de la profesora Cepeda. Luego de unas reflexiones introductorias sobre la relación entre mística y práctica, y sobre la experiencia de unión o de no-dualidad que caracteriza a dicha mística, la atención se centra, en primer lugar, en la visión que tiene el Vedanta Advaita sobre esa unidad o, como dice Cepeda, sobre *Eso*. La frase que resume allí la exposición es: “Yo soy eso” (121). Pasa luego a exponer los tres senderos del yoga, según el Bhágavad Guitá, a saber, el de la sabiduría, el de la acción y el de la devoción, senderos que en realidad vienen a conformar uno solo. Presenta, finalmente, el yoga según Patanjáli, “considerado el más alto exponente del Yoga de la meditación” (133), por haber sistematizado su práctica en un óctuple sendero. Su visión del yoga, dice Cepeda, “rima bien con la visión del Vedanta Advaita, según la cual donde vemos el mundo, el todo de lo que es, en realidad sólo está *Brahman*” (134), en una relación que no es la de causa efecto, sino la de principio activo de manifestación, a manera de la que existe entre los pensamientos y la conciencia. No entro a detallar esos ocho senderos o peldaños, porque no son ellos el objeto central de mi reflexión.

Ahora bien, si comenzamos por examinar esta presentación de la relación entre mística y yoga desde la perspectiva de la teología cristiana, hay dos puntos que considero de particular significación. En primer lugar, las grandes semejanzas que deja traslucir el texto de Margarita Cepeda entre la comprensión que tiene el Vedanta Advaita sobre la divinidad y la forma como se han expresado sobre Dios no pocos místicos cristianos, así como la llamada “teología negativa”, que sigue el camino trazado por los escritos del llamado Pseudo-Dionisio. Resulta muy sugestivo, para quienes no conocemos lo que cabría llamar la teología del hinduismo, constatar esas semejanzas entre dos formas de religiosidad tan diferentes.

Cepeda lo señala con toda claridad, cuando dice que considera la mística “como una y la misma experiencia que trasciende todo contexto determinado, pues es ella misma la experiencia de la indeterminación” (120). Y trae a colación, para ratificarlo, la expresión *neti neti*, que define por vía negativa, desde hace al menos veinticinco siglos, al Brahman del hinduismo, y que la encontramos igualmente en los escritos del maestro Eckhart: “ni esto ni aquello”.

Con fórmulas diferentes, que buscan decirnos eso mismo, podemos leer en cada página de las obras del Pseudo-Dionisio el esfuerzo de un místico por expresar lo inexpresable, por hablar de lo inefable, por pensar aquello que no puede ser pensado. Tomando como norma para el lenguaje lo que dicen de la divinidad las

Sagradas Escrituras o los Sagrados Oráculos, como los llama Dionisio, le escribe al co-presbítero Timoteo acerca de “los nombres divinos”:

Para todos los razonamientos es irrazonable el Uno que está sobre el razonamiento, e inefable para toda palabra el Bien que está sobre toda palabra, Unidad unificadora de toda unidad y Esencia supraesencial e Inteligencia ininteligible y Palabra inefable, Ilogicidad e Ininteligibilidad y Anonimia que no es según ninguno de los entes, pero es causante del ser para todos, sin ser ello mismo, porque está más allá de toda esencia y porque ella misma podría manifestarse acerca de sí apropiada y científicamente. (1, 1; 208)

Cabe recordar, sin embargo, que la tradición teológica cristiana ha expresado con mucha frecuencia una desconfianza ante estas formas de expresión, que, a su parecer, rayan en el panteísmo. Pero la raíz de esa desconfianza no habría que buscarla en las formas mismas que utiliza la mística para expresarse sobre la experiencia de lo inefable, que, como bien puede verse, son muy semejantes en los místicos cristianos, sino, como espero mostrarlo, en la diferente “antropología” que acompaña a la mística no cristiana y al cristianismo.

De ahí que, si por el lado de la divinidad se muestran esas innegables semejanzas en las maneras de expresarse, no cabe decir lo mismo cuando atendemos a la antropología, es decir, a la forma como, en el caso que nos atañe, la mística hindú concibe a los seres humanos en su relación con la divinidad. También aquí la formulación de Cepeda no da lugar a dudas. Al explicarnos la expresión que, a su parecer, viene a resumir la doctrina del Vedanta Advaita, “yo soy Eso”, es decir, “yo soy Brahman”, nos dice:

[...] ordinariamente no nos damos cuenta de “Eso”: estamos centrados en la perspectiva del “yo”, identificados con un cuerpo físico que consideramos nuestra propiedad, y con unos procesos mentales que creemos definitorios de aquello que somos. Este “yo” es el *ego*, inmerso en tensión y carencia, y, por supuesto, no lo vemos como idéntico con Brahman. (122)

La cita nos permite ver cómo la contraposición que se establece entre Brahman y “el yo” es radical, pero lo es de manera particularmente significativa, ya que no se trata de una contraposición entre un yo y un tú, sino de una contraposición entre el todo y la nada, entre el verdadero ser y el no-ser. La no identidad del yo

y el Brahman es para el Vedanta Advaita —nos dice la profesora Cepeda— “una simple ilusión, fruto de la confusión de lo real con lo irreal, de la falsa atribución de realidad a aquello que no es” (122).

Es cierto que también en la tradición de la mística cristiana, como lo muestra muy bien el archimandrita José Saravia para la tradición de la Iglesia Ortodoxa, se habla de tres etapas en la vida espiritual del creyente: una primera de purificación, una segunda de iluminación y una tercera de deificación (Saravia 191 ss). Pero la deificación no es vista allí como una negación del yo para identificarse con lo Uno, sino, por el contrario, como su afirmación suprema. Porque el rechazo del egoísmo debe ser entendido, en el seno de la tradición cristiana, como inseparable de una sólida defensa del carácter absoluto de la persona humana en su misma singularidad irrepetible. El mismo Saravia lo señala con firmeza cuando dice: “Esta relación entre Dios y el hombre es una relación de persona a persona, la cual la hace diferente de las místicas de religiones panteístas, en las que ni Dios ni el hombre son personas” (177).

En este punto, precisamente, encuentro, en el texto de Margarita Cepeda, unas formulaciones que merecen especial atención, porque juegan un papel muy importante en su exposición, a la vez que se prestan para su cuestionamiento.

Se trata de lo que nos dice a propósito del obrar humano, tal como se expresa en el sistema filosófico Mimamsa, y de su semejanza con la conocida doctrina kantiana del “deber por el deber”. Porque la doctrina kantiana ha sido objeto de no pocas críticas, entre otros, por parte de Hegel, quien llega a ver en ella un claro indicio de lo que bien podríamos llamar el “fanatismo de la propia conciencia”. Recordemos la bien conocida afirmación unilateral que encontramos en el inicio de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad” (GMS BA2).

Porque, ¿qué es una buena voluntad? ¿Acaso no han pretendido todos los fanáticos defender su comportamiento apoyados en su “buena voluntad”? Recordemos el viejo refrán que dice: “De buenas intenciones está empedrado el camino del infierno”.

Ahora bien, además de la crítica que pudiera hacerse a la doctrina kantiana, algunas de las aseveraciones que presenta la profesora Cepeda, si las tomamos “sin beneficio de inventario”, pueden muy fácilmente orientarnos hacia una ética de la irresponsabilidad. Es el caso, por ejemplo, cuando habla de “la acción cuya motivación es el deber mismo, independientemente de los resultados, una acción que

se realiza por principio y que obliga a la desconsideración de todo efecto” (132). El sesgo de esta formulación, que toma claramente partido por una ética de los principios en detrimento de una ética de las consecuencias, no puede menos que despertarme preocupación.

Y esta preocupación se ve reforzada cuando ella misma nos aclara: “Cuando actuamos por deber no estamos calculando qué curso de acción nos traerá resultados más benéficos a corto o mediano plazo, *a nosotros como individuos o al mundo social*” (32). Y subrayo esta última parte de la frase, *a nosotros como individuos o al mundo social*, porque me parece que con ella se están identificando dos niveles muy diversos en el campo de lo ético.

El paso, sin solución de continuidad, de despreocuparse por el beneficio individual para desinteresarse igualmente del beneficio social que pueda producir nuestro comportamiento, lo considero cuestionable. Porque si bien es cierto que la renuncia a los intereses personales configura un acto moralmente loable, por ser una muestra de desinterés personal y una renuncia al egoísmo, no me parece que pueda decirse lo mismo de la renuncia a los intereses de la colectividad. Creo que con ello se puede estar propiciando una forma no virtuosa de desinterés por lo colectivo. Y señalo esto, no para criticar la exposición de la profesora Cepeda, sino para llamar la atención sobre el sesgo que conlleva esa forma de mística.

Considero que esta visión unilateral del obrar humano tiene su origen en la visión, igualmente unilateral, que le otorga una prioridad al todo, a Brahman, hasta el punto de terminar quitándole todo valor a la singularidad como tal. Porque al individuo que ha anulado su personalidad singular le sucede lo mismo que al individuo kantiano, que termina convertido en algo realmente insignificante, en un \aleph , en un abstracto y vacío universal. Y es entonces cuando se nos dice algo que, con un lenguaje sin duda muy poético que bien podría ponerse en los labios de un Francisco de Asís, puede igualmente, sin sufrir mayores cambios, brotar de los labios de un fanático político o de un fanático religioso. Oigamos:

[...] entonces la acción como tal cobra todo su sentido, se vuelve algo así como *poiesis*, una acción creadora que encuentra su fin en sí misma y no en algo más allá de ella, un juego que se juega por el placer de jugarlo, independientemente del perder o el ganar [...] En el fuego del acto de ofrenda se disuelven en uno y el mismo ser lo ofrendado, el ofrecer y a quien se ofrenda, y la acción llega a ser como la acción del fuego mismo que todo lo transforma en fuego, la acción de Brahman mismo. (132-133)

Por supuesto que no pasa por mi mente pensar que la mística hindú — como ninguna otra de las místicas de las grandes religiones — deba ser leída “al pie de la letra”, ya que todas ellas pretenden expresar experiencias que el místico considera inefables. Sería tan insensato como pretender interpretar el lenguaje poético “al pie de la letra”. Pero considero que, desde una perspectiva a la que bien le cabría el apelativo de “occidental”, enraizada en la tradición judeo-cristiana, resulta importante contrarrestar esa tendencia unilateral, que yo calificaría de “anti-nominalista”, tendencia a negar el valor de lo individual, del singular, del yo: porque esa tendencia conlleva un peligro.

Ahora bien, para contrarrestarla hace falta comprender el origen de la misma, y es ahí, precisamente, donde un corto rodeo por el pensamiento de Hegel creo que puede ayudarnos. Porque, en su esfuerzo por comprender las doctrinas centrales del cristianismo, el filósofo alemán llevó a cabo un esfuerzo muy significativo para recuperar, desde la “mera razón”, el carácter personal de la divinidad, pero, a mi parecer, no logró hacerlo. Y examinar por qué no lo logró creo que nos permite comprender mejor el punto donde la doctrina cristiana, así como la teología que la acompaña, establece su verdadera diferencia con respecto a una mística como la que encontramos expuesta en el artículo de Margarita Cepeda, y a la que he tomado como referente en esta ocasión.

Tomemos para ello el parágrafo 564 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, con el cual se da inicio a la exposición del concepto de religión desde la perspectiva estrictamente especulativa o conceptual. Allí podemos leer: “En el concepto de la religión verdadera, es decir, de aquella cuyo contenido es el espíritu, reside esencialmente que ella sea *revelada*, y precisamente *revelada por Dios*”.

Y luego nos explica por qué ello es así:

En efecto, en tanto el saber (principio en virtud del cual la sustancia es espíritu), como forma infinita que está-siendo para sí, es lo *autodeterminante*, este saber es sencillamente *manifestar*; el espíritu sólo es espíritu en tanto es *para* el espíritu y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que manifiesta no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo.

Voy a tratar de no perderme en la densidad de este párrafo, densidad que es característica de casi todos los párrafos de la *Enciclopedia*. Para ello, voy a entresacar los elementos que considero fundamentales para el propósito que me interesa.

Hegel apunta, muy certeramente, al elemento que caracteriza al cristianismo desde sus mismas raíces judías, a saber, al de ser una religión *revelada*, lo que significa que en ella la iniciativa ha sido tomada por el mismo Dios que ha decidido revelarse, que ha decidido libremente participarse a los seres humanos. En la religión cristiana no se trata, entonces, de un esfuerzo de los seres humanos para identificarse con lo divino, sino de una iniciativa tomada por la divinidad misma para darse a conocer y entablar así una relación con los seres humanos. Esto implica otorgarle a la divinidad el carácter de una persona, de alguien que *se autodetermina*, como lo señala el párrafo que comentamos cuando subraya el término *autodeterminante*. Nos dice que Dios, la sustancia que es espíritu, es *lo autodeterminante*.

Sin embargo, si leemos con atención el párrafo, podemos constatar que está marcado por un claro y profundo intelectualismo, para el cual la voluntad está al servicio del intelecto y no al revés. En efecto, nos dice que el *saber* es el principio en virtud del cual la sustancia, es decir, Dios, es espíritu, o sea, Trinidad, porque, para Hegel, el contenido racional del dogma de la Trinidad es precisamente que Dios es espíritu. Y se trata de una tesis central dentro de su sistema, como lo indica el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* cuando dice: “A mi modo de ver, que tendrá que justificarse por la exposición del sistema mismo, todo [es decir, la comprensión de su sistema] depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como sustancia, sino igualmente como sujeto” (Ph. 13-14; Fen. 71).

El paso siguiente en la argumentación del párrafo necesita una explicación. Dice que el saber es “forma infinita que está siendo para sí”, lo que significa que es un proceso de Dios consigo mismo, un diferenciarse de Dios en sí mismo, diferencia que la tradición teológica cristiana ha llamado “trinidad inmanente o *ad intra*” (Padre, Hijo, Espíritu santo). Y añade luego que por eso “este saber es sencillamente *manifestar*”. Lo que no resulta para nada claro. La palabra *manifestar* está subrayada, porque Hegel se refiere con ella a una escala gradual en el proceso de la manifestación de lo real, como lo señala Valls Plana en una nota a la traducción de este mismo párrafo.

Hegel utiliza, a lo largo de la lógica de la esencia o lógica de la manifestación, es decir, de la lógica que analiza los conceptos con los cuales hacemos ciencia, tres términos diferentes mediante los cuales muestra la forma gradual como la realidad se nos da a conocer. En primer lugar, la realidad simplemente se hace presente, se deja ver sin más, lo que Hegel expresa con el término *scheinen* (parecer); pero cuando tratamos de conocerla científicamente, la realidad se nos desdobra, porque, a la vez que se muestra, se nos oculta. Es lo que Kant señaló con su diferencia entre fenómeno

y cosa en sí. Hegel utiliza para ello la palabra *erscheinen*, mostrarse, la realidad se muestra, término que hace referencia a “fenómeno” (*Erscheinung*). Ahora bien, si avanzamos más allá, hasta el saber especulativo o estrictamente conceptual, esa realidad ya no es un mero aparecer, ni tampoco se nos esconde, ya no es para nosotros simple fenómeno, sino que se manifiesta plenamente, se revela. Para expresar esto Hegel utiliza el término *manifestieren* o *sich offenbaren* (manifestarse o revelarse).

Por eso, cuando el párrafo que comentamos dice que el saber, en tanto que autodeterminante, es sencillamente “manifestar”, lo que quiere decir es que Dios como puro saber de sí tiene que llegar hasta su más plena manifestación o revelación. Y esta no se logra sino en la medida en que Dios sale de sí hasta su totalmente otro. Con lo cual está elaborando conceptualmente lo que la teología cristiana dice acerca del Dios trinitario, en el cual distingue dos momentos diferentes de esa trinidad: la trinidad *ad intra* o inmanente, es decir, el proceso mismo en el que Dios consiste (Padre, Hijo, Espíritu Santo), y la trinidad *ad extra* o económica. El término “económica” se refiere a la llamada “economía de la salvación”, es decir, al proceso de creación del mundo y de encarnación de Dios para redimirlo.

Creo que el *Pequeño diccionario teológico* nos explica con bastante claridad esta doble forma de la Trinidad, cuando nos dice:

Hay que aseverar con toda firmeza (a partir del desarrollo fáctico de la fe trinitaria y de la actual teología sistemática) que Dios, en su absoluta auto-participación a la criatura, se participa hasta tal punto, que la trinidad “inmanente” (que radica [*wesend*] en Dios mismo) es la trinidad “económica” (la que actúa salvíficamente con respecto a los seres humanos). Inversamente: la trinidad del comportarse de Dios con nosotros es ya la realidad efectiva de Dios tal como él es en sí mismo, [es decir], triple “personalidad”. (Rahner y Vorgrimler 80)

De modo que lo que Hegel busca exponer en el párrafo 564, que venimos comentando, es el sentido conceptual de la doctrina del Dios trino y uno, al interpretarla como forma de expresar la realidad efectiva de la naturaleza de la divinidad en tanto que espíritu. Porque él considera que ese carácter espiritual de la divinidad no puede ser real, no puede realizarse de manera efectiva, si no llega hasta su total y absoluta exteriorización en la creación del mundo, en la encarnación de Dios en Cristo y en la redención del género humano. Con lo cual cree haber traducido a un lenguaje conceptual el carácter personal o espiritual del Dios cristiano.

Sin embargo, como buen racionalista, Hegel no logra recuperar, en su lenguaje conceptual, el paso más significativo de la doctrina cristiana. Este paso consiste en reconocer en Dios una prioridad fundamental de la voluntad con respecto al entendimiento. Porque, para la teología cristiana, Dios no *tiene* que manifestarse; su revelación, así como la creación y la redención, no son momentos que se deriven *necesariamente* de su naturaleza. Para la fe judeo-cristiana, y para su correspondiente teología, Dios *ha querido* manifestarse, *ha decidido libremente* hacerlo, porque su revelación no es ni puede ser una necesidad de su naturaleza, sino resultado de su libre, soberana y graciosa voluntad.

Aquí se halla la verdadera raíz de la divergencia entre cristianismo y mística no teísta, a saber, en la concepción de un Dios realmente personal. Porque el término “persona” solo se aplica con propiedad a quien dispone de una voluntad que no esté subordinada al intelecto, sino que este último esté al servicio de aquella. Sólo así quien actúa viene a ser responsable único de sus acciones. Ahora bien, ¿cómo ha llegado el cristianismo a esa concepción de Dios? ¿De qué argumentos dispone para sustentar la doctrina de un Dios personal?

A esta pregunta cabe darle una doble respuesta. Por una parte, se tiene la idea de un Dios que se revela, tal como aparece ya a todo lo largo del llamado *Antiguo Testamento*, es decir, de aquellos libros de las sagradas escrituras que el cristianismo heredó de sus orígenes judíos. En estos libros, que narran las experiencias del pueblo de Israel con su Dios, todo aquello que puede verse como una fuerte “antropomorfización de Dios”, la cual se hace presente desde los primeros versículos del libro del *Génesis*, no tiene otro propósito que hablarnos de un Dios personal, de una divinidad que toma decisiones, que dispone de una voluntad autónoma.

Escuchemos, a manera de ejemplo, un extracto de la narración del acto creador, texto de una sencillez y de una belleza innegables:

En el principio creó Dios los cielos y la tierra [...] Dijo Dios: “Haya luz”. Y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad, y llamó Dios a la luz “día” y a la oscuridad la llamó “noche” [...] Dijo Dios: “Haya un firmamento por en medio de las aguas que las aparte unas de otras”. E hizo Dios el firmamento [...] Dijo Dios: “Produzca la tierra vegetación: yerbas que den semillas y árboles frutales que den fruto, de su especie, con su semilla dentro, sobre la tierra”. Y así fue [...] Dijo Dios: “Haya luceros en el firmamento celeste, para apartar el día de la noche, y valgan de señales para solemnidades, día y años...”. Y así fue [...] Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen,

como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra”. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. (*Génesis 1:1-27*)

Por otra parte, si la idea de un Dios personal se halla en todas las páginas del *Antiguo Testamento*, la misma idea se ve reforzada y reconfirmada con la historia de la encarnación de Dios en Cristo, y la correspondiente doctrina acerca del pecado del que Dios ha venido a redimir a los seres humanos. Si la encarnación de Dios en la persona de Jesús de Nazareth es una clara confirmación del carácter personal del Dios cristiano, la doctrina del pecado, que ocupa un lugar central en el cristianismo, implica afirmar que los seres humanos, creados a imagen y semejanza de Dios, disponen también de una voluntad que no está supeditada al intelecto, de una voluntad verdaderamente autónoma. Y esta es precisamente la tesis con la cual, dentro de la teología cristiana, franciscanos como Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham han buscado contrarrestar el marcado intelectualismo de Tomás de Aquino, al que consideran una concesión excesiva al llamado “necesitarismo de los griegos”.

Ante la imposibilidad de extenderme sobre este punto, oigamos a Hannah Arendt explicando esa controversia:

Podemos resumir los argumentos contrapuestos de la siguiente manera: si Tomás ha argumentado que la Voluntad es un órgano ejecutivo, necesario para ejecutar las intuiciones del Intelecto, una facultad meramente “servidora”, Duns Escoto sostiene que *intellectus [...] est causa subserviens voluntatis* (el Intelecto es causa que está al servicio de la voluntad). El Intelecto sirve a la Voluntad al proveerle de sus objetos, así como del conocimiento necesario; esto es, el Intelecto deviene a su vez una facultad meramente servidora. Necesita la Voluntad para dirigir su atención y puede funcionar apropiadamente solo cuando su objeto es confirmado por la Voluntad. Sin esta confirmación, el Intelecto deja de funcionar. (358)

Y Jan Beckman, al comentar la fórmula del franciscano Guillermo de Ockham, *Deus nullius est debitor* (Dios no es deudor de nadie), nos la explica con bastante claridad:

Él (Dios) ha creado el mundo y todo lo que hay en él con total libertad (*aus freien Stücken*). Él también podría haber creado a cada ser humano o cada objeto de manera diferente a como lo ha hecho; más aún, él tiene la libertad, en cualquier momento, de cambiar el mundo y todo lo que hay en él. (36-37)

Es entonces el voluntarismo el que marca el punto de divergencia entre la doctrina cristiana y la mística hinduista, voluntarismo que no se refiere únicamente a Dios, sino igualmente a los seres humanos, ya que es gracias a disponer de una voluntad soberana como estos últimos adquieren el carácter de personas.¹ Pero, como lo hemos podido ver, los argumentos para ese voluntarismo son de orden dogmático, es decir, no están sustentados directamente por la razón, sino por la revelación; en otras palabras, corresponden al ámbito exclusivo de la fe.

Voy a terminar entonces esta exposición citando unas palabras del teólogo Joseph Ratzinger, expresadas luego de haber llevado a cabo, también él, una confrontación de la mística con el cristianismo. Lo que considero importante en sus palabras es precisamente la manera como expone el dilema presentado por Ernst Tugendhat entre religión y mística oriental, y la forma de responder al mismo:

Después de lo que acabamos de decir, habrá quedado claro que entre los dos caminos que hemos denominado “mística” y “revolución monoteísta” no puede decidirse de manera racional en favor del uno y en contra del otro. Esto presupondría el carácter decididamente absoluto del camino racional, que acabamos precisamente de cuestionar. Esta decisión es, en último término, una cuestión de fe, la cual se sirve de normas racionales. Lo que puede acontecer en el campo de la ciencia es únicamente que intentemos conocer todavía un poco más detalladamente la estructura de ambos caminos y su relación mutua. (Ratzinger 29)

Bibliografía

Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Trad. Carmen Corral. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2010. Impreso.

¹ Me ha hecho notar Carlos Miguel Gómez cómo el carácter personal del Dios cristiano conlleva una diferencia adicional con el hinduismo, en lo que respecta al concepto de creación, ausente en este último. Esto tendría consecuencias sobre el sentido de la renuncia a los resultados del obrar, a la que se hizo referencia antes.

- Beckmann, Jan P. *Wilhelm von Ockham*. München: Beck Verlag, 1995. Impreso.
- Cepeda, Margarita. "Mística y Yoga". *Los caminos de lo místico. Un acercamiento interdisciplinar*. Ed. Carlos Andrés Barbosa. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2011. 117-139. Impreso.
- Díaz, Jorge Aurelio. "¿Religión o Mística?". *Los caminos de lo místico. Un acercamiento interdisciplinar*. Ed. Carlos Andrés Barbosa. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2011. 73-91. Impreso.
- Díaz, Jorge Aurelio. "Reflexiones filosóficas sobre religión y mística". II Congreso de Filosofía de la Asociación Chilena de Filosofía. Concepción, 15-18 de noviembre. Ponencia.
- Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos. Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de Pablo A. Cavallero*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2007. Impreso.
- . *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas. Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de Pablo A. Cavallero*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2008. Impreso.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1999. Impreso.
- . *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. Impreso.
- Rahner, Karl y Herbert Vorgrimler. *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1965. Impreso.
- Ratzinger, Joseph. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005. Impreso.
- Saravia, José. "La mística según la iglesia ortodoxa". *Los caminos de lo místico. Un acercamiento interdisciplinar*. Ed. Carlos Andrés Barbosa. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2011. 177-199. Impreso.
- Tugendhat, Ernst. "Las raíces antropológicas de la religión y la mística". *Ideas y Valores* 117 (2001): 3-20. Impreso.
- . *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004. Impreso.
- . "Sobre mística". *Estudios de Filosofía* 34 (2006): 269-278. Impreso.

Parte II
La posibilidad
de decir lo inefable

El asombro y lo místico

Raúl Meléndez Acuña
Universidad Nacional de Colombia

Introducción

Algo que me ha motivado a escribir sobre el tema de este texto es, si no un asombro, por lo menos cierta sorpresa que me han causado algunas de las reflexiones de Tugendhat sobre el asombro y lo místico en el último capítulo de su libro *Egocentricidad y mística*. Él se propone aclarar, en dicho capítulo, el alcance que tiene la idea de “prestar atención al mundo” en su concepción de lo místico, relacionándola con lo que dice Wittgenstein en su célebre *Conferencia sobre ética* acerca del asombro por la existencia del mundo. Leyendo a Tugendhat, me ha parecido que hay diferencias muy básicas entre las maneras como ellos dos conciben este asombro y su conexión con lo místico. Pese a ellas, y esto es lo que puede suscitar algo de sorpresa, Tugendhat comienza su capítulo titulado “Asombro” resaltando la pertinencia de las observaciones de Wittgenstein sobre este asunto para su pregunta acerca de cómo entender el prestar atención al mundo, mediante el cual una persona, en la mística, se resta importancia y toma distancia de sí mismo.

Tugendhat mismo subraya explícitamente una diferencia con Wittgenstein: él no está de acuerdo con que sea un sinsentido decir que uno se asombra de la existencia del mundo, como sostiene Wittgenstein de manera muy categórica en su conferencia. Pero al parecer Tugendhat piensa que, aclarado este punto, la formulación verbal del asombro por la existencia del mundo no solamente tiene sentido, sino que puede interpretarse como expresión de una manera de prestar atención al mundo que ayuda a lograr un distanciamiento de la egocentricidad. Este distanciamiento de sí mismo es, para él, esencial a la mística.

La cuestión central que se abordará en este texto es si esta diferencia es apenas la superficie de diferencias más profundas entre las maneras como ambos autores conciben lo místico y lo religioso. El propósito que se persigue es, pues, sugerir cuáles podrían ser estos desacuerdos básicos y esbozarlos. Para cumplir este objetivo se examinarán, en primer lugar (parte 1), las razones de Tugendhat y Wittgenstein para defender sus posiciones antagónicas acerca de la posibilidad de expresar con sentido el asombro por la existencia del mundo. En segundo lugar (parte 2), con el fin de mostrar que hay discrepancias más hondas entre estos dos filósofos y bosquejar cuáles son, se intentará aclarar por qué para Wittgenstein es tan importante sostener la imposibilidad de expresar lo ético y lo místico en el lenguaje y por qué es tan importante para Tugendhat rechazar la infabilidad de lo místico.

1. “¡Qué asombroso que exista el mundo!”

En las primeras líneas de su *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein caracteriza el objeto de la ética valiéndose de una serie de expresiones que considera, en el sentido que él quiere subrayar, sinónimas: dice que la ética es la investigación acerca de lo bueno, lo valioso, lo que realmente importa, el significado de la vida, lo que hace que ella merezca vivirse, la manera correcta de vivir (*Conferencia sobre ética* 34). Esta caracterización amplia incluye, según él, lo más genuino de lo estético; y, si bien no lo dice expresamente, sus reflexiones sobre el tema dejan claro que incluye, asimismo, lo más genuino de lo místico y de lo religioso.¹

Luego de hacer esta observación, distingue entre dos usos de estas expresiones que toma como sinónimas: un uso relativo y uno absoluto. El uso relativo de ellas coincide, en lo esencial, con un uso no moral de la noción de excelencia, virtud o bondad. De acuerdo con este uso, se dice que algo es bueno (valioso, importante, correcto, etc.) en la medida en que sirve adecuada u óptimamente para un propósito determinado. Dicho en otras palabras, la “bondad” o excelencia de algo consiste en cumplir a cabalidad con la que puede considerarse como su función propia. Se trata, entonces, del sentido ordinario en el que solemos decir que, por ejemplo, un destornillador es bueno o que una persona es un buen zapatero. No hay, por supuesto, nada propiamente ético o místico en estos usos, los cuales pueden parafrasearse empleando proposiciones empíricas, de modo que quede completamente claro que

¹ Ver, por ejemplo, sus observaciones acerca de los ejemplos (el asombro por la existencia del mundo y el sentirse absolutamente seguro) que ilustran lo que él entiende por “valor absoluto” (*Conferencia sobre ética* 38-41).

en ellos lo que se hace es enunciar ciertos hechos. Así, el buen destornillador es el que tiene ciertas características físicas y cierta forma que se adecúa bien a su función y el buen zapatero es quien realiza determinadas actividades de ciertas maneras que consideramos diestras. En ambos casos, tales características y tales destrezas se pueden describir mediante proposiciones que describen hechos.

Para ilustrar ahora el otro uso, es decir el uso absoluto y propiamente ético, Wittgenstein recurre a dos ejemplos, el primero de los cuales es el del asombro ante la existencia del mundo, y subraya que los intentos de expresar verbalmente estos ejemplos caen inevitablemente en el sinsentido:

¿Qué es lo que tenemos en la mente y qué tratamos de expresar aquellos que, como yo, sentimos la tentación de usar expresiones como “bien absoluto”, “valor absoluto”, etc.? Siempre que intento aclarar esto es natural que recurra a casos en los que sin duda usaría tales expresiones [...] me ocurre siempre que la idea de una particular experiencia se me presenta como si, en cierto sentido, fuera, y de hecho lo es, mi experiencia *par excellence* [...]. Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo *me asombro ante la existencia del mundo*. Me siento entonces inclinado a usar frases tales como “Qué extraordinario que las cosas existan” o “Qué extraordinario que el mundo exista”. Mencionaré a continuación otra experiencia que conozco y que a alguno de ustedes le resultará familiar: se trata de lo que podríamos llamar la vivencia de sentirse *absolutamente* seguro. Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: “Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme” [...]. Y he aquí lo primero que tengo que decir: la expresión verbal que damos a estas experiencias carece de sentido. Si afirmo: “Me asombro ante la existencia del mundo”, estoy usando mal el lenguaje. (*Conferencia sobre ética* 38-39)

Wittgenstein dice luego que lo que queremos decir en el caso de estos dos ejemplos se expresa, a veces, diciendo que Dios ha creado el mundo y que estamos seguros en las manos de Dios (se suele decir también “Dios está con nosotros” o “Dios nos acompaña”).

¿Qué razones esgrime Wittgenstein para sostener que la expresión verbal de estas vivencias carece de sentido (más aún, que *no puede* tener sentido)? Él trae a la memoria lo que podría considerarse como una regla gramatical que rige en los usos ordinarios del concepto de asombro: decir “me asombro de tal y tal” sólo tiene sentido si es posible que no ocurra tal y tal. De hecho, cuando decimos “me asombro

de tal y tal” está, por lo general, sobreentendido que no esperábamos que ocurriera tal y tal. De no ocurrir no hubiese habido tal asombro. El no ocurrir no sólo debe ser, entonces, posible, sino que es lo que resultaría normal o natural. Puedo decir con sentido, por ejemplo, “me asombro de que el gato de Ángela tenga ojos tan brillantes”, pues podría no haberlos tenido tan brillantes; de hecho, habría sido menos extraordinario o más esperable haberle visto unos ojos menos brillantes. Tomemos ahora el caso en que se dice “me asombro de que el mundo exista”. ¿Acaso puede uno imaginarse (para no hablar de que resulte más natural) que el mundo no exista? Y si ello no es posible, ¿no sería asombrarse de que el mundo exista como asombrarse de una tautología que no dice nada con sentido sobre el mundo? De manera análoga, Wittgenstein recurre a una especie de regla gramatical para mostrar que no se usa bien el lenguaje si se dice “estoy seguro, pase lo que pase”, ya que ordinariamente decimos que estamos o nos sentimos seguros solo en el caso de que ciertas cosas, que provocarían nuestro temor, no nos puedan ocurrir. Tendría, entonces, sentido decir que estamos seguros en tales y tales circunstancias, pero no en cualesquiera circunstancias (“pase lo que pase”).

Pero Wittgenstein no se limita a argüir que estos usos carecen de sentido y que es así debido a que no tienen su sentido ordinario (que está regido por reglas gramaticales que él trae a la memoria) ni tampoco les hemos dado un uso no ordinario o nuevo, que sea claro; él quiere sostener, además, que la carencia de sentido le es *esencial* a las frases que pretenden expresar un valor ético, religioso o místico. De manera que si se lograra formular con sentido lo que sería tal valor absoluto, entonces, en realidad, ya no se trataría de un genuino valor ético. Podría decirse entonces: “si lo logras formular verbalmente con sentido, entonces ya no es lo que querías expresar” o “si pretendes expresarlo y explicarlo en proposiciones con sentido, sólo logras alejarte de ello”. Wittgenstein concluye su conferencia diciendo:

Veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente

bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría. (*Conferencia sobre ética* 43)

Cualquier intento de expresar un valor ético o absoluto es un intento de ir más allá del mundo y, por consiguiente, de los límites del lenguaje, entendido como una representación del mundo. Más adelante sugeriremos que esto se debe a que el valor o sentido ético (religioso, místico, estético) sólo podría verse y comprenderse cuando se contempla el mundo como una totalidad y, por así decirlo, desde fuera, si ello fuera posible. Para Wittgenstein, decir que uno se asombra de la existencia del mundo sería un intento vano de expresar ese valor y ese sentido que se vería en el mundo si se lo contemplase como un todo. Tratar de expresarlo es vano, pues el lenguaje, como lo concibe el joven Wittgenstein, solo permite expresar hechos que se dan en el mundo y no una visión mística del mismo como un todo, la cual sería independiente de tales hechos.

Consideremos ahora cómo Tugendhat argumenta que, pese a lo dicho por Wittgenstein, sí es posible darle a la oración “me asombro de la existencia del mundo” un sentido. En su capítulo sobre el asombro, señala que las frases con las que Wittgenstein intenta expresar las vivencias que ilustrarían lo que él concibe como valor ético absoluto no concuerdan, en efecto, con la teoría semántica del *Tractatus*, esto es, con la teoría del lenguaje como representación pictórica o figurativa de la realidad. Evidentemente estas frases no son proposiciones genuinas, pues no figuran hechos o estados de cosas posibles en el mundo, sino que pretenden expresar una actitud frente al mundo como un todo. Pero, según Tugendhat, no era necesario mostrar esta obviedad y Wittgenstein habría optado, más bien, por emplear un criterio de sentido diferente, que no depende de la teoría pictórica de la proposición: que uno no puede asombrarse de algo si no puede imaginarse que ello no es el caso. Tugendhat añade: “Era de esperar que Wittgenstein abordara otra vez el problema desde la perspectiva de la semántica que desarrolló en su segundo período filosófico, pero no lo hizo, a pesar de lo central que la mística había sido para él” (*Egocentricidad y mística* 168).

Hemos subrayado anteriormente que Wittgenstein argumenta que esas frases son malos usos del lenguaje mostrando que contravienen reglas de la gramática que rige los usos ordinarios o habituales de los conceptos de “asombrarse” y de

“sentirse seguro”. Si esto es así, él ya estaría entonces abordando el asunto desde la perspectiva de su segundo período filosófico, entendida ella como una perspectiva pre-teórica, la del hablante común y corriente, y no como una doctrina filosófica acerca del significado como uso. Pero Tugendhat quiere mostrar que la aplicación de la perspectiva del llamado “segundo Wittgenstein” a los ejemplos que da en su conferencia sobre ética, en particular al del asombro ante la existencia del mundo, arrojaría un resultado diferente, incluso contrario, a saber, que sí pudiéramos darle a la expresión “me asombro de que el mundo exista” un uso que si bien puede no ser el más habitual u ordinario, en todo caso le daría sentido.

Tugendhat reacciona oponiéndose a dos cuestionamientos que Wittgenstein habría planteado acerca de si puede hablarse con sentido del asombro ante la existencia del mundo. El primero es que no tendría sentido afirmar que el mundo existe y el segundo es que aún si lo tuviera, no tendría sentido decir que uno se asombra de ello. De hecho, la segunda duda, tal como es desarrollada por Wittgenstein, está inextricablemente ligada a la primera. Si no tiene sentido hablar del asombro de que el mundo exista, ya que no es posible pensar lo contrario, entonces la negación de la proposición “el mundo existe” y, consiguientemente, la proposición misma, carecerían de sentido. Una proposición asertiva genuina debe poder ser falsa, debe tener sentido negarla; y esto no sería para Wittgenstein una tesis que haga parte de una teoría sobre el lenguaje y su relación con la realidad, sino, presumiblemente, una obviedad que se manifiesta en el uso descriptivo del lenguaje. La primera duda conduce también a la segunda de la siguiente manera. Si no tiene sentido afirmar que el mundo existe, tampoco tendría sentido afirmar que uno se asombra de ello, pues para que asombrarse de que p (donde p es una proposición) tenga sentido, p misma debe tener sentido.

El cuestionamiento —que Tugendhat, a su vez, discute y cuestiona— en relación con lo que se quiere decir cuando se dice del mundo que existe (y si esto tiene sentido) es que, en su sentido corriente, la palabra “existe” se usa para significar que algo existe *en* el mundo.² Tal uso corriente presupone, pues, que el mundo es el “universo del discurso”, dentro del cual tiene sentido afirmar la existencia de algo. Del universo del discurso mismo no cabría decir ni que existe ni que no existe; ¿Qué querría decir que el mundo exista o que no exista, sin presuponer, pues, al mundo mismo como universo del discurso?

² No se trata en este caso, empero, de un cuestionamiento que Wittgenstein haya hecho en su *Conferencia sobre ética*.

Para oponerse a ambas dudas, Tugendhat muestra que hay un uso legítimo, si bien inhabitual, de las oraciones cuyo sentido se ha puesto en cuestión:

La oración “el mundo existe” se refiere a todo el *universe of discourse*, a todos los objetos. ¿Pero qué significa esto? También se puede hablar de un mundo posible, o imaginario, o soñado. Y se puede designar el mundo real como existente (ésta es sólo una cuestión de palabras). Cuando “existe” es usada de esta manera (en el sentido de “real”), no se emplea la palabra del mismo modo que cuando se dice “existen leones”; sin embargo, los dos significados tienen algo en común y no se ve qué puede haber de ilegítimo en el significado asociado al mundo.

Pasemos ahora a la segunda dificultad, la única que Wittgenstein destacó expresamente: que sólo es posible asombrarse de algo, si uno puede imaginarse lo contrario. Esto resulta convincente, ¿pero cómo es que la oración cuestionada no cumple con esta condición? Lo que acabo de decir sobre la primera dificultad implica que el contraste entre “así es” y “no es así” vale también para la oración “el mundo existe”. Al despertar cada mañana puedo sorprenderme de estar de nuevo en el mundo real y ya no en uno irreal [...] Así es que no es cierto lo que dice Wittgenstein: que “no me puedo imaginar que el mundo no existe”. (*Ego-centricidad y mística* 171-172)

Tugendhat muestra de esta manera que la frase en cuestión tiene un uso significativo, que podemos darle a ella un sentido. Sin embargo, subsiste aún un punto muy importante para Wittgenstein, que no es una mera cuestión de palabras y que no se ve afectado por la réplica de Tugendhat. La frase en cuestión carece de sentido *si se la pretende emplear para expresar un valor ético o místico*. Emplearla como lo propone Tugendhat, para expresar la duda acerca de si sigo soñando o no, de si estoy siendo víctima de una ilusión, constituiría un ejemplo de un uso empírico, descriptivo de la misma y esto deja sin tocar el punto, central para Wittgenstein, de si lo místico puede expresarse con sentido en el lenguaje en el que decimos cosas verdaderas o falsas sobre lo que acaece en el mundo.

Se le podría, sin embargo, dar al ejemplo que pone Tugendhat una interpretación, digámoslo así, mística. Se podría aclarar, por ejemplo, que lo que expreso al despertar cada mañana y encontrarme otra vez en el mundo real y ya no en el onírico no es simplemente la sorpresa frente a un hecho entre otros, tan natural como cualquier otro (no habría nada de místico, reiterémoslo, en constatar que no sigo soñando), sino el asombro que se sentiría al ver y apreciar el mundo en su

totalidad como una suerte de milagro, como un mundo en el que tiene sentido y vale la pena vivir. Pero si se interpreta así la expresión del asombro, resurge, entonces, la pregunta de si la expresión verbal de esta vivencia tiene sentido o si, más bien, nos tienta a salir de los límites del mundo y del lenguaje.

2. Dos concepciones radicalmente diferentes de lo místico

Para conectar el asombro con lo místico, Tugendhat distingue entre la sorpresa por un hecho, que nos conduce a preguntar por razones o explicaciones y que se disipa una vez se las ha encontrado, y, por otra parte, el asombro por algo, que puede perdurar aún después de que se lo haya “explicado”. Uno podría asombrarse, en este segundo sentido, por ejemplo, del arcoíris o de un relámpago, y este asombro, a diferencia de la sorpresa, no se eliminaría dando una explicación científica de las causas que producen este hecho natural. Quien conoce bien dichas causas puede seguir tan asombrado de estos fenómenos como antes de saberlas. También se podría sentir este tipo de asombro ante fenómenos u objetos que sean banales y no sorprendentes, pues el asombro no se produce por los fenómenos mismos sino por la significación que se les otorga. Pero, ¿en qué consistiría este asombro?, ¿se trataría de un asombro místico que ve en el fenómeno natural una significación sobrenatural, independientemente de si se han explicado sus causas y cómo se las ha explicado? De ser así, ¿puede expresarse con sentido esta significación mística que se ve en el fenómeno?

Tugendhat da como ejemplo de asombro por un objeto A , a diferencia de la sorpresa de que ocurra un hecho p , el que se siente frente a cosas bellas, como obras de arte, y dice que este asombro no nos mueve a preguntar por razones o explicaciones, sino a profundizar en el objeto y dejar que él ejerza su efecto sobre nosotros. El profundizar en el objeto y el asombro entendido como un prestar atención al mundo pueden tener el efecto de contribuir a lograr lo que, en última instancia, según Tugendhat, buscamos al embarcarnos en el camino de lo místico: distanciarnos de nosotros mismos, relativizar la importancia que nos damos, liberarnos del aferramiento a nuestro yo y sus deseos:

Tenemos la posibilidad de sumergirnos a tal punto en la percepción de algo, que el egocéntrico estar en el centro pasa a segundo plano. Uno podría incluso pensar que tan sólo por las insuficiencias de la propia percepción no podemos asombrarnos de igual manera de los otros centros. Cabe decir entonces: cualquier frase como “¡Qué asombroso que exista A !” es transparente en dirección a lo místico. El mundo es el lugar de toda frase de este tipo y por esta razón,

cuando uno se asombra de que *A* exista, piensa también implícitamente en el mundo, y se puede explicitar este implícito, por ejemplo, mediante la oración de Wittgenstein “qué notable que exista el mundo”. (*Egocentricidad y mística* 178)

Sin detenerme más en la cuestión de si se le da aquí un sentido claro y ético a la expresión “qué asombroso que exista el mundo”, quiero ahora, más bien, resaltar que el modo como Wittgenstein conecta el asombro ante la existencia del mundo con lo místico es diferente al de Tugendhat, como lo es su concepción misma de lo místico. Para el primero, lo místico no es un distanciamiento de sí mismo y de la propia voluntad, concebida como un “yo quiero” que se ve dolorosamente frustrado porque en el mundo, con mucha frecuencia, las cosas no ocurren como deseamos que ocurriesen. Lo místico sería más bien una manera de ver el mundo como un asombroso milagro, cuyo sentido y valor no dependen de que las cosas ocurran como quiero que ocurran. Esta manera mística de ver el mundo tiene su fuente en la voluntad, pero no en la voluntad psicológica que a veces se empeña, vanamente, en modificar los hechos para que lo que ocurre en el mundo se conforme, en mayor medida, a ella, sino en una voluntad metafísica, y por ello inefable. La voluntad metafísica como portadora de lo ético no puede modificar los hechos pero sí la manera de verlos, la actitud ante ellos y, así, puede alterar el mundo como un todo, desde fuera, haciendo la diferencia entre quien afirma la vida y quien quiere negarla. De esta voluntad escribe Wittgenstein en su *Tractatus*:

De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar.

Y la voluntad como fenómeno solo interesa a la psicología.

Si la voluntad buena o mala cambia el mundo entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje.

En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz. (*Tractatus Logico-Philosophicus* §§ 6.423 y 6.43)

Quizá no sobra recordar aquí que estas líneas no son sino otros peldaños de la escalera del *Tractatus*, de la que dice Wittgenstein que hay que subir por ella para después arrojarla, y una vez arrojada terminar con lo que él llama el parloteo sobre lo ético. Empleando la metáfora de la *Conferencia sobre ética*: ellas serían otros vanos

intentos de expresar lo inefable que nos llevan a chocar contra las paredes de la jaula del lenguaje. Independientemente de cómo se busque zanjar este desacuerdo acerca de si puede decirse con sentido que uno se asombra ante la existencia del mundo, un intento de aclarar las motivaciones que llevan a ambos filósofos a afirmar o negar la inefabilidad de lo místico, puede llevar a encontrar otra discrepancia que probablemente es aún más profunda y más peliaguda de dirimir. Para finalizar, quiero sugerir brevemente cuál sería esta otra discrepancia.

Tugendhat advierte que en su indagación acerca de lo místico y lo religioso adopta una perspectiva de primera persona, y aclara que esto quiere decir que a él le interesa lo que religión y mística pueden significar para nosotros (personas de nuestro tiempo y nuestra cultura) y si ellas son un camino que quisiéramos andar: “si tenemos suficientes razones para emprender este camino o uno semejante, o, más bien, para no hacerlo” (*Egocentricidad y mística* 129). La pregunta que interesa a Tugendhat es si la religión y la mística son una alternativa práctica con sentido para nosotros hoy en día. Él considera a la religión y la mística como soluciones opuestas al problema de la contingencia, es decir, al problema de que, con demasiada frecuencia, lograr lo que se quiere lograr no depende solamente de uno, sino de circunstancias en el mundo que escapan completamente a nuestro control. Constatamos entonces, dolorosamente, que el mundo no se conforma a nuestra voluntad:

En la historia de la humanidad, se han emprendido dos caminos para calmar el dolor que supone este estado: justamente los caminos de la religión y de la mística. Una y otra interpretan de forma diferente, incluso contrapuesta, la relación de los seres humanos con el universo numinoso. El camino místico consiste en relativizar o incluso negar la importancia que tienen para uno los propios deseos. Se trata, pues, de *transformar la comprensión de sí mismo*. El camino religioso, en cambio consiste en dejar los deseos como están y, en lugar de transformarlos, realizar una transformación del mundo mediante una proyección de deseos: el poder que envuelve a los humanos es condensado en seres discretos de cuya actuación puede uno imaginarse que dependen la suerte y la desgracia propias, seres vistos como poderes sobre los que se puede ejercer influencia. (*Egocentricidad y mística* 135)

Para Tugendhat, la religión entendida en este sentido estrecho (se la podría entender también en un sentido más amplio que la acercaría a la mística) no es un camino que él pueda tomar. La existencia de dioses o de un Dios en el que tratamos

de ejercer una influencia para así influir en el mundo en favor de nuestros deseos le resulta, claro está, ininteligible. Ella contradice, en efecto, lo que sabemos acerca del mundo, lo que hemos aprendido de él en una cultura científica como la nuestra. Por la misma razón, esto es, por ser ininteligible, él tendría que rechazar una mística y una religión que trasciendan los límites de lo decible y, por consiguiente, de lo pensable, que nos inviten a creer, tener fe o confiar en lo inefable.

Wittgenstein también rechaza la religión, si ella fuera entendida como un medio mágico para tratar de que el mundo se conforme a nuestra voluntad. Concebida así ella es mera superstición. Pero para él hay otra manera de entender la religión, de acuerdo con la cual ella no compite con la ciencia en nuestros intentos de explicar y transformar el mundo. Probablemente los esfuerzos de Wittgenstein por tratar de persuadirnos de que lo religioso y lo místico están más allá de los límites de lo decible son esfuerzos por evitar que se pretenda darle una fundamentación racional a lo ético y lo religioso. Wittgenstein dice en su conferencia: “Veo con claridad, como si se tratara de un fogonazo, no sólo que ninguna descripción que pueda imaginar sería apta para describir lo que entiendo por valor absoluto, sino que rechazaría *ab initio* cualquier descripción significativa que alguien pudiera sugerir por razón de su significación” (*Conferencia sobre ética* 43).

Esto suena como si se quisiera zanjar el asunto de la posibilidad de expresar en el lenguaje lo ético, lo religioso y lo místico de manera demasiado dogmática, estipulando que son inefables por definición y que, entonces, cualquier intento de expresarlos verbalmente es necesariamente un absurdo.

De todas maneras, Wittgenstein no rechazaría un camino religioso o místico, por, como lo dice Tugendhat, no pasar la barrera de su conciencia intelectual. Él arremetería contra la barrera antes que buscar a este lado de ella; no buscaría mejores razones para tener fe, sino tenerla aún sin razones, aún si ello va en contra de lo que sabemos y estaríamos dispuestos a aceptar racionalmente: “Pero si REALMENTE debo ser redimido, necesito *certeza* —y no sabiduría, sueños, especulación— y esta certeza es la fe. Y la fe es fe en aquello que necesita mi corazón, mi alma, no mi entendimiento especulativo. Pues mi alma, con sus pasiones, por así decirlo, con su carne y su sangre, debe ser redimida, no mi espíritu abstracto” (*Aforismos* § 171).

Termino sugiriendo, pues, que hay una diferencia importante y profunda entre Wittgenstein y Tugendhat en relación con el problema de la relación entre razón y fe, pero este es un asunto que merece una consideración mucho más cuidadosa.

Bibliografía

- Monk, Ray. *El deber de un genio*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1997. Impreso.
- Tugendhat, Ernst. *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Trad. Mauricio Suárez Crothers. Barcelona: Gedisa, 2004. Impreso.
- Uribe, Ángela. “Sobre lo místico en lo estético y sobre lo estético en lo místico en la obra de Ernst Tugendhat”. Publicado en este volumen. Impreso.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona: Altaya, 1994. Impreso.
- . *Conferencia sobre ética*. Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1997. Impreso.
- . *Aforismos. Cultura y Valor*. 2ª ed. Trad. E. C. Frost. Madrid: Espasa-Calpe, 1996. Impreso.
- . *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*. Ed. Brian McGuinness. Oxford: Blackwell, 1979. Impreso.
- . *Lectures and Conversations on Aesthetics and Religious Belief*. Ed. Cyril Barrett. Oxford: Blackwell, 1978. Impreso.

La comunicación indirecta de lo inefable

Luisa Fernanda Rojas Gil
Universidad Nacional de Colombia

Introducción

La definición más básica de inefabilidad señala que lo inefable es algo que existe y no puede ser dicho. Pretender hablar de lo inefable podría entonces conducir a una contradicción. Para evitarla es importante hacer algunas aclaraciones que nos permitan hablar y discernir sobre el tema. La primera de ellas es la que Chien Hsing Ho hace en *Saying the Unsayable*, la cual consiste en distinguir dos tipos de inefabilidad: la absoluta y la relativa (409-427). La inefabilidad absoluta es aquella en la que no se puede decir cosa alguna acerca de lo inefable. La inefabilidad relativa es aquella en la que lo inefable no puede ser expresado en un lenguaje conceptual. Es la inefabilidad absoluta la que de entrada implica una contradicción, pues si no se puede decir absolutamente nada sobre aquello que es inefable, no podría siquiera decirse que es inefable. Hecha esta distinción, aclaro que en el presente texto me referiré a la inefabilidad relativa y no a la absoluta.

Existen varias razones por las cuales aquello que llamamos inefable no puede ser expresado en el lenguaje conceptual. Una de ellas es asumir una concepción del lenguaje como la que encontramos en el *Tractatus*, de Wittgenstein. Bajo esta concepción el lenguaje es representacionalista, es decir, con el lenguaje sólo se puede expresar aquello que tiene su correlato en el mundo (Wittgenstein 3.1-3.1431/4.01-4.0311). De acuerdo con esta concepción, lo inefable sería aquello que no es real o que no hace parte del conjunto de cosas y hechos que acaecen en el mundo y que, por tanto, no puede ser expresado en un lenguaje cuya función esencial es reflejar lo que hay u ocurre en el mundo. La visión del *Tractatus* también señala que el lenguaje representacionalista es un lenguaje lógico, de manera que, si

una proposición no representa un estado de cosas posible, entonces esta es absurda (Wittgenstein 5.55-5.61). Luego, lo inefable, al no hacer parte del mundo que es representado en el lenguaje, no puede ser expresado con sentido.

Mi tercera y última aclaración consiste en resaltar que, frente a lo inefable, muchos místicos, lingüistas, religiosos, etc. se las han arreglado para expresar de alguna forma aquello que no puede ser expresado con sentido en un lenguaje conceptual. Se ha recurrido a metáforas, contradicciones y otras tantas maneras de expresar o de mostrar —para seguir el pensamiento wittgensteiniano— lo inefable.

Hechas las aclaraciones pertinentes, me propongo hacer un análisis de lo inefable a partir del pensamiento de Sören Kierkegaard y plantear la comunicación indirecta como una forma de expresar lo inefable. Para cumplir con el objetivo planteado, dedicaré una sección a ofrecer las razones por las cuales Kierkegaard señala que algo es inefable y dedicaré una segunda sección a mostrar cómo la comunicación indirecta podría ser una forma de expresarlo.

1. Lo inefable en Kierkegaard

El término “inefable” (*usigelig* o *uudsigelig*) no es propiamente usado por Kierkegaard con el sentido que aquí se le ha dado a dicho término. No obstante, es posible encontrar en su pensamiento la referencia a una inefabilidad relativa entendida de la siguiente manera: que algo exista y no pueda ser comunicado directamente. Según mi interpretación, la comunicación directa es aquella que permite una comprensión del mensaje. Con base en esta interpretación lo inefable es aquello que existe y que no puede ser comprendido. Que no pueda ser comprendido puede entenderse en al menos dos sentidos: que sea éticamente contradictorio, es decir, que sea contrario a la opinión de lo General, o que sea un absurdo lógico o racional.

La imposibilidad de que algo pueda ser comprendido éticamente es considerada ampliamente por Kierkegaard en su obra *Temor y temblor* (1843), escrita bajo el seudónimo Johannes de Silentio. En esta obra, Kierkegaard nos muestra cómo Abraham debe recurrir al silencio al no poder ser comprendida su prueba de fe por lo General. Expondré esto con mayor detalle en lo que sigue.

Según el relato bíblico, teniendo Abraham 99 años y Sara 89, Dios llega a ellos reafirmando su promesa de hacer de Abraham padre de una descendencia incontable. Al siguiente año, como cumplimiento de dicha promesa, Sara engendra a Isaac. Pero años después, Dios llama a Abraham y le pide que lleve a Isaac al monte Moriah y lo ofrezca allí en holocausto. En obediencia a Dios, Abraham decide entregar a su hijo y he aquí el momento de la resignación. Abraham no duda, se

ha resignado a entregar a su hijo, a sacrificarlo a Dios con sus propias manos. Pero al mismo tiempo, Abraham realiza el movimiento de la fe, el cual consiste en que, aun cuando sabe que él mismo matará a Isaac y que por tanto sería absurdo creer que este se quedará con él, cree, en virtud del absurdo, que de alguna forma Dios le regresará a su hijo.

Que sea Abraham el que deba matar a su hijo representa una atrocidad para la ética, para lo General (*det Almene*), ante lo cual Abraham está solo como un Particular [*den Enkelte*]. La ejecución del mandato divino representa, por tanto, una paradoja, aquella en la que Abraham se levanta como Particular por encima de lo General.

Alguien podría advertir que, de forma parecida a Abraham, Agamenón vive la misma paradoja al tener que sacrificar a su hija Ifigenia por mandato de la diosa Artemisa. Pero en este caso, cuando la ética exige que se hable, que el decreto divino sea manifiesto, un criado resulta contando todo a Clitemnestra, la madre de Ifigenia, y entonces Agamenón puede hacer su propia confesión. Todos pueden entender que el sacrificio de Ifigenia es lo que Artemisa ha exigido para que puedan zarpar a Troya, y Agamenón, el héroe trágico, puede llorar, puede gritar e incluso refugiarse en su esposa y su hija. El mandato de Artemisa puede ser comprendido y Agamenón puede contar con lo General, no está solo como Particular y por tanto no hay paradoja. En el caso de Abraham, la ética le exige que hable, pero si él hablara la ética no podría comprenderle, pues el mandato de Dios ha sido comunicado sólo a la interioridad de Abraham y tiene como fin una prueba a la que sólo Abraham, en obediencia a esa voz que solo escucha él, está sometido. El amor que este profesa por su hijo no puede entenderse de la mano con el sacrificio que está dispuesto a hacer como una prueba divina. Por consiguiente, Abraham calla. Su silencio es manifestación de su interioridad, aquella en la que sólo él había podido escuchar la voz de la divinidad. El silencio es lo único que le queda a Abraham ante la paradoja que representa su Particularidad contraria a la ética, a lo General. Este silencio es su salvación, es la conciencia de su encuentro con la divinidad (Kierkegaard, *Temor y temblor* 152). El *Nuevo Testamento* también incita a este silencio cuando el evangelista afirma:

Cuando ayunéis, no seáis austeros, como los hipócritas; porque ellos demudan sus rostros para mostrar a los hombres que ayunan; de cierto os digo que ya tienen su recompensa. Pero tú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lava tu rostro, para no mostrar a los hombres que ayunas, sino a tu Padre que está en secreto; y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará en público. (Mateo 6:16-18: 16)

Kierkegaard afirma que en este pasaje Mateo nos muestra que la subjetividad es inconmensurable con la realidad y que es en la subjetividad que se da el verdadero encuentro con Dios (*Temor y temblor* 181-182). Pues mientras los hipócritas hacen evidente su ayuno no para ser reconocidos por Dios, sino por lo General, el que ayuna en lo secreto no busca ser reconocido por lo General sino por el Padre.

Las Escrituras nos muestran que Abraham no calla absolutamente: cuando iban camino a Moriah, Isaac dice a su padre: “He aquí el fuego y la leña; mas ¿dónde está el cordero para el holocausto? Y respondió Abraham: *Dios se proveerá de cordero para el holocausto*” (Génesis 22:7-8; cursivas añadidas). No obstante, con su respuesta Abraham no dice nada y, de este modo, dice cuanto tenía que decir (*Temor y temblor* 190). Abraham no dice que ahora cazarán un auténtico cordero, pues sabe que Isaac es el cordero que Dios le ha exigido y que Abraham mismo lo matará. Tampoco le dice a Isaac “tú serás el cordero”, pues aunque se ha resignado a entregar a Isaac, cree, en virtud del absurdo, que Dios se lo devolverá (fe). Nada de esto puede ser expresado por Abraham en el lenguaje, porque si lo hace, quedará preso en la paradoja. Su única opción es el silencio, aquel en el que él escucha y comprende la voz de Dios, aquél en el que se muestra su resignación y su fe.

Sin embargo, como se dijo al comienzo, la imposibilidad de comprender el mensaje divino también se da cuando el mensaje representa un absurdo, un contrasentido para la razón. Para entender mejor esto será preciso detenernos en la paradoja que representa el mensaje del Dios-hombre, evocada en *Ejercitación del cristianismo*. Que un Dios se haga hombre (en dirección a la pequeñez) o que un simple carpintero se proclame Dios (en dirección a la grandeza) representa un escándalo para la razón, pues es indemostrable que Dios se hizo hombre o que un hombre corriente pudo ser Dios. Pero este escándalo ha sido abolido por la tradición, la cual se ha encargado de transmitir por años la enseñanza del Dios-hombre olvidándose del que la comunica, es decir, ha dejado de lado a Cristo y ha comunicado su mensaje, lo cual ha hecho que el cristianismo se reduzca a una doctrina comunicada de forma directa. Cuando el comunicante, que es esencial en el mensaje, es transmitido conjuntamente con este, se da una reduplicación (i.e., el existente está como existente pero también como enseñanza) que no puede ser comunicada inmediatamente (no puede comunicarse a la vez el comunicante y su enseñanza). Pero aún más cuando el comunicante, “el Maestro, que es inseparable de la doctrina y más esencial que ella, es una paradoja, tenemos que es imposible la comunicación directa” (*Ejercitación del cristianismo* 180).

La paradoja que expresa el Dios-hombre también puede ser referenciada de esta otra manera: que Cristo es un signo de contradicción (Lucas 2:34). Un signo

es la negada inmediatez. En otras palabras, aunque inmediatamente es algo (un símbolo o apariencia), en tanto signo, es algo distinto a lo que inmediatamente es. Un signo de contradicción es aquel en el que el significado está en contradicción con la inmediatez del signo. El Dios-hombre es un signo de contradicción porque inmediatamente no es más que un simple hombre, pero este simple hombre es Dios. Que el mismo hombre, humilde y carpintero, sea Dios, es una contradicción. Para comprender cualquier signo es claro que es necesario un proceso de reflexión (en el que se va más allá de la apariencia del signo), por lo cual la relación con este nunca es directa. Tratándose de un signo de contradicción, no sólo no es posible comprenderle directamente, sino que su comunicación directa no muestra más que esto: que la apariencia del signo y aquello que representa están en contradicción, que este signo es un absurdo o escándalo para la razón. De manera que, si se quiere transmitir el mensaje sin quien lo comunica, es decir, si se quiere comunicar el cristianismo sin Cristo, la comunicación directa lo expresa sin complicaciones, expresa el cristianismo como cualquier otra doctrina o teoría. Pero si lo que se quiere es expresar a Cristo y su mensaje, entonces la comunicación directa se hace imposible. ¿Qué queda entonces? ¿Hemos de callar como Abraham para escuchar y comprender al Dios-hombre en el silencio? Pero, ¿cómo podría escuchar este mensaje el que cree haberlo hecho pero en realidad sólo ha escuchado el mensaje sin su emisor?

En el mismo Kierkegaard encontramos una posible respuesta a estas preguntas: su propuesta de comunicación indirecta es, a mi parecer, una forma de expresar lo inexpresable, lo inefable, aquello que no puede ser comprendido directamente, pero que por una u otra razón se desea comunicar.

2. La comunicación indirecta de lo inefable

La comunicación indirecta, tal como nos la presenta Kierkegaard, puede darse de, al menos, dos maneras: cuando el comunicante se hace abstracto en el mensaje y su mensaje puede servir de apoyo a posturas adversas sobre un mismo tema, o cuando el comunicante está en contradicción con el mensaje. Este último es el caso del Dios-hombre, pues aunque hay un mensaje directo, “yo soy Dios”, quien lo dice es un hombre. Ahora bien, ¿cómo la comunicación indirecta podría resultar una comunicación efectiva y por qué es la forma en la que el Dios-hombre se comunica? Señalando las palabras del evangelio de San Lucas, Kierkegaard afirma que el Dios-hombre, lejos de ser una simple doctrina comunicada directamente, es el signo de contradicción que debería hacer patentes los pensamientos de los corazones (*skulde gjøre Hjerternes Tanker aabenbare*). Para mayor claridad consideremos el pasaje:

“Simeón les dio su bendición y le dijo a María, la madre de Jesús: Este niño está destinado a causar la caída y el levantamiento de muchos en Israel, y a crear mucha oposición, a fin de que se manifiesten las intenciones de muchos corazones. En cuanto a ti, una espada te atravesará el alma” (Lucas 2:34-35).

En la edición de la *Biblia de Jerusalén*, encontramos que las palabras de Simeón sobre Jesús afirman que este será *signo de contradicción*, a fin de que sean revelados los pensamientos de los corazones. Al ser un signo, como ya se ha dicho, su comprensión exige una reflexión por parte del observador. Pues quien observa un signo a simple vista ve sólo la apariencia del signo pero es por medio de la reflexión que conoce su significado. Esto implica que en la comprensión del signo el significado está hasta cierto punto determinado por el observador. En otras palabras, para que un signo sea comprendido, el observador debe poner algo de él (su conocimiento previo, su asociación con otros signos, etc.). Por esta razón un signo puede ser comprendido por unos y no por otros: los colombianos podemos entender el significado de un símbolo de una de nuestras marcas nacionales, pero un extranjero podría no entenderlo. Ahora, siendo el Dios-hombre signo de contradicción, la reflexión se encuentra de frente con una contradicción entre lo que ve y lo que refiere, una contradicción frente a la cual el individuo debe decidir si escandalizarse frente al absurdo de que un hombre sea Dios, o creer. En esta elección el individuo está abandonado por su razón, pues lo único que esta puede decirle es que es indemostrable que un hombre pueda ser Dios; en esta elección el individuo sólo cuenta con lo que hay en su corazón y es esto lo que se manifestará al elegir. En palabras de Kierkegaard, “una contradicción está parada frente a un hombre —y cuando logra que él la mire, se convierte en un espejo—; mientras se juzga, se va haciendo patente lo que habita en él” (*Ejercitación del cristianismo* 184). De manera que la paradoja que representa el Dios-hombre exige la reflexión y la elección, la cual se hace a partir de la propia subjetividad. La paradoja conduce al individuo hacia su interior, ya que es allí donde ocurre la experiencia subjetiva del encuentro del Particular con Dios, sólo en su interior el sujeto puede elegir que para él, Cristo, el hombre carpintero, sea Dios. Esta es la espada (*romfata*) que Simeón dice que atravesará a María, la espada del discernimiento constante que ha de tenerse para mantener la fe.

Líneas atrás, nos preguntamos, ¿cómo podría escuchar a este Dios-hombre y su mensaje el que cree haberlo hecho, pero en realidad sólo ha escuchado el mensaje sin su emisor? Aquí es preciso dirigirnos a la otra manera de comunicación indirecta que Kierkegaard nos presenta, aquella en la que el comunicante se hace abstracto en

el mensaje y su mensaje puede servir de apoyo a posturas adversas sobre un mismo tema. Esta manera de comunicarse indirectamente es el sello característico de la escritura de Kierkegaard.

En la obra de Kierkegaard se trata de un “yo” (o más bien, yoes) que se comunica con un “yo” que lee y que comprende, a partir de su subjetividad. Interpretaciones como la de Torralba consideran que Kierkegaard es un Sócrates que no sacia al lector con una doctrina, pensamiento o sistema definido, y que el lector es el discípulo socrático que tiene la tarea de elegir entre las posibilidades que las obras de Kierkegaard ofrecen. A la pregunta que guía su labor de escritor, “¿cómo llegar a ser cristiano?”, Kierkegaard no da una respuesta positiva, sino que despliega una multiplicidad de respuestas y caminos propuestos desde diversos rostros, desde diversas tonadas o voces: sus seudónimos. De manera que el propósito de Kierkegaard no es mostrar el cristianismo de forma especulativa, como un sistema o doctrina, sino mostrar varias posturas, contradictorias en muchos casos, entre las cuales el lector debe elegir. Este es el objetivo de su comunicación indirecta: “Por toda la eternidad es imposible que yo obligue a una persona a aceptar una opinión, una convicción, una creencia. Pero sí puedo hacer una cosa: puedo obligarle a darse cuenta [...] Al obligar a un hombre a darse cuenta logro también el propósito de obligarle a juzgar” (*Mi Punto de Vista* 64). En este sentido, las dos maneras de comunicación indirecta expuestas tienen un mismo fin, a saber, poner al individuo frente a la encrucijada, ante la posibilidad de elegir, no entre verdades o doctrinas presentados de manera objetiva, sino entre las posibilidades a partir de la propia subjetividad.

En suma, si, como se ha dicho, la inefabilidad en el pensamiento kierkegaardiano consiste en que algo exista y no pueda ser comunicado directamente, porque esto que existe, existe sólo para el sujeto, la relación con lo inefable, entonces, sólo es posible en la interioridad. La comprensión de lo inefable es a la vez una revelación de sí mismo en la manifestación de los pensamientos de nuestro corazón. La comunicación indirecta aparece como una forma de comunicar lo inefable, en la medida en que pone al sujeto frente a la paradoja, ante la cual debe elegir revelándose a sí mismo. En este proceso de elección el individuo es guiado hacia su interior, el único lugar donde, como Particular, cada quien puede relacionarse con Dios.

Bibliografía

Chien Hsing Ho. “Saying the Unsayable”. *Philosophy East and West* 56.3 (2006): 409-427. Impreso.

Kierkegaard, S. *Ejercitación del cristianismo*. Trad. Demetrio G. Rivero. Madrid, España: Ediciones Guadarrama, 1961. Impreso.

———. *Temor y temblor*. Trad. Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza editorial, 2001. Impreso.

———. *Mi Punto de Vista*. Trad. José Miguel Velloso. Madrid: Sarpe, 1985. Impreso.

La Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999. Impreso.

Parte III
Experiencia mística
y experiencia estética

Sobre lo místico en lo estético y sobre lo estético en lo místico en la obra de Ernst Tugendhat*

Ángela Uribe Botero
Universidad Nacional de Colombia

Introducción

Mi propósito en este texto es ampliar el sentido dado por Ernst Tugendhat a las siguientes palabras: “Cualquier frase como: ‘¡qué asombroso que exista A!’ es transparente en dirección a lo místico” (*Egocentricidad y mística* 178).¹ El contexto en el que aparecen estas palabras en *Egocentricidad y mística*, a mi manera de ver, no es lo suficientemente amplio como para responder a las preguntas que ellas suscitan. Dicho contexto es el de la delimitación del concepto de asombro y, más precisamente, el de la objeción contra Wittgenstein, que constituye el punto de partida de dicha delimitación. Para Tugendhat, y contra lo que Wittgenstein afirma, es al parecer posible dar sentido a las formas como expresamos nuestro asombro ante la existencia del mundo. Según Wittgenstein, el asombro por la existencia del mundo y, junto con él, la dimensión emocional que comporta, no pueden ser expresados significativamente. Esto se explica porque, para él, uno no podría imaginarse que el mundo no exista y, entonces, asombrarse de que, en efecto, el mundo existe es

* Agradezco a Ignacio Ávila, a Raúl Meléndez y a Carlos Miguel Gómez por sus comentarios a una versión de este texto. Una versión anterior de este texto fue publicada en *Revista Eidos de filosofía* 22 (2014): 282-298. Agradezco al comité editorial de la revista por haber autorizado a publicarlo en la presente obra.

¹ En el original (Tugendhat, *Egozentrität und Mystik* 160): “Jeder solche Satz wie «wie erstaunlich daß es A gibt» ist dursichtig auf das Mystische”. Tugendhat, E. (2003) “Staunen” (160).

ininteligible. Una frase como “¡Qué asombroso que exista el mundo!” no tiene pues sentido (Wittgenstein 1999). Pero, ¿son estas afirmaciones de Wittgenstein realmente indiscutibles? (*Egocentricidad y mística* 172). El hecho de que no lo sean se relaciona, para Tugendhat, justamente con la posibilidad de hacer explícita, a través de una expresión, la dimensión emocional que comporta el asombro ante la existencia del mundo.

El punto de partida de mi propósito en este texto será reconstruir la reflexión de Tugendhat en torno al sentido de las palabras “¡Qué asombroso que exista A!”, en el contexto del asombro ante la presencia de un objeto bello.² Continúo para hacer una descripción de la forma como, según él, la frase “¡Qué asombroso que exista el mundo!” tiene, en efecto, sentido. Lo anterior dará paso a las siguientes preguntas: ¿Qué debemos entender por el término “transparente” en la frase: “¡qué asombroso que exista A! es transparente en dirección a lo místico”? Dada una determinada forma de entender la palabra “transparente” en este contexto, ¿podría acaso pensarse que la experiencia estética comporta rasgos de la experiencia mística?

Mi propósito de ampliar el sentido de las palabras citadas solamente se cumple si se da una respuesta afirmativa a estas preguntas. Doy, entonces, las razones por las cuales creo que una descripción de la experiencia mística podría muy bien venir acompañada de afirmaciones que hagan alusión a la belleza del mundo. Para concluir, doy las razones por las que creo, incluso, que la experiencia estética comporta una disposición para la actitud mística.

1. Asombro

En su texto “Asombro” Tugendhat (*Egocentricidad y mística* 167-179) busca aclarar el sentido de la expresión “¡Qué asombroso que exista el mundo!” por la vía de aclarar el sentido de la expresión “¡Qué asombroso que exista A!”. En frases como esta última se expresa, según Tugendhat, una emoción, vinculada, a su vez, al hecho de que algo es digno de nuestra atención, aun cuando ese algo no nos resulta útil (*Egocentricidad y mística* 173). Esta forma de explicar el sentido de las palabras “¡Qué asombroso que exista A!” es apenas una definición formal del término

² Según Tugendhat, podemos experimentar otras formas de asombro comparables a esta. Sin embargo, dado que en este texto me interesa ser explícita en relación con la forma como podría establecerse para él un vínculo entre lo estético y lo místico, me limito a lo que el autor dice acerca del asombro ante la belleza de un objeto (*cf. Egocentricidad y mística* 176-177).

“asombro”, y es a la que el autor prefiere atenerse para desarrollar su posición en relación con la de Wittgenstein.

Cuando nos asombramos por algo, cuando nos asombramos por el hecho de que algo exista, vemos a ese algo como destacado, como notable, en medio de las demás cosas. Aquello que despierta en nosotros la emoción del asombro es, entonces, digno de nuestra atención. Estamos ante una obra de arte y nos vemos impelidos a afirmar “¡Qué asombroso que exista este cuadro!”, “¡Qué asombroso que exista el *Autorretrato* de Rembrandt!”, por ejemplo.³ Entre otros cuadros que hay en el museo, en la sala en la que se exponen algunas obras de Rembrandt, uno de sus autorretratos nos parece especialmente notorio. Nos acercamos a él como atendiendo a una suerte de llamado. Ante la presencia de ese cuadro, dice Tugendhat, “uno es interpelado de dos maneras” (*Egocentricidad y mística* 175). En primer lugar, la mirada de Rembrandt en el autorretrato parece emplazarnos. Los ojos son grandes, oscuros y muy delicadamente pintados sobre el lienzo. Los trazos para darles forma aparecen muy finos y hay brillo en esos ojos. Las pupilas se ven dilatadas y hay, entonces, vida en ellos. Si la tenemos de frente, la mirada de Rembrandt, tal como aparece en el cuadro, parece fijarse en la nuestra, como si quisiera decirnos algo. La delicadeza en los trazos de colores casi transparentes que dan forma a los ojos contrasta con las pinceladas de oleo bruscas y gruesas que configuran el resto de la cara en el *Autorretrato*. Uno es interpelado por el cuadro de una segunda manera que responde, según Tugendhat a su calidad estética (*Egocentricidad y mística* 175). Quizás el autor se refiera con esto último al uso muy perfeccionado de los colores, a la composición del cuadro y a la maestría en el dibujo. Quizás remita esto, a su vez, a la pregunta acerca de cómo fue posible que alguien elaborara un objeto tan perfecto; es decir, a la pregunta acerca de cómo llega a hacer parte del mundo un objeto con esas características.

En su texto sobre el asombro Tugendhat parece sugerir que el hecho de ser interpelados de una forma u otra por una obra de arte hace que nos sumerjamos en ella (*Egocentricidad y mística* 175). Nos sumergimos en algo, en primer lugar, porque la existencia de ese algo nos resulta notable. Como si no pudiéramos pasar de largo por el hecho de que ese algo existe; en términos de Tugendhat, no podemos pasar de largo por el hecho de que ese algo ocupa un lugar en el mundo (*Egocentricidad*

³ En las siguientes líneas me tomo la libertad de ampliar la descripción de las razones por las que, creo, Tugendhat utiliza el ejemplo del *Autorretrato* de Rembrandt para hacer claridad sobre el sentido de la expresión “¡qué asombroso que exista A!” (*Egocentricidad y mística* 175).

y *mística* 178). Una vez allí, es decir, una vez que hemos respondido a esa suerte de llamado que nos hace lo notable, permanecemos, si se quiere, con él, a su lado, para atender a la forma como él se destaca.

Quizás sea a esto a lo que se refería Kant cuando en su *Crítica del juicio* y hablando sobre la representación de un objeto como un objeto bello decía: “[lo bello es] aquello con lo cual la imaginación puede jugar sin haberlo buscado [...] nos es siempre nuevo y no nos [cansamos de mirarlo]”⁴ (144).

En esta frase, a mi parecer, se destacan dos aspectos a los que hace referencia Tugendhat en su definición formal del asombro: en primer lugar, se destaca el carácter prolongado de la dimensión emocional que se impone con el objeto y que lo hace distinto de la simple sorpresa:⁵ un objeto bello nos es siempre nuevo y no nos cansamos de mirarlo. No nos cansamos de mirarlo porque tan pronto atendemos a él, alguno de sus aspectos, o varios de ellos, llaman nuestra atención, una y otra vez, y lo hacen de modo que cada uno de ellos pareciera ser visto como por primera vez: la mirada profunda de Rembrandt, una vez, los trazos negros que dan una forma casi perfecta a su camisa, otra vez; los golpes de pincel aparentemente desordenados y que dan forma a su cara, una vez más. El segundo de los aspectos que se destaca en la frase de Kant y que, me parece, está también presente en la definición formal que Tugendhat da del asombro, es el hecho de que este es una emoción independiente de la posibilidad de instrumentalizar el objeto al que atendemos; es decir, es independiente de la posibilidad de convertirlo en algo que cumpla para nosotros un propósito. Esta última es una de las razones por las cuales en la *Crítica del juicio* Kant dice que ante la presencia de un objeto al que llamamos “bello” la imaginación juega libremente: entre otras cosas, no está atada a la constricción que le impone el hecho de que el objeto preste algún servicio a quien lo observa.

La presencia de una obra de arte, dice Tugendhat (*Egocentricidad y mística* 175), puede resultar cautivadora, incluso estremecedora. Sentirse cautivado por un objeto parece ser parte de la emoción que configura al asombro, y parece responder al hecho de que dado que permitimos que ese objeto genere afecto en nosotros, entonces, “no nos cansamos de mirarlo”. Uno de los efectos de esa especie

⁴ Las palabras entre corchetes remiten a la traducción de Manuel García Morente del original: “[...] das, womit die Einbildungskraft ungesucht [...] spielen kann, und jederzeit neu, und man wird seines Einblickes nicht überdrüssig” (Kant, *Werke* §22, B72§A71).

⁵ En las páginas 174 y 175 de su ensayo Tugendhat deja ver la diferencia entre la sorpresa y el asombro. Esta diferencia tiene que ver con el tiempo prolongado durante el cual es experimentado el asombro.

de cautiverio en el que nos pone a vivir, por ejemplo, una obra de arte que llama nuestra atención es que ya no estamos, en rigor, ante un objeto sino, justamente, *con él*: nuestra manera de atender a él, que, como dice Tugendhat, nos cautiva y nos estremece, crea, como lo veo, una especie de vínculo de intimidad entre quien observa y el objeto. Una vez más, de nuestra manera de atender al objeto bello es constitutivo el hecho de que experimentamos un estado emocional que se vive en la forma de sentirse uno plegado en ese objeto (*i.e.* “no nos cansamos de mirarlo”).

Bien puede, sin embargo, ocurrir que no nos cansemos de atender cuidadosamente al *Autorretrato* porque estamos exclusivamente interesados en saber cómo llegó a existir ese objeto. Queremos saber, por ejemplo, quién era Rembrandt, qué tipo de técnica empleó para mezclar los colores que dieron lugar a la palidez del rostro representado; queremos reconocer en sus trazos la influencia de otro de los pintores de la época; queremos, en fin, hacer del objeto un objeto para nuestro conocimiento. En efecto, en esta disposición para saber cosas sobre el objeto atendemos con cuidado a él, nos detenemos durante un tiempo prolongado en los detalles que lo constituyen y, sin embargo, puede ser que el asombro, esto es, la impronta emotiva en nuestro atender a él, no esté presente. De allí resulta para Tugendhat que “[hay] un factor emocional que diferencia a la sorpresa y al asombro del mero prestar atención” (*Egocentricidad y mística* 176).

Verse cautivado por la presencia de un objeto y atender a él una y otra vez, sin que esa forma de atender se agote en las preguntas por las razones que tienden a explicar su existencia o en las preguntas por la utilidad que puede prestarnos, es, entonces, experimentar la emoción del asombro. Sin embargo, desde el punto de vista de Tugendhat (2004), el asombro es una emoción que no necesariamente deja de sentirse tan pronto como se hayan encontrado las razones que explican el hecho de que el objeto ocupa un lugar en el mundo. Es más, Tugendhat advierte que esas explicaciones pueden hacer que la emoción del asombro perdure en el tiempo o aumente (*Egocentricidad y mística* 176). Lo distintivo en el asombro parece ser, pues, que el objeto que nos causa asombro llama nuestra atención, no en primer lugar porque no sepamos nada sobre él y queramos ampliar nuestro conocimiento, sino porque su *existencia* nos parece inconcebible; porque su existencia suscita en nosotros una emoción. Es la existencia misma del objeto y no nuestra ignorancia acerca de las razones de esa existencia la que despierta nuestro asombro, dice Tugendhat. De allí que la proposición “¡Qué asombroso que exista A!” sea para él una proposición existencial que “no nos lleva a preguntar por una razón” (*Egocentricidad y mística* 176). A lo que estamos enfrentados, pues, ante la belleza de

un objeto no es a nuestra falta de comprensión sobre él, no es a nuestra falta de comprensión sobre las razones por las que él ocupa un lugar en el mundo.

Para aclarar más precisamente el sentido del asombro ante la presencia de un objeto bello, quizás valga la pena preguntarse por la forma como nos vemos a nosotros mismos, dado el hecho de que estamos con ese objeto. Tugendhat ha dicho: un objeto bello nos interpela, nos cautiva, hace que nos sintamos estremecidos. Estas tres cosas quizás hagan que nuestra relación con el objeto hable, si se quiere, acerca de nosotros, de la forma como nos vemos, dado que nos parece asombroso el hecho de que él exista. Si un objeto nos cautiva de este modo, nos vemos pequeños. Si llama la atención el hecho de que *A* exista, hasta el punto de exclamar “¡Qué asombroso que exista *A*!”, es porque, en el momento en el que estamos con *A*, solo *A* (y no *B*, *C* o *D*) llama nuestra atención. *A* se destaca entre los demás. *A* parece grande en relación con todo lo demás, incluidos nosotros mismos. En la medida en que el espectáculo del *Autorretrato* de Rembrandt, por ejemplo, cause en nosotros la emoción del asombro y, entonces, nos veamos impelidos a afirmar “¡Qué asombroso que exista este cuadro!”, estamos de alguna manera expresando el hecho de que nosotros mismos no nos destacamos o no tenemos la intención de parecer destacados entre las cosas que nos rodean. Dado el *Autorretrato*, cedemos el paso a una forma de grandeza que nos sobrecoge para, si se quiere, habitarla; cedemos en nuestra acostumbrada propensión a ocupar el centro, en nuestra acostumbrada propensión a atribuirle importancia a aquello entre lo cual normal y cotidianamente nos desenvolvemos: nuestros deseos, nuestras metas, nuestras obligaciones. Haciendo esto terminamos por vernos en nuestra pequeñez, en lo insignificante que parecemos nosotros mismos y todas las cosas a las que solemos atribuirles importancia.

2. “¡Qué asombroso que exista el mundo!”

El sentido para la frase “¡Qué asombroso que exista el mundo!” se relaciona, en primer lugar, con el hecho de que con ella, como con “¡Qué asombroso que exista *A*!”, se expresa también una emoción. Una vez más, la emoción responde a la circunstancia de que consideramos que es inconcebible que exista el mundo. Como con *A*, ocurre también, en el caso de lo asombroso que puede llegar a parecernos el hecho de que el mundo exista, que esta forma de ser del asombro es lo que convierte al mundo en el centro de nuestra atención (*Egocentricidad y mística* 168). Dicho así, esto suena extraño. ¿Cómo puede constituirse el mundo en centro de nuestra atención? Y, ¿en qué consiste, más explícitamente, este “prestar atención al mundo”?

Para responder a estas preguntas es preciso tener en cuenta, con Tugendhat, que el hecho de que el mundo pase a ser el centro de nuestra atención presupone una actitud, a la que Tugendhat llama “mística”. ¿Cómo llegamos a asumirla? La actitud mística es para Tugendhat una, entre otras,⁶ de las respuestas al hecho doloroso de que solemos vernos dispersos entre lo que queremos y la contingencia en relación con las posibilidades de obtener eso que queremos.

[...] lo que esencialmente caracteriza a la voluntad humana es la conciencia de la radical insuficiencia de la propia capacidad de acción para hacer realidad no sólo ciertas esperanzas, sino metas muy elementales: la vida, la salud, la alimentación, estar con otros. Los seres humanos anticipan como posibles las desgracias con que animales de otras especies tan sólo se enfrentan cuando tienen lugar, de modo que durante toda la vida tienen conciencia de la tensión entre una realización y una decepción de la que no son responsables, y en consecuencia temen siempre frustraciones y desgracias (*Egocentricidad y mística* 137).

Quien asume una actitud mística sabe reconocer el lugar de la contingencia en el cumplimiento de sus metas. Voluntariamente se dispone, entonces, a liberarse de la avidez con la que suele estar atado a ellas; quiere, así, evitar el dolor que comporta la tensión entre sus metas particulares y el hecho de que el cumplimiento de ellas no depende de él (*Egocentricidad y mística* 132, 134; *Antropología en vez de metafísica* 160-164), lo hace en la forma de darles a esas metas y a esos deseos menos importancia. Tanto como crea que esos deseos y esas metas pueden llegar a ser constitutivos de lo que él es, lo hace en la forma de darse a sí mismo menos importancia (*Egocentricidad y mística* 163).

Bien puede uno darse a sí mismo menos importancia de un modo parcial, es decir, reconociendo que ahí están también los otros dándose importancia, que ahí están ellos procurando el éxito en la consecución de sus propias metas y deseos. En esa medida, uno puede relativizarse a sí mismo cediendo ante el hecho de que quizás y en ocasiones las metas o los deseos de los otros pueden tener prioridad sobre los propios (*Egocentricidad y mística* 163). Quien así se dispone para ceder en favor de las metas de los otros da un paso atrás y centra su atención, por lo menos parcialmente, en ellas. Esta forma de relativizarse puede ser vista como un paso “fluido”, dice Tugendhat, hacia lo místico: “en todo apartarse del centro en favor

⁶ La religión es otra de ellas (cf. *Egocentricidad y mística* 136 y ss.).

de otros hay un rasgo místico” (*Egocentricidad y mística* 163). Sin embargo, en la relativización de los propios deseos y de las propias metas en favor de las de los demás hay la posibilidad de que el bienestar de los otros sea visto como constitutivo del propio bienestar y, por lo tanto, de las propias metas y de los propios deseos. Con esto último se mantiene aún la condición de la que quiere ser liberado el místico: la tensión dolorosa que comporta el hecho de tener metas y la conciencia de que su cumplimiento no depende de él. De allí que la forma como tiende a restarse importancia a sí mismo el místico sea más exigente en relación con aquello de lo cual quiere desprenderse. Su tranquilidad, lo sabe, dependerá de la medida en que consiga desplazar el centro de su atención de sí mismo, en general.

En términos de la forma como se orienta la atención, lo que tiene lugar tanto en la actitud mística como en la actitud dispuesta para ver un objeto bello es una suerte de sustitución. El místico y —vamos a llamarlo— el esteta no solamente apartan la atención de sí mismos. En cuanto lo hacen, ella tiene que ser puesta en otro lugar: *A*, los otros, lo otro (*Egocentricidad y mística* 163). En el caso de la actitud mística, lo otro, los otros, puede ser entendido como todo aquello que no somos nosotros y a lo que llamamos “el mundo”.⁷ El mundo, dada la actitud mística, puede, entonces, constituirse en el centro de nuestra atención (*Egocentricidad y mística* 132).

¿En qué consiste prestar atención al mundo? Antes de responder a esta pregunta es preciso aclarar la forma como, según Tugendhat, es concebido el mundo desde la perspectiva del místico. En la historia de la humanidad hay diversas manifestaciones de la mística.⁸ A cada una de ellas corresponde cierta forma de concebir el mundo, de la que deriva, a su vez, cierta forma de “prestar atención al mundo” (*Antropología en vez de metafísica* 162-167). La menos cargada de teoría y, con ello, la más clara forma de prestar atención al mundo es para Tugendhat aquella en la que el uso de la palabra “mundo” no hace énfasis en él como una cosa o como un conjunto de cosas, sino como “todo lo demás”, justamente, como todo aquello que no es uno mismo. El mundo al que presta atención el místico desde esta perspectiva, dice Tugendhat, “es algo puramente formal, como el espacio, no es una instancia independiente” (*Antropología en vez de metafísica* 166). Dicho esto, y

⁷ En algunas ocasiones, y para referirse a lo mismo a lo que se refiere empleando el término “mundo”, Tugendhat usa el término “universo” (2004 132-133).

⁸ Este hecho no se relaciona con la actitud mística, derivada de la motivación y que da origen a todas las manifestaciones históricas de la mística, se relaciona, justamente, con la historia y con particularidades culturales correspondientes.

como lo veo, la forma como el místico se relaciona con el mundo puede ser puesta en los siguientes términos: se trata de verse uno, no *frente* al conjunto de todas las cosas, sino *con* ellas, entre todas ellas. Tan pronto como el místico se ve a sí mismo como uno más entre todo lo demás y con todo lo demás experimenta aquello que Tugendhat, acudiendo a Rudolf Otto, llama “un estado de ánimo específicamente numinoso” (*Egocentricidad y mística* 134). Lo numinoso es caracterizado por Otto en términos de lo misterioso, lo atemorizante, lo atrayente. De la descripción que hace Otto de lo numinoso, Tugendhat destaca dos características: “lo más poderoso”, ‘lo incomparablemente grande’ ante lo cual uno se siente pequeño” (*Egocentricidad y mística* 134). El verse uno a sí mismo con todo lo otro y entre todo lo otro comporta, pues, una dimensión emocional: el mundo puede llegar a atemorizar, no tanto por su tamaño, sino por la forma desacostumbrada como desplaza tan radicalmente nuestra atención de nosotros mismos a él. La grandeza del mundo se refiere, como lo entiendo, al hecho de que todo eso que ahora es convertido en espectáculo pasa a ocupar el centro de nuestra atención. En lo que sigue precisaré estas afirmaciones.

El estado de ánimo específicamente numinoso al que se refiere Tugendhat remite a la forma como los seres humanos, una y otra vez, hacemos distinción entre lo grande y lo pequeño. Normalmente cuando hacemos este tipo de contrastes, lo hacemos de un modo en el que la grandeza o la pequeñez de algo son relativas a otra cosa. Uno mismo puede parecer más grande o más pequeño que otras cosas, en muchos sentidos. Sin embargo, hay una única instancia en la que definitivamente no nos vemos como más pequeños en comparación con el tamaño de algo determinado; es más, en ella solo nos vemos pequeños. Nos vemos pequeños, entre otras razones, porque aquello con ocasión de lo cual nos vemos así no puede ser instrumentalizado (*Egocentricidad y mística* 136); no puede ser puesto a nuestra disposición.

En cuanto alguien asume una actitud mística, el mundo está ahí ante todo como un espectáculo asombroso. Dada la impronta emotiva que comporta el asombro, esta forma de aparecer del mundo hace que sea visto como por primera vez. El hecho de ver el mundo como asombroso es señal de que el místico ha cedido, ha dado un paso atrás. Ha decidido atribuirle importancia al mundo hasta permitir que sea este el que ocupe el centro. Y sin embargo, él mismo —el místico— está también entre aquello que él mismo no es, está *con* todo eso.

Si el místico se dispone para restarse importancia, para restarle importancia a aquello en lo cual se configuran sus deseos y sus expectativas, no podrá más que

relacionarse con el mundo de tal modo que este no responda a esos deseos y a esas expectativas. Esto se aclara mejor aludiendo al sentido en el que el místico, dada la actitud para la que se dispone, está *con* todo eso a lo que llamamos “el mundo”; no está frente a él. Si la relación del místico con el mundo no se define a partir de sus disposiciones volitivas, o incluso de sus disposiciones teóricas —como cuando queremos hacer uso de las cosas del mundo o cuando queremos conocerlo—, su modo de vincularse al mundo no es otro que aquel propio del estar *entre* todo, *con* todo lo que ve o imagina. A falta de una relación instrumental o puramente teórica con el mundo, y dado el espectáculo que puede llegar a constituir esta forma de verse con las cosas del mundo —entre ellas—, en la forma de verse ante el hecho simple de que el mundo existe, el místico afirmará “¡Qué asombroso que exista el mundo!”.

Para aclarar mejor el sentido de esta frase, y teniendo en cuenta lo dicho por el autor sobre la frase “¡Qué asombroso que exista A!”, es preciso aún ahondar más en el sentido en el que, según Tugendhat, el místico presta atención al mundo. ¿Se relaciona acaso este “prestar atención al mundo” con la manera como habla Kant acerca de la forma como una obra de arte bella “nos es siempre nueva y no nos cansamos de mirarla”?

Si la existencia del mundo puede llegar a parecernos misteriosa, entonces puede parecernos también asombrosa. Dada la manera como el mundo llega a presentársele al místico, este se ve, si se quiere, emplazado por él. En términos metafóricos, es como si el mundo reclamara la atención del místico. Tan pronto como esto ocurre, el mundo aparece para él como lo nunca antes visto, como lo visto por primera vez. La respuesta del místico a lo asombroso del mundo es la misma respuesta del esteta al *Autorretrato*: una vez que cierta forma de emplazamiento ha tenido lugar, el místico se detiene en el mundo para prestarle atención.

La forma como el místico presta atención al mundo comporta, de un modo decisivo, una dimensión emocional que, como vimos, en el caso del esteta, se relaciona con lo que Tugendhat llama “el límite de lo que puede ser explicado” (*Egocentricidad y mística* 176). Ante el misterio que ha llamado su atención, bien puede querer el místico resolver las preguntas que le suscita dicho misterio: ¿cómo llegó a ser el mundo? ¿Acaso fue creado por alguien? ¿Quién es ese alguien? Si el mundo no fue creado por alguien, entonces, ¿en qué momento de la historia pasada llegó a ser y cómo ocurrió este llegar a ser del mundo? No es esto, sin embargo, lo decisivo en la relación que el místico construye con el mundo en la forma de prestar atención a él. No es este el tipo de enfrentamiento con el mundo —llamémoslo teórico— el que tiene lugar, en principio, cuando se ha asumido una actitud mística. De hecho,

y como lo he dicho, la actitud mística no dispone a quien la asume a ninguna forma de enfrentamiento. Se trata, una vez más, de un estar *con* el mundo que suscita una emoción. De esta emoción es constitutivo ese verse el pequeño místico, incomparablemente pequeño ante lo incomparablemente grande (*Egocentricidad y mística* 135), no por su tamaño, sino porque es incomparablemente otro, es decir, incomparablemente “no yo”.

Es importante aclarar que la mística no se acaba según Tugendhat en llevar a cabo determinadas actividades, como meditar. Tampoco es el resultado de ser, de cierta manera, un iniciado en alguna práctica particular. “Me esfuerzo por ver la mística como algo abierto a todos los seres humanos, como algo que no depende de que se hagan ciertos ejercicios ni de que se posea una constitución especial” (*Egocentricidad y mística* 132). Teniendo esto en cuenta, junto con lo dicho unas líneas más arriba, podríamos concluir parcialmente lo siguiente: 1. Aun cuando puede estar vinculada causalmente con ella, la manera como describe Tugendhat este “prestar atención al mundo” no es teórica ni objetivante. Es decir, aun cuando el místico quiera saber cómo es el mundo, aun cuando quiera, además, comportarse teóricamente en relación con él, este “querer saber cómo es el mundo” no tiene la dimensión emocional que define al asombro y que acompaña una forma de prestar atención exclusivamente mística. 2. El místico puede ser cualquiera. Esto es, cualquiera que haya asumido la actitud de restarse importancia y, con ella, se permita verse desde el mundo, es decir, de un modo en que aparezca con las cosas del mundo, entre ellas, no frente a ellas.

3. Sobre lo místico en lo estético

Hasta aquí he presentado solo algunas de las características negativas de la forma como, según Tugendhat, el místico presta atención al mundo, dado que ha asumido una actitud. He dado, sin embargo, algunos pasos que sirven para develar el sentido de la frase “¡Qué asombroso que exista el mundo!” a la luz de la frase “¡Qué asombroso que exista A!”. De lo dicho podría concluirse que la palabra “transparente” en la frase “¡Qué asombroso que exista A!” es transparente en dirección a lo místico” se relaciona con el sentido en el que se entienden el asombro y el prestar atención, tanto en “¡Qué asombroso que exista A!” como en “¡Qué asombroso que existe el mundo!” De manera semejante, la palabra “transparente” se relaciona con el hecho de que en las dos frases el sentido para “asombro” y para “prestar atención” es el mismo. ¿Es solo a esto a lo que se refiere Tugendhat cuando usa el término “transparente” en la frase citada? Tanto como así sea podría quizás decirse que, según

Tugendhat, hay rasgos de lo estético en lo místico. En este sentido, como lo he sugerido arriba, la forma de ser numinosa del mundo podría llegar a ser comparable con la forma como es asombrosa para nosotros la existencia de una obra de arte. Dada la grandeza de todo lo otro, en la actitud mística podemos llegar a sentirnos pequeños de un modo que no es relativo a nada. Esto último también puede ser comparable con el modo en que nos vemos descentrados —como pequeños— ante la presencia del *Autorretrato*. Como vimos, el *Autorretrato* nos cautiva, nos estremece y hace que le restemos importancia a lo que nos ocupa cotidianamente.

Quizás pueda decirse, sin embargo, un poco más del sentido en el que Tugendhat habla de “transparente” en esta frase. La experiencia que vive el místico en relación con el mundo no es solo “transparente” en el sentido de “comparable” con la experiencia de quien se ha permitido asistir al espectáculo en el que puede consistir una obra de arte. Dado que el sentido para “asombro” y para “prestar atención”, tanto en el caso de la experiencia estética como en el caso de la experiencia mística, es, como vimos, el mismo, los dos tipos de experiencia no son, creo, solo comparables. Es decir, quizás Tugendhat no se valga del ejemplo del *Autorretrato* solamente para ilustrar, contra Wittgenstein, el sentido que, en efecto, puede tener la frase “¡Qué asombroso que exista el mundo!”. Quizás el ejemplo sea una forma de mostrar, más bien, que “en todo apartarse del centro en favor de otros hay un rasgo místico” (*Ego-centricidad y mística* 163).

Esta última frase aparece en el contexto en el que Tugendhat caracteriza la actitud mística, es decir, la disposición para restarse uno mismo importancia. Tal frase no aparece en los contextos en los que él, en ocasiones, describe la experiencia mística. Sin embargo, a mi manera de ver, dicha frase puede ser leída teniendo en cuenta este contexto. Esto significaría, como lo veo, que en el apartarse del centro para el que nos dispone la emoción del asombro ante un objeto bello hay un rasgo místico. Significa que en todo sentirse cautivado por un objeto, en todo sentirse estremecido y pequeño, dado que él existe, en todo sentirse de este modo más allá de la posibilidad de instrumentalizar ese objeto y más allá de la posibilidad de conocerlo, en fin, en todo “ya no ser el centro” hay un rasgo místico. Tanto como pueda decirse esto, ¿podría decirse también que la experiencia mística comporta rasgos estéticos? Habría entonces lugar a la siguiente paráfrasis: “En todo apartarse del centro en favor de los otros y en favor de lo otro hay un rasgo estético”. ¿Por qué no? Claramente, no puede decirse que para Tugendhat la experiencia mística es reductible a la experiencia estética: las ocasiones en las que nuestro asombro se

despierta para prestar atención son en los dos casos distintas. De esto, sin embargo, no se sigue que la experiencia mística no comporte un rasgo estético.

De la mano de Tugendhat he tratado de aclarar por qué determinados objetos dan lugar en nosotros a la expresión “¡Qué asombroso que exista A!”. He dado las razones por las que esto ocurre. Esos mismos objetos suelen dar lugar en nosotros a frases como “A es bello” por las mismas razones. Con “A es bello”, como vimos, se expresa algo semejante, si no lo mismo —y por las mismas razones— que se expresa con “¡Qué asombroso que exista A!”. En esta medida, ante el *Autorretrato* y asombrados, justamente, porque el objeto existe, afirmamos su belleza; afirmamos, si se quiere, la emoción que provoca el ver la grandeza del objeto, el hecho de que es él y no nosotros mismos el que ahora ocupa el centro de nuestra atención. En los términos en los que Kant habla acerca de las características del juicio estético, “A es bello” puede querer decir: “A produce en mí cierta emoción que hace que no me canse de mirar a A”, y entonces “¡Qué asombroso que exista A!”.

¿Podría acaso pensarse que lo mismo ocurra con el mundo? Es decir, la emoción que despierta en alguien que se dispone a habitar el mundo de la forma descrita arriba podría expresarse no solamente con las palabras “¡Qué asombroso que exista el mundo!”, sino, también, con un genuino “¡Qué bello que es el mundo!”. Hay un modo como esta última frase puede llegar a expresar ese restarle importancia a nuestros asuntos particulares del que he hablado para caracterizar lo místico. Me refiero al hecho de que quien afirma la belleza del mundo no expresa únicamente la emoción que comporta el asombro ante el hecho de que él exista; él expresa, también, una disposición para restarse importancia, para retirarse del centro y, por lo tanto, para verse desde el mundo, con él; él asume, en fin, una actitud mística.

Bibliografía

- Kant, I. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 1977. Impreso.
- . *Werke*. Tomo 8 (Kritik der Urteils Kraft und Schriften zur Natur Philosophie). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. Impreso.
- Tugendhat, E. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2007. Impreso.
- . *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Gedisa, 2004. Impreso.
- . *Egozentrität un Mystik*. München: Verlag C.H. Beck, 2003. Impreso.
- Wittgenstein, L. *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso.

Estética, empatía y mística

Rosenberg Alape Vergara
Universidad Nacional de Colombia

Introducción

En su texto *Devoción mística y devoción de la fe* (1923), Rudolf Otto expone una noción de mística que no se reduce a lo que se ha denominado “experiencias místicas”, esto es, episodios extraordinarios de “arrebato divino”. Otto entiende la mística, más bien, como una disposición práctica en relación con una forma de vida, cuyo aspecto esencial es la “identificación plena o aproximada” entre el creyente y el objeto devocional (Dios, el Tao, el Absoluto, *Ain Soph*, etc.). Se trata de una actitud de recogimiento que conlleva un “olvido de sí”, una “pérdida del yo”. Quisiera llamar la atención sobre la similitud entre lo afirmado por Otto y algunas consideraciones de Robert Vischer en su tesis doctoral titulada *Sobre el sentido óptico de las formas* (1873). En este texto afirma Vischer que una suerte de identificación entre el sujeto y el objeto ocurre en la tendencia espontánea a animar las formas visuales, tendencia que él denominó “empatía”.¹ Con este término se describe un movimiento psíquico que parte de la persona y que está orientado hacia lo exterior (una forma estética, otro sujeto, un objeto inorgánico, etc.).

¹ El verbo *sich einfühlen* [sentirse dentro] fue usado por primera vez por Herder y Novalis en el siglo XVIII pero sin las connotaciones espaciales que esta palabra adquiere siglos después. Es mérito de Robert Vischer el haber ubicado el término *Einfühlung* (empatía) como categoría central para la reflexión estética en general. (cf. Arlette 2009) La empatía se convirtió, en el siglo XX, en una noción central para la reflexión sobre la representación del movimiento en las imágenes estáticas (Aby Warburg, Ernst Gombrich), así como para identificar problemas estéticos propios de la representación de formas abstractas (Wilhelm Worringer). El mismo término tiene importantes implicaciones en el pensamiento Martin Buber, Edith Stein, Edmund Husserl, Moritz Geiger, Merlau-Ponty y Levinas, por mencionar algunos nombres significativos. (cf. Pinotti 93-98). En español el término también ha sido traducido como “proyección sentimental” o “endopatía” (*pathos*).

Este movimiento se realiza de acuerdo con una estructura polar sujeto-objeto (108). No obstante, afirma Vischer, en distintos niveles de intensidad, la empatía implica una relativización de esta polaridad, es decir, una “trasplantación” del yo (104).

De hecho, como espero mostrar, puede decirse que tanto Vischer como Otto son conscientes de la proximidad entre la esfera de lo místico y la de lo estético, pero que no la hacen explícita. El objetivo principal de este escrito es hacer evidentes los elementos convergentes entre las nociones de mística y empatía, siguiendo el uso que ambos autores hacen de ellas. La cercanía entre la experiencia mística y la experiencia estética tiene una larga historia de reflexión filosófica, de manera que el marco general de este artículo es la pregunta por la legitimidad y la pertinencia de un espacio de convergencia entre ambas.

1. Rudolf Otto: la mística y “el olvido de sí”

Para Rudolf Otto la distancia que suele ponerse entre la experiencia religiosa de los llamados “místicos” y aquella de los hombres del común entregados a la “devoción de la fe” es excesiva. En los actos más simples de la devoción, como la oración, ya encontramos trazas de los elementos que caracterizan las experiencias místicas. Para él, lo que distingue a la mística de cualquier forma de devoción personal es la unificación [*Vereinigung*], es decir, la plena o aproximada identificación con lo divino. Esta unificación es incomprensible si atendemos únicamente a un episodio extraordinario en particular, desvinculado de la vida práctica del devoto. Así, según Otto, la experiencia mística y la vida práctica (devocional) del místico están estrechamente relacionadas. Y esto vale de manera general para todos los místicos (*Ensayos sobre lo numinoso* 110). La experiencia mística no tiene, pues, una duración específica o episódica, sino que permea ininterrumpidamente todo contacto del místico con su entorno. La expresión de la mística cristiana “recuerda en todo a Dios” (*Μνήμη θεοῦ*) “es la raíz de todo talante místico” (*Ensayos sobre lo numinoso* 100).

Rudolf Otto identifica algunos elementos característicos. El *recogimiento* es el primero de ellos. La devoción mística dirigida hacia lo numinoso² implica un

² *Numen*: presencia. Para Otto lo numinoso es la categoría “explicativa y valorativa” esencial del fenómeno religioso. Sus dos aspectos claramente diferenciados son lo misterioso y lo tremendo. El misterio está asociado a la palabra *mirum* o *mirabile*, esto es, asombrarse, sorprenderse, cuya reacción específica es el estupor, “el asombro intenso, el pasmo, el quedarse con la boca abierta” (2005 37). Lo tremendo se relaciona con el sentimiento de la propia nulidad. Uno de sus rasgos generales es la desestima del sujeto, el sentimiento de impotencia frente a la majestad (prepotencia). La reacción que lo tremendo provoca es, precisamente, el *tremor*, el temor reverencial, el pavor, el espanto frente

arrebato emocional que admite diversos grados de tensión. A medida que esos estados de devoción se tornan más profundos, aparecen los estados de hundimiento, “abismamiento” o inmersión en el objeto. En un primer momento se da una atención intensa y exclusiva que comienza siendo voluntaria, pero luego ella termina siendo direccionada por el mismo objeto de atención:

En la medida en que el objeto interesa por sí mismo, encadena y arrebatada, la dirección voluntaria de la atención se torna innecesaria. No somos ya nosotros quienes la dirigimos a él, sino que es él quien la atrae, la encadena, la cautiva. Dejamos de ser activos para convertirnos en pasivos. Y si el objeto adquiere para nosotros un enorme interés, la voluntad puede ya descansar plenamente, pues somos arrebatados de manera *mere passive*. (*Ensayos sobre lo numinoso* 93)

En otras palabras, toda actitud mística parte de un recogimiento del espíritu que se traduce en una disposición de ánimo que excluye cualquier dispersión de la atención: ella se polariza de tal manera que el alma se abstrae de todo lo demás. Por ejemplo, la oración auténtica se vincula con este recogimiento en tanto hace referencia a “un control del pensamiento, característico de cualquier práctica mística, es decir, el arte de [...] polarizar la atención, [...] y con ello la lucha contra la inconstancia, la distracción y la multiplicidad [de los pensamientos y las representaciones]”. (*Ensayos sobre lo numinoso* 107).

El *olvido de sí* [*Selbstvergessenheit*], en segundo lugar, implica necesariamente la “pérdida del yo”. La unificación, que es para Otto lo característico de la mística, tiene como correlato inevitable la cesación de la mismidad. La explicación de ello radica en que la atención intensa en un objeto y la atención sobre mí mismo se ubican en los dos extremos de la vida psíquica. Son, por así decirlo, inversamente proporcionales. Es en la medida en que uno de estos extremos se potencializa que el otro puede disminuir. Al ocuparme de los objetos, me olvido de mí mismo. En casos de atención extrema, piensa Otto, la atención puede volcarse sobre el objeto de interés, hasta el punto de no dejar ya espacio para la autorreflexión. Enteramente

a aquello que “conserva la indecible potencia de sobrecogernos” (*Lo santo* 27). Ernst Tugendhat destaca de las observaciones de Otto la repercusión emocional de este hallarse ante una amplitud o un poder incomparable. Lo central de lo numinoso para Tugendhat es, entonces, el estado de ánimo que se experimenta ante “lo más poderoso, lo incomparablemente grande ante lo cual uno se siente pequeño” (134).

convertida en conciencia del objeto, la conciencia deja entonces de ser autoconciencia o, cuando menos, se aproxima a tal límite (*Ensayos sobre lo numinoso* 95).

El éxtasis es el tercer elemento. El peligro de usar el término es, según Otto, confundirlo con una especie de delirio extravagante. Además, el autor es consciente de que la palabra “éxtasis” supone las categorías espaciales de interior y exterior, lo cual entraría en conflicto con la trascendencia de la dualidad como rasgo distintivo de la experiencia, tal y como se presenta en algunas tradiciones yóguicas de la India. Por ello Otto propone leer el término, más que como una ‘salida de sí’, como una trasposición del centro de la experiencia habitual. La noción de éxtasis de Otto debe entenderse como experiencia que integra el recogimiento y el olvido de sí. El éxtasis, afirma, resulta ser el grado máximo de recogimiento (*Ensayos sobre lo numinoso* 97).³ Además, el éxtasis es, según él, independiente de la voluntad, el ánimo o el intelecto. Este movimiento que descentra al yo ya está anticipado en la capacidad del objeto de reclamar la atención para sí, de proyectar el ánimo hacia sí.

Esta “actitud mística”, nos dice, es transformadora, dado que otro tipo de visión se revela al espíritu en recogimiento, y esta visión se presenta como verdad. En otras palabras, el movimiento de recogimiento (“recoge tus sentidos dispersos”) posibilita la aparición de rasgos inusuales y ordinariamente desapercibidos de la realidad. En ese sentido creo coherente con esta postura de Otto afirmar que la mística es una transformación de la manera como el sujeto se relaciona con el mundo.

³ El éxtasis muestra dos características: la exclusividad de la atención y la máxima tensión atencional. Otto relaciona la primera característica con el término sánscrito *dhāranā* que significa, precisamente, la fijación del pensamiento en un objeto determinado como paso previo para la meditación trascendental yoga. En el *dhāranā*, a diferencia del estado de absorción completa (*samādhi*), se mantiene aún la distinción entre el que medita y lo meditado. Así que no es necesaria la trascendencia completa de la dualidad, accesible sólo en la experiencia mística, para entrar en contacto con este aspecto polarizador de la conciencia. El recogimiento y su carácter “monoeidético” se realiza en una “tranquilidad de la atención” que abstrae lo superfluo y se polariza en el objeto trascendente. De este modo, el éxtasis fija la atención en el objeto. Algo de este “pasmó” en lo divino se encuentra en la afirmación de Ekchart: “Un hombre que hubiese salido tan completamente de lo suyo estaría, verdaderamente, instalado en Dios por completo” (citado por Otto, *Ensayos sobre lo numinoso* 2009 117). La segunda característica, la máxima tensión atencional, se realiza en la conciencia plena del objeto trascendente. Todo lo contrario a un estado de embriaguez, embotamiento o estado mórbido. Es decir, se trata de un estado de máxima tensión, visión aguda, concentración poderosa y plena vigilia (Otto, *Ensayos sobre lo numinoso* 96).

2. Robert Vischer: la empatía y la “trasplatación del yo”

En *Sobre el sentido óptico de las formas* Vischer (1994) introduce la noción de empatía para explicar cómo es posible que la percepción de las formas visuales pueda suscitar respuestas anímicas. Gracias a este “acto involuntario de transferencia sentimental”, las formas visuales nunca aparecen despojadas de contenido. Los fenómenos inorgánicos y el campo visual completo se nos presentan intuitivamente con una *actitud*. Leemos involuntariamente emociones en ellos. Unas motas de polvo flotando suspendidas en un rayo de luz pueden despertar sentimientos de tranquilidad y regocijo. En ciertos espacios amplios gozo de un “sentimiento de amplitud en mi ser”, y en ciertos espacios estrechos puedo sentirme “comprimido o constreñido en mi interior”, “como si en toda sensación existiese una tendencia latente hacia la espiritualización y hacia los sentimientos” (Vischer 119). Empatizamos con las formas inertes estáticas o en movimiento, pero también lo hacemos con las formas vegetales y animales.⁴

La empatía es una gradación más compleja de este proceso que inicia en la mera sensación. La contemplación de una imagen puede despertar sentimientos, debido a una tendencia empática originaria que hace parte constitutiva del acto de ver. En palabras de Vischer:

Creo capaz de mi vida individual a la forma carente de vida, justo como lo hago con algo dotado de vida y personalidad. Aunque el objeto permanece como un otro, solo en apariencia mantengo mi propia identidad. Simplemente me adapto y me aferro a él como una mano abraza la otra, y aun así soy misteriosamente trasplantado y mágicamente transformado en ese algo. (Vischer 104)

Se trata de un “sentirse a sí mismo” en el objeto observado. La asociación de ideas (simbolización de las formas) y la carga emocional que la imagen posee son fenómenos emparentados con la estructura de la percepción de las formas visuales. En este sentido, no hay experiencias visuales puras. Incluso en el estrato más simple, las sensaciones se manifiestan como dotadas de una carga emotiva. La luz azul des-

⁴ En las imágenes estáticas, como las pinturas, no sólo puedo anticipar movimientos en los miembros (brazos, piernas, músculos, etc.), esto es, puedo verlas como si estuviesen a punto de moverse. También percibo actitudes y estados de ánimo en ellas. En las imágenes en movimiento la empatía se realiza más fluidamente. El seguimiento visual de unas líneas mientras nos desplazamos a velocidad sobre una carretera hace parecer que las curvas *corriesen* a lo largo de la misma. Se acercan y se alejan como si serpentearan. La dirección y el *tempo* del movimiento de las curvas “emulan los impulsos orgánicos” (Vischer 107). El grado máximo de vinculación empática se alcanza frente a la imagen de otro ser humano.

pierta en nosotros la sensación de un “ambiente frío”. La luz roja suscita otro tipo de sensaciones. La empatía es una idea cargada emocionalmente [*Gefühlsvorstellung*] a través de la cual la sensación se transforma en sentimiento y este a su vez en emoción.

El sentimiento empático hacia una forma visual descansa, según Vischer, en una objetivación (dentro de la forma) de los contenidos subjetivos (anímicos). “Nervios, músculos, cuerpo y alma”, juntos en una suerte de “entrelazamiento absoluto”: este es el campo donde la empatía tiene lugar. Podría afirmarse, sin contradecir al autor, que a partir de la trasplatación de mi propia experiencia corporal puedo leer en una imagen humana, como la del *Laocoonte y sus hijos*, el esfuerzo de los músculos estáticos y el desbalance de fuerzas de la composición. Igualmente los gestos de la escultura pueden comprenderse en un nivel de empatía más profundo, si me vinculo “anímicamente” con la imagen. Es decir, si leo la escultura a la luz del relato trágico.

La empatía se manifiesta, según Vischer, en tres momentos: trasplatación, intercambio y retorno. “Solo ahora, en virtud de esta trasplatación [*Versetzung*] e intercambio central y de este retorno, es que [el objeto] obtiene vida en sí mismo” (Vischer 108). En sus distintas intensidades la empatía es una *trasplatación* hacia el interior del objeto estético, en su núcleo espiritual o en su centro de gravedad. Nuestros contenidos vitales se trasplantan en lo que vemos, hasta el punto en que las formas parecen “dotadas de vida y personalidad”. Descubro gestos en las formas, y estos signos son traducidos a su sentido humano correspondiente a través de una dinámica de *intercambio*. Como consecuencia de la proyección, el centro de la experiencia se desplaza desde aquel que observa hacia el fenómeno observado. Así, el objeto recibe de las emociones proyectadas pero las reconfigura con sus propios recursos formales. La proyección sentimental no es arbitraria. Esto equivale a afirmar que no toda imagen es empatizable en tristeza, no toda línea suscita armonía, no todo color es empatizable en felicidad. El objeto debe estar constituido de una manera específica para recibir mi proyección. De esta manera, la forma del objeto limita, al mismo tiempo que posibilita el movimiento empático. Se trata entonces de una suerte de descubrimiento, no de una imposición. Descubro un *pathos* en el objeto, no lo impongo de manera unidireccional. Lo otro se ha transformado en reflejo de mí-mismo. Ahora bien, dado que en la empatía tiene lugar una proyección “desde adentro” del objeto mismo, desde su núcleo interior, se requiere, según Vischer, un *retorno* del proceso a su punto de partida: el sujeto. Los contornos del yo se disuelven para reafirmarse instantáneamente, pero vuelven trasplantados y ahora son los contornos del objeto. No se trata de un

simple sentir, sino de un sentirse (*sich einfühlen*) dentro de los objetos. El retorno de los sentimientos proyectados hace que la empatía se ubique entre una actividad espontánea (atribución e incorporación en la forma) y una receptividad pasiva (descubrimiento y retorno del *pathos*).

La animación libre de las formas permanece como un movimiento espontáneo no volicional. “La apariencia externa [del objeto] permanece como fuente de atracción y sujeción” (Vischer 108). Podemos “perdernos” en un paisaje, al suspender la contemplación utilitaria o con miras a propósitos de los objetos que aparecen en la escena. No se trata tanto de la actitud estética kantiana (elaboración de un juicio desinteresado en relación con la existencia del objeto), sino de un sentimiento imaginativo puro. Este sentimiento está despojado de todo acto de voluntad y, sin embargo, es el producto de una voluntad, solo que no ya enteramente del sujeto, sino también del objeto.

Hay también una voluntad en la imagen. Decimos que la relación de las formas entre sí es amigable, o que se comporta bien, o que desentona o que es grosera, y participamos mentalmente en aquella relación [...] Distinguimos así la relación entre el yo y el objeto y la relación de las partes del objeto entre sí. Es decididamente un acto de voluntad, pero es de naturaleza completamente no patológica: no perturbamos una fibra ni un respiro de la realidad. (114)

Es en cierto modo un acto de contemplación. La imagen, según Vischer, tiene una “voluntad” que se manifiesta en la capacidad expresiva de los recursos formales. Una actitud estética como la empatía pone en un segundo plano las intenciones y voliciones particulares y deja que el objeto estético manifieste su propia voluntad formal.

3. Convergencias formales

Empatía y mística constituyen, cada una a su manera, un descentramiento del papel habitual que juega el yo en su relación con el mundo. Este es el eje alrededor del cual quiero hacer referencia a los elementos que se destacan como convergentes en el uso de las dos nociones. Ambas admiten una escala gradual de intensidad de tal descentramiento y ambas, además, están en relación con una dinámica de intercambio sujeto-objeto que exige la suspensión parcial de los actos de voluntad del sujeto, quien asume una actitud pasiva ante la realidad, renunciando o disminuyendo su tendencia a querer acomodarla a sus fines.

En primer lugar, tanto Vischer como Otto sugieren que una actitud estética puede convertirse en un correlato de una actitud mística, y viceversa. Rudolf Otto, por su parte, insiste en el carácter formal de los fenómenos místicos (recogimiento, olvido de sí y éxtasis) con el propósito de acentuar el hecho de que la “tendencia mística” no tiene que ser “específicamente religiosa”, sino que puede surgir en cualquier esfera anímica donde se den actos de gran tensión emocional, como ante objetos capaces de reclamar un interés constante. El olvido de sí aparece, por ejemplo, cuando nuestra atención se sumerge completamente en un “espectáculo natural que nos impresiona vivamente”. En esta dirección, según Otto, la experiencia estética del vacío o la oscuridad, presente en muchas tradiciones religiosas, se puede convertir en correlato de lo numinoso. Ello se debe a que, incluso en el nivel más primario de la devoción, estas experiencias pueden devenir en una especie de negación que aleja al individuo de la conciencia del aquí y del ahora. Estas experiencias se vinculan, pues, a estados de “media alienación, de ausencia, un no estar aquí” (*Ensayos sobre lo numinoso* 106). Similarmente, el sentimiento empático, según Vischer, encuentra su fundamento en un “impulso panteístico de unión con el universo”. Es decir, el ser humano busca tender un puente sobre la otredad esencial de la naturaleza, quiere participar en el mundo, mezclarse con él. La manifestación más primaria de este impulso de unión es la sensación: el contacto con lo otro. Mientras mayor es la conciencia de lo que él denomina “coherencia universal”, mayor es la fuerza que amenaza destruir la distancia entre el yo y el mundo exterior. Ver es tocar a la distancia, nos dice, y tocar es adherirse a la otredad universal o “coherencia universal”, usando sus palabras. De esta manera, puede afirmarse que para Vischer la visión implica, incluso en los niveles más básicos de la sensación, una apertura a la vinculación radical con la realidad.

Naturalmente, las nociones de empatía y mística, en los términos de Vischer y Otto, no permiten su reducción mutua. La empatía, según Vischer, es una idea cargada emocionalmente, no un sentimiento religioso. El “impulso panteístico” funciona en el texto de Vischer como una tendencia psíquica, no como un sentimiento, ni mucho menos como una emoción. La necesidad de vinculación con el mundo es, a lo sumo, una explicación causal de la empatía, no su sinónimo. De modo que la empatía no es una simple disposición natural o espontánea del acto de ver, sino que su desarrollo individual y cultural requiere una complejización de tal propensión natural (impulso de unión con el universo). Para poder percibir una fuerza vital en el fenómeno “el ser humano debe atravesar el campo de la experiencia y la educación” (102). Además, siendo consecuentes con la exposición de Vischer, en la empatía no hay una aniquilación absoluta del yo, como sí parece

haber en ciertos tipos de experiencias místicas. Ello dado que la trasplatación retorna al sujeto, como se señalaba más arriba. Otto, por su parte, al insistir varias veces en que el sentimiento numinoso no es de carácter estético, sino de un orden completamente distinto (*Ensayos sobre lo numinoso* 76-77), parece aceptar el hecho de que la estética puede converger con la mística, y que precisamente por ello se debe evitar su identificación mutua. De hecho, él mismo apunta que en la mística cristiana de los primeros siglos, el recuerdo ($\mu\nu\eta\mu\eta$) constante de Dios, raíz de todo talante místico, es un concepto paralelo e intercambiable con el de sensación o sensibilidad ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$). Esto significa que el sentimiento místico en su forma más general es “la percepción viva de lo divino hecho presente, que puede ser denominado un gustar y percibir, incluso un ver”. De modo que la unificación mística no es algo que se deduce intelectualmente, sino algo que se percibe. Pero el hecho de que la experiencia estética pueda compartir aspectos estructurales con lo que él llama “experiencia numinosa” no necesariamente significa que sean experiencias idénticas. Para ello Rudolf Otto hace especial énfasis en distinguir la experiencia de lo numinoso de otras formas de experiencia, resaltando el rasgo inefable, irracional y singularísimo del sentimiento numinoso.⁵

En segundo lugar, la empatía y la mística convergen en una suspensión parcial o total de los actos volicionales del individuo. En la mística, según Otto, el éxtasis es anticipado por la capacidad del objeto devocional de reclamar la atención hacia sí. Se trata de una especie de cautivación. El sujeto se encuentra en estado de receptividad, un estado de libertad sin esfuerzo alguno de su parte, y en el que la dirección voluntaria

⁵ A pesar de que en la obra *Lo santo*, Otto sostiene que ciertas experiencias estéticas pueden ser medios indirectos de expresión de lo numinoso (cf. *Lo santo* 93-99), al analizar las “vivencias de carácter puramente numinoso”, contenidas en un relato del escritor John Ruskin, Otto insiste que en la “percepción de santidad en la totalidad de la naturaleza” —santidad descrita por Ruskin al contemplar el sol poniente o un muro cubierto de musgo— no hay nada de estético, ético o teleológico, sino que ella es puramente numinosa. Es decir, no se trata de la experiencia estética de la belleza o lo sublime, sino de la “santidad”. “Se trata de un *feeling*, es decir, un sentimiento, tan peculiar, independiente, insustituible e irreductible como cualquier otro sentimiento elemental de nuestro espíritu” (*Ensayos sobre lo numinoso* 76). En este sentido, el término “lo numinoso” designa aquello que es único de la experiencia religiosa y que no permite su reducción a otra experiencia. Según él, lo particular de lo numinoso es un “excedente de significación”, que no es únicamente lo “bueno moral”, sino que también está en relación con una disposición anímica (misterio tremendo). Pero esta singularidad del sentimiento numinoso “no se puede definir en sentido estricto, como ocurre con todo elemento simple, con todo dato primario; sólo cabe dilucidarla” (*Lo santo* 15). David Chidester (1983) ha querido leer en ello una actitud de prevención frente al avance del positivismo lógico. Es decir que, enfatizando el carácter irracional, Otto trató de proteger el campo religioso haciendo de la experiencia religiosa algo *sui generis*.

de la atención se torna innecesaria. “Ya no somos nosotros los que aprehendemos, sino los aprehendidos” (*Ensayos sobre lo numinoso* 99). La empatía, por su parte, surge como expresión de una “tranquilidad sintiente”, una pausa en la intención pero que se deja arrastrar o se abisma en su sensorialidad. Consecuentemente, “todo acto de la voluntad destruye la actitud estética pura”. Vischer describe esta actitud que exige la empatía como un *pathos* tranquilo del ser, un “misticismo silencioso” que puede conducir al sujeto al “más alto estado de raptó”. El mismo término, raptar [*Entziücken*], es usado por Otto para describir la experiencia mística (*Lo santo* 53). Raptar es llevar por la fuerza, esto es, en contra de la voluntad. Ello sugiere que la naturaleza del acto empático requiere también de una apertura desinteresada, que ya está en la raíz de todo acto visual. Así, la empatía también se da, según Vischer, al margen de la voluntad, como un no hacer activo [*tätbig Müsse*].

En último lugar, tanto la empatía como la mística pueden interpretarse como una transformación de la relación entre el individuo y la realidad. En ambas se trata de una apertura a la novedad y al asombro. Según Vischer, a través del cultivo de la empatía, el individuo adquiere un tipo de visión que siempre contempla el mundo como algo nuevo. El asombro, es decir, la capacidad de maravillarnos ante las cosas, es la palabra que usa Vischer para describir este tipo de visión. El asombro comienza, precisamente, con el “simple gesto de abrir los ojos”, sostiene. Por su parte, para Otto, la libertad que surge a partir del olvido de sí permite la apertura necesaria para que nuevas cosas se manifiesten. Cuando me dejo llevar por la experiencia, nuevos contenidos son posibles (*Ensayos sobre lo numinoso* 99). No solo por el hecho de que el espíritu recogido alcanza a ver rasgos usualmente ocultos de los objetos, sino porque, a través del recogimiento místico, la luz bajo la que aparece la realidad permite una ampliación espontánea de lo ya conocido. El sentimiento de hallarse ante otra esfera del ser descansa en una visión distinta de los objetos familiares. De manera que, según Otto, los fenómenos del mundo retornan bañados de “nuevas evidencias” y “conocimientos profundos”.

4. Consideraciones finales

Creo que puede afirmarse, coherentemente con Vischer y Otto, que la empatía y la mística se construyen alrededor de un redireccionamiento de la manera en que nos relacionamos con el mundo exterior. En el caso de la mística, esto ya ha sido mencionado por Ernst Tugendhat (1997). Tomando frecuentemente como referencia la obra de Rudolf Otto, él ha definido el rasgo central de la mística en términos de un “restarse importancia” o de un “descentramiento de la egocentricidad”. La

egocentricidad es autorrelativizada en toda actividad en la que exista “un rasgo místico”, es decir, en cualquier actividad en la que una persona tome distancia de las propias atribuciones de importancia y se ponga en relación con el mundo (167). La mística, según este autor, supone cierta forma de relación no utilitaria con las cosas del mundo; es decir, una actitud que supone una relativización de nuestras disposiciones volitivas. En sus términos: “El camino místico consiste en relativizar o incluso negar la importancia que tienen para uno los propios deseos. Se trata, pues, de transformar la comprensión de sí mismo” (137). Es, en sus palabras, “un distanciamiento no relativo, sino radical de sí mismo, del propio yo quiero” (155). De este modo quisiera sugerir que la actitud estética que supone la empatía podría leerse, en este sentido, como una forma no radical de relativización de la egocentricidad.⁶

En el caso de la empatía, puede decirse que ella es el resultado del cultivo de un tipo de relación en la que se ha renunciado o disminuido la tendencia a intervenir activamente en el mundo, lo cual implica poner en suspensión nuestras expectativas utilitarias y teleológicas frente a los objetos. Si se admite que la fuerza con que atendemos a los contenidos subjetivos puede recogerse o replegarse a partir del cultivo de la cierta forma de ver, uno podría entender, al menos analógicamente, cómo una actitud estética puede tornarse, bajo ciertas circunstancias, en correlato de una actitud mística.⁷ Lo anterior nos acerca a la idea de que la visión puede en

⁶ Tugendhat establece una diferencia entre una forma de relativización parcial, que tiene lugar todavía en la egocentricidad (con esto se refiere él a ciertas actividades que limitan los deseos y preferencias en atención a la de los otros) de una forma de relativización de sí mismo que es radical. Esta última constituye, según el autor, la actitud mística. A pesar de que él insiste en entender la mística no como el resultado de ciertos ejercicios o de una constitución especial propia de ciertas personas, sino como algo abierto a todos, él también admite que “la egocentricidad requiere diferentes niveles de formación para mitigarla” (97). Además, sugiere que el paso entre las relativizaciones parciales de uno mismo (donde yo quisiera ubicar a la empatía), y la autorrelativización no meramente parcial de la mística, es “fluido” (163). Algo cercano a esta fluidez a la que se refiere este autor es, según creo, el aspecto gradual que Otto quiere ver entre la devoción de la fe y la devoción mística.

⁷ Esta correlación puede observarse, por ejemplo, en el arte japonés de la pintura monocromática (*sumi-e*, *suibokuga*). Dado que este arte floreció y fue cultivado en los monasterios budistas, este arte pictórico japonés se desarrolló en una compenetración natural con el budismo zen. Uno de sus ideales estéticos es el *mono no aware*, que significa el “sentimiento o *pathos* de las cosas” (Motoori 1176). Sentir el *mono no aware* es algo así como descubrir que una suerte de vibración única y fugaz brilla con toda intensidad en la piedra, en la rama de bambú, en una flor de crisantemo, en un grillo. A pesar de que en la tradición filosófica japonesa hay una larga discusión en torno a este concepto, la mayoría de autores aceptan que esta sensibilidad es el resultado de una labor formativa de la visión. Es decir, que el arte del *suibokuga* es también un entrenamiento visual. La visión se educa para que el ojo contemple y el juicio no intervenga en la apreciación de la belleza efímera y singular de las cosas. Contemplar, en este sentido, es formarse

cierta manera ser educada, es decir, orientada o dirigida hacia fines, en este caso, fines no egocéntricos.

Entonces, ¿el descentramiento del yo es resultado de una formación, de un entrenamiento? Tanto Vischer como Otto, según creo, admitirían que uno puede educarse para desarrollar esta sensibilidad. Vischer afirma que a través de “esfuerzos de concentración” la labor del artista puede apuntar a la intensificación del poder expresivo de las formas. En otras palabras, que la empatía visual no es innata. De manera similar, según Otto, la mística es un camino que puede comenzar con la “orientación activa de la atención”, pero que no termina allí, dado que donde se ejercita una disposición de concentración quedan simultáneamente establecidas las condiciones para una experiencia mística radical. En ambos autores, entonces, el desarrollo de esta actitud parte de una disciplina activa. Esto quiere decir que la disposición que el sujeto asume frente a una imagen, así como aquella que el devoto asume frente a la realidad, puede potencializarse mediante el cultivo de determinadas estrategias.

He querido mostrar en qué sentido podemos afirmar que la empatía parte de una actitud de apertura hacia los objetos parecida a la actitud mística, sin que por ello ambas deban identificarse. La convergencia formal de la empatía y la mística se basaría en una relativización de la dinámica habitual de la voluntad dirigida hacia fines, dado que en ambas existe una tendencia a disminuir la importancia que el yo suele atribuirse a sí mismo. Una de las sugerencias más relevantes que plantea esta convergencia formal para la estética es que en la empatía la voluntad del sujeto no se apropia de la imagen, sino que es él quien se entrega a la voluntad formal de la imagen. Así, la animación de las formas visuales no solo posibilitaría el descubrimiento de nuevos aspectos de aquellas, sino que además este tipo de actitud podría anticipar una experiencia de vinculación radical con lo visto.

para recepcionar, sin esfuerzo alguno, la esencia de lo que se presenta al ojo. El *suibokuga* exige, de este modo, suspender todo afán de aprehensión de la imagen para dejar que lo visto hable por sí solo. El filósofo Toshihiko Izutsu parece vincular este arte con una pérdida del yo: “[En el arte de la pintura en tinta] el aspecto más importante es que se debería penetrar en la realidad más íntima de un objeto o de todo un paisaje y captar el espíritu vital que lo anima. Pero [...] sólo se puede ahondar profundamente en el espíritu de una cosa ahondando profundamente en el propio yo. Y ahondar profundamente en el propio yo equivale a perder al propio yo, a estar completamente desprovisto del yo, pues el sujeto se pierde totalmente en el objeto” (Toshihiko 210).

Bibliografía

- Arlette, Lysane F. *The Archaeology of Empathy*. New York: Stony Brook University, 2009. Impreso.
- Chidester, David. "Aesthetic Strategies in Western Religious Thought". *Journal of the American Academy of Religion* 51.1 (1983): 55-66. Impreso.
- Otto, Rudolf. *Aufsätze das Numinose betreffend*. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1923. Impreso.
- . *Ensayos sobre lo numinoso*. Madrid: Trotta, 2009. Impreso.
- . *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 2005. Impreso.
- Pinotti, Andrea. "Empathy". *Handbook of Phenomenological Aesthetics, Contributions to Phenomenology*. Eds. Hans R. Sepp y Lester Embree. Londres: Springer, 2010. 93-98. Impreso.
- Toshihiko, Izutsu. *Hacia una filosofía del budismo zen*. Trad. Raquel Bouso. Madrid: Trotta, 2010. Impreso.
- Motoori, Norinaga. "Mono no aware". *Japanese Philosophy. A Sourcebook*. Eds. James Hesig, Thomas Kasulis y John Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011. Impreso.
- Tugendhat, Ernst. *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Gedisa, 1997. Impreso.
- Vischer, Robert. Über das optische Formgefühl. *Ein Beitrag zur Ästhetik*. Leipzig: Hermann Credner, 1873. Impreso.
- . "On the optical sense of form". *Empathy, Form and Space: Problems in German Aesthetics, 1873-1893*. Eds. Harry F. Malgrave, & Eleftherios Ikonomou. Santa Monica: Getty Center, 1994. Impreso.

La música del Aleph o los delirios místicos de Abraham Abulafia*

Juan Francisco Manrique Charry
Corporación Universitaria Minuto de Dios

Introducción

El presente artículo pretende ofrecer una breve exposición de las prácticas místicas y cabalísticas del pensador judeo-español Abraham Abulafia, camino espiritual que él mismo compara con la música. No es mucho lo que hay sobre Abulafia en español ni en inglés, y las obras de su autoría se encuentran todavía en lengua hebrea, razón por la cual se hace necesario acudir casi de forma exclusiva a fuentes secundarias, especialmente a los valiosos estudios de Gershom Scholem, el autor del siglo XX que notó la importancia filosófica de la cábala medieval.

Para esta exposición, en las dos primeras secciones presentaré dos antecedentes cabalísticos como preparación para la comprensión de la cábala extática de Abulafia, también conocida como “cábala de los nombres”: el *Sefer Yetzirah* y los métodos cabalísticos de los hasidistas alemanes de la Alta Edad Media. A continuación, expondré la vía mística de Abulafia y terminaré con un par de anotaciones sobre los ecos de su doctrina.

1. Contexto cabalístico: *Sefer Yetzirah* o el libro de la creación

Se denomina *Kabbalah* (del hebreo que significa “recibir”) a una serie de prácticas heterodoxas dentro del judaísmo tradicional, relacionadas especialmente con la

* El presente texto se basa en buena parte en el primer capítulo de mi tesis doctoral titulada “La lengua universal de G.W. Leibniz. Historia e Interpretación”. Universidad Nacional de Colombia, 2009. Sin publicar.

hermenéutica del texto bíblico, que tuvo su época de esplendor en el medioevo. Estas prácticas se basan en la idea de que el significado literal de la Biblia no es más que el manto que cubre el sentido real de la misma, el cual sólo es alcanzable por medio de unos métodos secretos que presuntamente le fueron entregados a Moisés y sólo son conocidos por unos pocos iniciados, por lo cual, la cábala pertenece a lo que se podría llamar “esoterismo judaico”.

Es claro que la tradición bíblica sobre el lenguaje dejaba entrever que los hebreos concebían no sólo como sagrado el texto de las Escrituras sino la lengua misma en la que estaba escrito. El hebreo bíblico era una lengua sagrada en cuanto sólo mediante ella podía entenderse lo que Dios había querido decir, y probablemente sea gracias a este carácter sagrado que la lengua hebrea ha sobrevivido hasta nuestros días, incluso como lengua hablada.¹ El hebreo es una lengua sagrada porque se considera la lengua de Dios mismo. Es decir, el pueblo hebreo creyó durante mucho tiempo que la propia lengua de su pueblo era nada menos que la lengua de Dios, con la que se comunicó con Moisés y los profetas, pero especialmente con la que Dios creó el mundo.

El *Sefer Yetzirah* o *El Libro de la Formación* es quizá el texto filosófico hebreo más antiguo (s. II. d. C.) —después de los escritos de Filón de Alejandría—. Podemos decir que es la cosmogonía en la que se asienta la cábala, pero no es una cosmogonía tradicional, pues expone la creación del mundo no a partir de elementos naturales o de seres o potencias emanadas de Dios, sino desde las 22 letras del alfabeto hebreo. Por esta razón, Umberto Eco sostiene que una de las ideas cabalísticas fundamentales es la de pensar la creación del mundo como un fenómeno lingüístico (*La búsqueda de la lengua perfecta* 33). El *Sefer Yetzirah*, de autor desconocido, sostiene que las letras hebreas son los elementos constitutivos a partir de los cuales Dios creó a todos los seres vivos y demás objetos del mundo: “Las veintidós letras que forman los poderes, tras haber sido designadas y establecidas por Dios, las combinó, pesó e

¹ Es corriente que algunas tradiciones consideren sagradas las lenguas en las que se vierten sus creencias religiosas. El hebreo para los judíos, el árabe para los musulmanes, o el sánscrito para los brahmanes de la India. No obstante, esto no es generalizado. El cristianismo fue vertido en arameo, griego, latín, siríaco, copto e incluso en árabe. Aunque luego se impuso el latín (al menos en Occidente) como la lengua oficial del cristianismo, jamás fue considerado como una lengua sagrada en sentido estricto. Por su parte, a los budistas jamás les importó si la enseñanza era vertida en pali o en sánscrito. Es de notar que las religiones de lenguas sagradas guardan junto a ellas un cierto nacionalismo, y es claro que el judaísmo de la diáspora lo necesitaba para que las comunidades exiliadas no fuesen asimiladas por las culturas de los países en los que tales comunidades residían.

intercambió, formando con ellas todos los seres de la existencia, y todos aquellos que serán formados en cualquier tiempo venidero” (*Sefer Yetzirah* II, ii).

Las combinaciones de las letras hebreas por parte de Dios formaron a todos los seres, lo cual implica varias cosas: a) las letras hebreas, más que signos de objetos, son su elemento constitutivo o su causa formal; b) Las letras hebreas son lo primero que Dios crea, de modo que son los seres más perfectos después de Dios mismo, así, quien tenga capacidad de conocerlas podría acercarse a Él; c) Las letras mismas, como entes sagrados y creadores, no sólo serían objeto de algún tipo de adoración sino que podrían dar un conocimiento del mundo a aquel que conociera las leyes de su combinación.² Ahora bien, con esto en mente, es claro que el autor del *Sefer Yetzirah* consideraría el texto bíblico como algo más que un texto religioso. Para muchos judíos era probable que la Biblia fuera una especie de “llave” (en latín *clavis*) para acceder a profundos misterios acerca de Dios, los ángeles y el mundo creado. Se consideraba que existía en el texto bíblico un mapa cifrado de una realidad más profunda, o al menos complementaria, respecto a lo dicho en forma literal. Esto no era extraño, pues la lengua de Dios tiene que ser más profunda que una lengua humana natural. El *Sefer Yetzirah* también da algunas pocas pautas respecto a lo que entiende por “combinación” y resulta inquietante la actualidad del concepto. No sería impensable ver este libro como una de las primeras fuentes occidentales³ de arte combinatorio de que se tenga noticia: “Él [Dios] combinó, pesó e intercambió la letra א con todas las letras en sucesión, y todas las otras de nuevo con la א; la ב con todas, y todas de nuevo con la ב; y así para toda la serie de letras. De aquí se sigue que existen 231 formaciones y que toda creatura y toda palabra emanaron de un solo Nombre” (*Sefer Yetzirah* II, v).

² Probablemente esta creencia de que el mundo estaba escrito en un cierto lenguaje —en este caso el hebreo— haya ayudado a forjar la creencia moderna (hecha pública por Galileo) de que la naturaleza es un libro escrito en caracteres matemáticos.

³ Hago énfasis en lo occidental de la fuente, en tanto el antiguo libro chino del *I Ching* o *Libro de los Cambios* es un ejemplo clásico de combinatoria.

El número de combinaciones de 22 letras de 2 en 2, sin permutaciones⁴ son 231, de acuerdo con la fórmula $n [(n-1)/2]$. La siguiente tabla, en alfabeto latino, lo muestra.

ab	Bc	Cd	De	ef	fg	Gh	hi	Ij	jk	kl	lm	Mn	no	Op	pq	Qr	rs	st	Tu	uv	Vw
ac	Bd	Ce	Df	eg	fh	Gi	hj	Ik	jl	km	ln	Mo	np	Oq	pr	Qs	rt	su	Tv	uw	
ad	Be	Cf	Dg	eh	fi	Gj	hk	Il	jm	kn	lo	Mp	nq	Or	ps	Qt	ru	sv	Tw		
Ae	Bf	Cg	Dh	ei	fj	Gk	hl	Im	jn	ko	lp	Mq	nr	Os	pt	Qu	rv	sw			
Af	Bg	Ch	Di	ej	fk	Gl	hm	In	jo	kp	lq	Mr	ns	Ot	pu	Qv	rw				
Ag	Bh	Ci	Dj	ek	fl	Gm	hn	Io	jp	kq	lr	Ms	nt	Ou	pv	Qw					
Ah	Bi	Cj	Dk	el	fm	Gn	ho	Ip	jq	kr	ls	Mt	un	Ov	pw						
Ai	Bj	Ck	Dl	em	fn	Go	hp	Iq	jr	ks	lt	Mu	nv	Ow							
Aj	Bk	Cl	Dm	en	fo	Gp	hq	Ir	js	kt	lu	Mv	nw								
Ak	Bl	cm	Dn	eo	fp	Gq	hr	Is	jt	ku	lv	Mw									
Al	Bm	Cn	Do	ep	fq	Gr	hs	It	ju	kv	lw										
Am	Bn	Co	Dp	eq	fr	Gs	ht	Iu	jv	kw											
An	Bo	Cp	Dq	er	fs	Gt	hu	Iv	jw												
Ao	Bp	Cq	Dr	es	ft	Gu	hv	Iw													
Ap	Bq	Cr	Ds	et	fu	Gv	hw														
Aq	Br	Cs	Dt	eu	fv	Gw															
Ar	Bs	Ct	Du	ev	fw																
As	Bt	Cu	Dv	ew																	
At	Bu	Cv	Dw																		
Au	Bv	cw																			
Av	Bw																				
Aw																					

Ahora bien, si efectivamente las letras del alfabeto hebreo son sagradas en sí mismas, es claro que a través de ellas es posible encontrarse con (o al menos acercarse a) su autor, a saber, Dios mismo. La mística cabalística no se puede comprender sin las letras hebreas y sus combinaciones, como el camino para llegar al Creador.

⁴ Es decir, sin tener en cuenta el orden, lo cual implica que las expresiones AB y BA son consideradas como iguales.

2. Tres métodos cabalísticos tradicionales: gematría, temurah y notaricón

Los cabalistas hebreos residentes en Alemania durante la Edad Media (s. XII y XIII) fueron llamados hasidistas (de *Hasid*: devoto). Se caracterizan porque fueron los primeros que implantaron los tres métodos más populares de exégesis cabalística de la Biblia, llamados gematría, temurah y notaricón. Estos métodos se basan en una traducción o transformación de las palabras en números (Scholem, *Las grandes tendencias* 91). El hebreo tiene la peculiaridad (como la tuvo el griego) de que los números son representados con las propias letras del alfabeto; de ese modo, los métodos mencionados juegan con esta propiedad, transformando palabras o frases en números y, luego de operar con esos números, se las vuelve a convertir en palabras. Mediante estas “operaciones con palabras” el cabalista pensaba hallar relaciones ocultas entre palabras o frases al interior del texto bíblico, lo que implicaba que los métodos se convertían en una especie de clave para descifrar un significado bíblico que yacía bajo el ropaje de la *Torá* literal. El significado oculto parecía estar al servicio del significado literal, no lo reemplazaba. Valga decir que estos métodos eran más bien espurios entre los cabalistas, nunca el centro de sus prácticas como suele pensarse (Scholem, *Las grandes tendencias* 91). A continuación hablaré de cada uno de estos métodos, profundizando más en la gematría.

La palabra “gematría” es una corrupción de la expresión griega γεωμετρία (geometría). La *Encyclopedia Judaica* la define como la explicación de una palabra o conjunto de palabras de acuerdo al valor numérico de las letras que la componen, o a la substitución de palabras hebreas por números. Es decir, consiste en tomar una palabra hebrea y reemplazarla por uno o varios números de acuerdo a unas ciertas leyes dadas (*Encyclopedia Judaica* 369). El más común de los sistemas de la gematría consistía en asignar valores numéricos a las letras de una cierta palabra hebrea o incluso a una frase completa y hacer operaciones con esos números, o simplemente encontrar frases o palabras cuya equivalencia numérica fuese la misma, lo cual revelaba al cabalista que tales expresiones tenían entre sí algún tipo de conexión.

El siguiente ejemplo nos puede ilustrar la cuestión:⁵ la palabra hebrea para “padre” es אב (*Ab*). La palabra hebrea para “madre” es אמ (*Em*). El valor numérico de אב (*Ab*) es 3, pues se compone de las letras א (*Aleph*) y ב (*Beth*). א (*Aleph*) vale 1 por ser la primera letra hebrea, ב (*Beth*), por ser la segunda vale 2. Se suman los

⁵ Tomo este ejemplo de la película de Darren Aronofsky, *Pi. El orden del caos* (Estados Unidos, 1998), el cual se cumple en el hebreo bíblico.

valores y tenemos que la palabra אב (*Ab*) vale 3. Lo mismo con la palabra אמ (*Em*). Se compone de las letras א (*Aleph*) y מ (*Mem*).⁶ א (*Aleph*) vale 1 y מ (*Mem*) vale 15, de modo que אמ (*Em*) vale 16. De ese modo, si sumamos los valores de אב (*Ab*) y אמ (*Em*) tenemos el valor de 19. Ahora, la palabra hebrea para hijo es בן (*Ben*). ב (*Beth*) vale 2, y נ (*Nun*) vale 17. Sumamos los valores de las letras, y notamos que la palabra “hijo” vale 19. Así, la suma de los valores de las palabras padre y madre es igual a la suma de los valores de las letras que componen la palabra hijo:

$$\begin{aligned} \text{i) } אב (Ab) &= 1 + 2 = 3 \\ \text{ii) } אמ (Em) &= 1 + 15 = 16 \\ \text{iii) } אב (Ab) + אמ (Em) &= 3 + 16 = 19 \\ \text{iv) } בן (Ben) &= 17 + 2 = 19 \\ \hline \text{v) } אב (Ab) + אמ (Em) &= בן (Ben) \end{aligned}$$

Un cabalista vería en esto una confirmación numérica de que los conceptos de padre y madre tienen conjuntamente una relación semántica con el concepto de hijo. Aunque el ejemplo pueda ser elemental, la utilidad que un cabalista encontraba en su arte se hallaba en que las “operaciones con palabras” podían mostrarnos vínculos entre conceptos que nosotros no relacionaríamos en la vida cotidiana.

Ahora bien, hubo varios métodos de gemetría, de los cuales sólo enumeraré tres:⁷ a) es el método tradicional, que consiste en tomar un par de palabras, reemplazarlas por su valor numérico sumando el valor numérico de sus letras constituyentes, y si los valores de las dos palabras resultan iguales, ello implica que los conceptos designados por ellas guardan una cierta relación o conexión; b) era un método que sólo difería del primero en que el valor asignado a cada letra no era el número de la letra sino el factorial de ese número, así a la letra Daleth 7, cuyo puesto en el alfabeto hebreo es el cuarto, ya no se le asignaría el número 4 sino el factorial de 4, es decir, $4! = 1 \times 2 \times 3 \times 4 = 24$; c) este tercer método implicaba una distinción entre

⁶ El lector podrá confundirse creyendo que Aleph representa nuestra letra “A” y por ello se extrañará de que *Em* comience con Aleph. A esto hay que decir dos cosas: i) la letra Aleph en el hebreo es una letra muda, ii) las vocales, en el hebreo, no entran en el alfabeto. El alfabeto está compuesto de forma exclusiva por consonantes, y las vocales se representan como puntos y líneas sobre o bajo las consonantes. Veremos que esta propiedad también fue aprovechada por los cabalistas y criticada por Spinoza.

⁷ Valga decir que el artículo “gemetría” de la *Encyclopedia Judaica* enumera 7 métodos. De su enumeración estoy dando razón del 1, del 4 y del 7 en ese orden respectivo (*Encyclopedia Judaica* 373).

la palabra como un todo y sus letras componentes. Se consideraba que la palabra como un todo era algo más que la unión de las letras, así, el cabalista simbolizaba esta distinción, o bien sumándole al valor numérico de la palabra la cantidad de las letras que la componían, o bien sumándole 1 a ese valor.

Por su parte, la temurah parece ser el arte de permutación de letras de acuerdo a una serie de reglas fijas. Se asemeja a lo que hoy día concebimos como anagramas (Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta* 35). Una cierta palabra que denota un cierto concepto tiene una serie de letras en un orden determinado. El cabalista cambia el orden de las letras de acuerdo a algunas reglas dadas y las palabras resultantes terminan siendo concebidas como significados ocultos o complementos conceptuales de la palabra inicial. En español, podemos tomar la palabra “Roma” y si cambiamos el orden de sus letras llegamos a palabras como “amor”, “ramo”, “mora” e incluso “Omar”. El cabalista vería en esto una relación de conceptos —por supuesto, si la palabra estuviese en la Torá—, pensaría que Roma es en esencia la ciudad del amor, o la mayor productora de moras, o que llegaría a su edad de oro bajo el dominio de alguien llamado Omar, o las tres cosas a la vez.

El notaricón, por último, es un método muy parecido al acróstico. Se interpretan las letras de una palabra como la abreviación de una frase. Cuando Moisés pregunta en *Deuteronomio* 30:12, “¿Quién subirá por nosotros a los cielos?”, el cabalista toma las iniciales de cada palabra en la frase, llegando a la expresión MYLH, que en hebreo significa “circuncisión”. Al tiempo, se toman las letras finales de cada palabra, y da la expresión YHVH, que es el nombre de Dios. Así, el cabalista encuentra la respuesta a la pregunta: es el circunciso el que se reunirá con Dios (Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta* 35). Mientras la gematría es posible gracias a la propiedad que tiene el hebreo de simbolizar los números con las letras del alfabeto, el notaricón tiene lugar porque en hebreo las vocales no se escriben, o al menos no se escribieron hasta tiempos posteriores, de modo que “letra” es equivalente a “consonante”, abriendo un campo diverso de interpretación de las palabras.

3. La combinatoria de Abulafia o la música del Aleph

Abraham Abulafia (1240-1291) fue un cabalista judío nacido en Zaragoza que recibió influencia tanto del *Sefer Yetzirah* como de los hasidistas alemanes. Sostiene que los objetos del mundo nos distraen de la contemplación divina, razón por la cual necesitamos de un objeto tan cercano a lo divino que nos haga acceder a ello, y no encuentra otro que el alfabeto hebreo. Las sagradas letras son lo suficientemente espirituales y cercanas a Dios que pueden servir de tiquete para la contemplación

mística (Scholem, *Las grandes tendencias* 116). Al tiempo, entre las letras hebreas es precisamente la combinación que forma el propio nombre de Dios la que se convierte en un objeto sacro por antonomasia. Sólo cuando el sagrado nombre se ha convertido en objeto de contemplación, se alcanza la contemplación mística (Scholem, *Las grandes tendencias* 117).⁸

Abulafia tomó del *Sefer Yetzirah* dos doctrinas fundamentales: por un lado, que las letras del alfabeto hebreo son la substancia del mundo, por otro, que la creación se dio a partir de una combinación de letras.⁹ Con esto en mente, sostuvo que la mejor manera o el mejor método para ejercitarse en la meditación y ponerse en la ruta de la contemplación era una ciencia que él llamaba *hojmat ha-tseruf* (lit. la ciencia de la combinación de letras). Consistía en que el iniciado debía realizar una combinatoria de letras similar a la que expone el *Sefer Yetzirah*, hasta llegar a “percibir cosas nuevas”. El proceso es descrito por Abulafia en los siguientes términos:

Toma una pluma, tinta y una tablilla para escritor y recuerda que vas a servir a Dios con el corazón lleno de júbilo. Ahora, comienza a combinar pocas o muchas letras, a permutarlas y a combinarlas hasta que tu corazón entre en calor. Presta mucha atención a los movimientos de las letras y a los que tú puedes producir al moverlas. Y cuando sientas que tu corazón ha entrado en calor y veas que por medio de la combinación de letras puedes percibir cosas nuevas que no podrías conocer por tradición ni por ti mismo, cuando estés preparado para recibir la corriente de fuerza divina que fluye hacia ti, entonces utiliza toda la profundidad de tu verdadero pensamiento para imaginar en tu corazón el nombre de Dios y a sus gloriosos ángeles como si fueran seres humanos sentados o de pie a tu lado. Y considérate como un mensajero a quien el rey y sus ministros van a enviar a una misión. (Abulafia, *El Libro de la Vida Eterna*, citado en Scholem, *Las grandes tendencias* 119-120)

⁸ Es interesante que una cultura monoteísta en la que no se representa a Dios, y en la que se condenaba fuertemente la idolatría, llegara a concebir al propio alfabeto hebreo y al nombre de Dios como sagrados. Es casi la confirmación de que el hombre no puede tener por objeto de adoración a un ser que considera absolutamente inefable e irrepresentable, sino que le son necesarias las representaciones.

⁹ El libro del Génesis sostenía que Dios había creado el mundo sólo utilizando sus palabras. Es probable que esto haya sido la base para que el escritor del *Sefer Yetzirah* sostuviera que las palabras no eran órdenes sobre materia inerte, sino la materia misma de la que se creó el mundo.

Sería normal preguntarnos cómo es que la combinación de las letras hebreas nos puede llevar a la contemplación mística. Creo que el asunto es muy cercano a lo que Platón sostuvo en *República VII*, al afirmar que las disciplinas matemáticas nos llevan a la contemplación de las ideas (*República* 525a-d). Abulafia va por la misma línea: él compara la combinación de letras con las armonías musicales. La música es, finalmente, una combinatoria de sonidos que causa en nosotros ciertos sentimientos y, en especial, un cambio de conciencia. Del mismo modo, combinar las letras hebreas es hacer música con el pensamiento, música que también es capaz de cambiar nuestra conciencia y abrir las puertas del alma para conducirla a Dios, que es la verdadera felicidad (Scholem, *Las grandes tendencias* 118).

Scholem usa la expresión “lógica mística” para referirse a esta combinatoria, nombre que no deja de ser interesante. Podemos denominar al método cabalístico de Abulafia como “la música del Aleph” en tanto que él comparó el arte de la combinación de las letras con el arte musical que combina sonidos, y del mismo modo en que la música produce un cierto estado mental en quien la escucha, así también lo produce en quien combina letras hebreas de distintas maneras, siguiendo el *Sefer Yetzirah* y los métodos hasidistas. En sus palabras:

Habéis de saber que el método del *tseruf* puede compararse con la música, pues el oído percibe los sonidos, y los sonidos se combinan según la naturaleza de la melodía y del instrumento empleado. Así mismo, dos instrumentos diferentes pueden formar una combinación y, si los sonidos se combinan armónicamente, el oído de quien escucha experimenta una sensación agradable al reconocer sus diferencias. Las cuerdas que toca la mano derecha o la izquierda vibran, y su sonido es dulce al oído. Y desde el oído la sensación llega al corazón y del corazón al bazo (el centro de las emociones), y la percepción de las diferentes melodías produce nuevos placeres. Es imposible producirlos sin la combinación de sonidos, y esto también es aplicable a la combinación de letras. Se toca la primera cuerda, que es comparable a la primera letra, y luego se pasa a la segunda, a la tercera, cuarta y quinta, y así se combinan los diferentes sonidos. Y los secretos que se expresan por medio de estas combinaciones deleitan el corazón, que reconoce a su Dios y se siente colmado de una alegría siempre nueva (Abulafia. *Gan Na'ul* (comentario al *Sefer Yetzirah*), citado en Scholem, *Las grandes tendencias* 117-118).

Hay un tercer elemento que Abulafia parece haber tomado del *Sefer Yetzirah*: si el mundo fue creado a partir de una combinatoria de las letras hebreas, y conocemos las leyes de combinación que producen cambios en el mundo visible, es claro que el cabalista puede convertirse en profeta. El propio Abulafia estaba convencido de haber descubierto, por medio de su arte, varios datos sobre la llegada del Mesías. Buscó una reunión con el papa Nicolás III, pero este murió antes de que el encuentro se produjera (Scholem, *Las grandes tendencias* 113). Lo que quiero rescatar de este aspecto profético de la combinatoria es que se encuentra a medio camino entre la profecía religiosa y la predicción científica. Si conocemos el grupo de letras y las leyes de su combinación podemos prever las combinaciones que se darán de ellas. Abulafia no es Moisés recibiendo un mensaje divino (actitud pasiva), o Galileo matematizando la realidad y experimentando (actitud activa), es un hombre que se halla exactamente en la postura intermedia, busca a Dios usando como vía de ascenso un arte que hoy día consideramos perteneciente a las matemáticas discretas.

Pero si bien las letras son el camino, no se ha hablado todavía del destino del mismo, a saber, el éxtasis místico. Lo poco que nos dice Scholem deja lugar a la conjetura, ya que se limita a sugerir que Abulafia jamás pensó en un éxtasis entendido como fusión del alma con Dios, pues la palabra hebrea más usada para hablar del éxtasis místico es *debecut*, que se puede traducir como “adhesión” o “estar unido”, términos que implican que el místico y Dios se mantienen como individuos cuando se encuentran (Scholem, *Las grandes tendencias* 109). Sin embargo, quisiera arriesgar una metáfora que bien podría emular lo que Abulafia pudo experimentar en sus éxtasis. La famosa película estadounidense *The Matrix* de 1999, dirigida por los hermanos Wachowski, nos muestra cómo el protagonista es capaz de ver en un momento determinado toda la realidad como un código informático de letras y números, lo que le denuncia que lo que considera real no es más que un programa de computador. Es posible que algo similar haya experimentado Abulafia. Si efectivamente las letras hebreas son los ladrillos del universo, y cada cosa es producto de una combinación de las mismas, no es descabellado creer que el éxtasis místico sea la revelación del código con el que Dios creó el universo.

4. Presunta influencia del pensamiento de Abulafia

Cabe agregar que la doctrina combinatoria tendrá influencia sobre el libro que será considerado como la “Biblia de la Cábala”, el llamado *Sefer Ha-Zohar* o el *Libro del Esplendor*. Quizá por este hecho algunos creyeron que Abulafia era su autor. Scholem nota tantas diferencias entre las posturas de Abulafia y el *Zohar* que lo niega

(Scholem, *Las grandes tendencias* 115). La autoría se ha atribuido por tradición al cabalista judeo-español Moisés de León.

Pero la influencia que más me gustaría resaltar es la que presuntamente ejerció sobre los trabajos de Leibniz, quien conoció la cábala en 1667 cuando ingresó en la sociedad rosacruz de Nuremberg, y quien durante su vida tuvo contacto con cabalistas eminentes como Knorr von Rosenroth y Mercurius van Helmont (Couzin, “Leibniz, Freud and Kabbala” 520). No es probable que Leibniz haya conocido la obra de Abulafia de forma directa, pero es claro que partes de los escritos del filósofo alemán denuncian un estudio matemático del concepto de combinación, especialmente su *De Arte Combinatoria*, donde no parece gratuito el uso de letras hebreas para nombrar tablas de tipos de combinaciones (Leibniz, *Disertación* 37-39), ni tampoco el que la palabra *kabbala* aparezca en el texto de Leibniz asociada al nombre de Raimundo Lulio (Leibniz, *Disertación* 60).

Raimundo Lulio fue un filósofo y clérigo español que presuntamente adoptó métodos cabalísticos de combinación, que ya eran populares en la España del siglo XIV, para demostrar racionalmente la veracidad del cristianismo frente a las otras religiones monoteístas presentes en la península Ibérica. Lo más inusual del método filosófico de Lulio fue su mecanismo combinatorio (Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull* 287), algo extraño en la escolástica cristiana, lo que podría ser signo de que lo tomó de una tradición que no era la suya. Aunque ciertamente el método de Lulio se diferencia del de Abulafia en que, cuando combina letras, hace que estas signifiquen predicados conforme al estilo de las categorías de Aristóteles, y tales predicados son los atributos de Dios. Lo que abre la puerta para pensar que la combinatoria es una vía para entrar en relación con Dios. No es en vano que el “arte” de Lulio haya sido denominado “cábala cristiana” (Yates, *El Arte de la Memoria* 18), y no es imposible que Leibniz también haya podido conocer los métodos combinatorios de Abulafia bajo la lectura que de los mismos hiciera Lulio, quien en los siglos XVI y XVII era un autor muy leído, como lo denuncian los comentarios que a su obra hicieron Cornelio Agripa y Heinrich Alsted, comentarios citados por Leibniz en *De Arte Combinatoria* (61).

Resulta interesante la hipótesis según la cual la combinatoria —actualmente un tema de las matemáticas discretas con frutos tan importantes para el mundo moderno en áreas como la informática y de la que perfectamente se podría postular a Leibniz como su fundador— provino de una práctica mística del esoterismo judío medieval. Hay que recordar que la astronomía tuvo sus inicios como astrología, que la química nació de la alquimia, y que los pitagóricos no distinguían sus

ideas matemáticas de sus pensamientos numerológicos. Sin embargo, verificar esta hipótesis excede los propósitos de este escrito.

Bibliografía

- Bonner, A. *The Art and logic of Ramon Llull*. Leiden: Brill Press, 2007. Impreso.
- Couzin, R. "Leibniz, Freud and Kabbala". *G. W. Leibniz. Critical Assessments*. V. 4. Ed. R. Woolhouse, London and New York: Routledge, 1994. 515-533 Impreso.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Editorial Desclée Brouwer, 2000. Impreso.
- Eco, U. *La búsqueda de la lengua perfecta*. Trad. María Pons. Barcelona: Editorial Grijalbo Mondadori, 1996. Impreso.
- Eliade, M. *Historia de las creencias e ideas religiosas*. Vol. III. De Mahoma a la era de las reformas. Trad. Jesús Valiente Malla. Barcelona: Editorial Paidós, 2002. Impreso.
- Encyclopedia Judaica*. Vol. 16. "Gematria". Ed. Cecil Roth. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972. Impreso.
- Leibniz, G.W. *Disertación acerca del arte combinatorio*. Trad. Manuel Antonio Correia. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1992. Impreso.
- Platón. *La República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos. 2006. Impreso.
- Scholem, G. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Trad. Beatriz Oberländer. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.
- Sefer Yetzirah. El Libro de la Formación*. Trad. Manuel Algora. Madrid: EDAF, 1993. Impreso.
- Yates, F. *El Arte de la Memoria*. Trad. Ignacio Gómez de Liaño. Madrid: Taurus, 1974. Impreso.
- Zafrani, H. *Los judíos del Occidente musulmán. Al-Andaluz y el Magreb*. Trad. Malika Embarek. Madrid: Mapfre, 1994. Impreso.

Los autores

Ángela Uribe Botero. Profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional (Bogotá), pregrado en Filosofía de la Universidad de los Andes (1988), maestría en Filosofía de la Universidad Nacional (1997), doctorado en Filosofía de la Universidad de Antioquia (2005). Principales publicaciones: *Petróleo, economía y cultura* (Editorial Siglo del Hombre, 2005), *Perfiles del mal en la historia de Colombia*, (Universidad Nacional, 2009). Entre 1998 y 2014, ha publicado aproximadamente 35 artículos sobre filosofía moral y política en revistas y libros académicos especializados. Miembro del grupo de investigación *Estética y Política*.

Carlos Miguel Gómez Rincón. Profesor principal y director del Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones-Cetre, Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario, Bogotá. Obtuvo su Doctorado en Filosofía de la Religión de la Universidad Goethe de Frankfurt (2011) y una Maestría en Estudios de las Religiones de la Universidad de Lancaster (2004). Es licenciado en Filosofía (2002) y profesional en Estudios Literarios (1999) de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Entre sus publicaciones recientes están los libros: *Interculturality, Rationality and Dialogue. In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America* (Würzburg: Echter, 2012), y como editor, *La Religión en la sociedad postsecular. Transformación y relocalización de lo religioso en la modernidad tardía* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2014).

Carlos Barbosa Cepeda. Estudiante del doctorado en Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra en Barcelona, España. Miembro del Grupo Darsana de Estudios en Filosofía de la Religión y Mística de la Universidad Nacional de Colombia. Adelantó sus estudios de Maestría en Filosofía y de pregrado en Filosofía en esta misma universidad. Trabaja principalmente en los campos de filosofía de la religión y filosofía japonesa.

Luisa Fernanda Rojas Gil. Filósofa y magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Entre sus publicaciones se encuentra “La ironía socrática en Kierkegaard”, en *El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Søren Kierkegaard*, editado por Catalina Dobre, Leticia Valadez, Rafael García, Luis Guerrero. México D. F.: RosaMa. Porrúa, 2014. Miembro del Grupo Darsana.

Jorge Aurelio Díaz Ardila. Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina y licenciado en Teología por la Escuela Superior de Teología de Frankfurt am Main. Profesor emérito de la Universidad Nacional de Colombia y director de la revista *Ideas y Valores*. Actualmente es profesor de la Universidad Católica de Colombia. Ha sido profesor de la Universidad Simón Bolívar, de Caracas, Venezuela y de las universidades Javeriana, Rosario, los Andes y San Buenaventura en Colombia.

Juan Francisco Manrique Charry. Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (2009), becario de posgrado (2005-2009), graduado con una investigación titulada “La Lengua Universal de G. W. Leibniz. Historia e Interpretación”. Es docente investigador del departamento de filosofía de Uniminuto y profesor ocasional del Departamento de Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia. Sus áreas de interés son la filosofía moderna, la epistemología, la filosofía de la historia, la lógica, la filosofía del lenguaje y la filosofía política. Es autor del libro *Filosofía del lenguaje en el siglo XX*, publicado por Uniminuto en 2012.

Raúl Meléndez Acuña. Realizó estudios de pregrado en Matemáticas en la Universidad de los Andes. Es magíster en Filosofía y Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional. Sus líneas de investigación y docencia son: Filosofía y Retórica en la Antigüedad, el pensamiento de Wittgenstein (especialmente la Filosofía como Terapia, Filosofía de las Matemáticas y Filosofía de la Religión), Enseñanza de la heurística en Matemáticas. Miembro del Grupo Darsana.

Rosenberg Alape Vergara. Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y filósofo de la Universidad de Cartagena. Es investigador de Darsana, grupo de estudios en Filosofía de la Religión de la Universidad Nacional. Sus líneas de interés son: estética y teoría del arte. Actualmente es docente de la Universidad El Bosque.

Este libro fue compuesto en caracteres Garamond Premier
Pro 11,5 puntos, impreso sobre papel propal de 70 gramos
y encuadernado con método *Hot Melt*, en septiembre de
2015, en Bogotá D. C., Colombia