

EL DINAMISMO MÍSTICO

Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo



III

EL DINAMISMO MÍSTICO

"Cognitio experimentalis de Deo".

Tomás de Aquino

Una vez expuesto el dinamismo hegemónico de la epistemología subyacente al sistema-mundo del extractivismo salvaje, cabe preguntarse por la posibilidad de un saber contrahegemónico que opere desde otro dinamismo, desde otra formalidad. La cuestión gira entonces en torno a un problema de dinamisimos. La tensión hegemonía-contrahegemonía no consiste en la disyuntiva de los contenidos sino en la encrucijada de sus dinámicas. Si el saber místico es contrahegemónico, no lo será porque predique otros contenidos; lo será, en cambio, si se dinamiza desde una lógica que posibilite la pluralidad de mundos y de saberes. En este tercer capítulo me dispongo a abordar el dinamismo místico, que no es otro que la inversión de la intencionalidad. Para ello, es menester tratar en un primer momento el ya tan mencionado –pero no todavía lo suficientemente explicitado– concepto de “dinamismo”, tal y como lo entiendo cuando hablo de un “dinamismo místico”. Así, teniendo en cuenta lo expuesto hasta el momento sobre la inversión de la intencionalidad, este capítulo se centrará en dar cuenta de la mística como dinamismo performativo de la fe y la confianza –mismas que se viven en la carne y en el mundo.

1. Mística como dinamismo contrahegemónico

1.1. La problemática del término

La dimensión de eso que llamamos “mística” ha sido, quizás, uno de los ámbitos más manoseados y, por lo tanto, parece imposible de acotar. Renuncio a la pretensión de definir de forma definitiva y cerrada el concepto de mística, alejándome por lo tanto de cualquier intento de mistología.¹ Tampoco me dedicaré a presentar una historia o genealogía del término, que por demás es un esfuerzo bastante amplio y ya realizado.² Me limitaré a abordar algunos

puntos que considero importantes para clarificar qué se está entendiendo por mística a lo largo de estas reflexiones.

“Mística” es un término ambiguo y polisémico tanto fuera como dentro del terreno religioso. En algunas ocasiones se identifica con lo paranormal o lo esotérico y, por lo tanto, es rechazado por mentalidades de índole positivista.³ Dicha polisemia tiene que ver con el hecho de la variedad de fenómenos a los cuales se les atribuye el adjetivo de “místico”. Además, existe un abanico amplio de puntos de vista desde donde se estudia dicho fenómeno: teología, filosofía, medicina, psicología, sociología, etc. –finalmente, son vastos y distintos los sistemas de interpretación desde los cuales se leen los hechos adjetivados como místicos.

De este modo, vale la pena mencionar que la expresión “mística” no es un término cristiano, sino griego. Proviene del griego *myo* que se refiere a la acción de cerrar la boca o los ojos, el recogimiento. *Mystikos* indica los misterios en las que el iniciado o *mystes* se incorporaba dentro de las religiones griegas pre-cristianas.⁴ Lo que hay en común es este sentido de oculto, secreto, misterioso. En el cristianismo, surge hasta el siglo III;⁵ pero, según Michel de Certeau, hasta el siglo XVII aparece el sustantivo “la mística” y, por lo tanto, *los místicos*, delimitando así *lo místico* de *lo no-místico*. Quizás también habría que agregar, aunque sea solo una breve mención, la separación entre teología y mística tanto en la Iglesia Católica (conflicto entre espirituales y escolásticos) como en el protestantismo, donde se apela por una experiencia directa de Dios sin mediación institucional. La transición entre el adjetivo y el sustantivo responde, según de Certeau, a la invención de “lo místico” como un campo específico. Así como las ciencias modernas buscan en el pasado su herencia legitimadora (la biología, por ejemplo, rastrea sus orígenes hasta Aristóteles), el campo de la mística –campo paulatinamente aislado por los procesos conflictivos entre espirituales y escolásticos durante la Edad Media–,⁶ se fue dotando de una genealogía por medio de la localización de similitudes en autores antiguos y la invención de una narrativa común según su propio criterio de selección. En la siguiente cita se aborda lo que fue caracterizando a la mística como sustantivo a partir del siglo XVII:

En particular, desde que la cultura europea ya no se define como cristiana, es decir, desde el siglo XVI o XVII, ya no se designa como místico el modo de una “sabiduría” elevada al pleno reconocimiento del misterio ya vivido y anunciado en creencias comunes, sino un conocimiento experimental que lentamente se despegó de la teología tradicional o de las instituciones eclesiales y que se caracteriza por la conciencia, adquirida o recibida, de una pasividad colmante donde el yo se pierde en Dios. En

otros términos, se vuelve místico lo que se separa de las vías normales u ordinarias; lo que no se inscribe ya en la unidad social de una fe o de referencias religiosas, sino al margen de una sociedad que se laiciza y de un saber que se constituye con los objetos científicos.⁷

Esta invención del campo de la mística a partir de la recuperación interesada y hasta arbitraria de una “tradición mística” representa un problema: el ocultamiento de la diferencia. Las aproximaciones históricas realizadas en los estudios de Certeau son un esfuerzo por recuperar la diferencia. La Historia, para el autor francés, es el esfuerzo de dejar que la diferencia se exprese a sí misma.⁸ De este modo, de Certeau se encuentra dentro del esfuerzo de filósofos que le eran contemporáneos, como Deleuze, quien también intenta pensar desde la diferencia. En la construcción del campo de la mística sucede lo que ya Nietzsche denunciaba respecto a la construcción del concepto: “Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales”.⁹ Innumerables casos y tipos de experiencias fueron dejadas de lado en la formación del concepto mística. En este sentido, mis reflexiones pueden ser leídas como un esfuerzo por dar voz a un tipo o dimensión de la mística acallada por la hegemonía canónica que decide qué es o qué no es mística según sus propios criterios.

Quizás sea más preciso hablar de *místicas* en plural que de la *mística* en singular. Asumo la relatividad de mi propia posición respecto a la mística, debido a lo cual he optado por acotarme a autores y místicos que, más allá de conocer su *noema* (lo que se presenta como sintagma de la experiencia), me siento en comunión de experiencia con su *pisteuma* (contenido de la experiencia). La aparente ausencia de autores, místicas y tradiciones responde a este esfuerzo de hablar desde lo que sí se ha vivido y no desde un colonialismo intelectual que busca citas que suenan similares y forzarlas para que digan lo mismo. De este modo, lo que intento no es realizar ni una teoría general de la mística ni tratar de definirla o dar criterios para hacerlo. Me basta con proponer una aproximación a la mística que surge de mi propia reflexión y vida, que asume su relatividad dentro del abanico de definiciones existentes. Esta aproximación es la de una mística que se entiende como dinamismo contrahegemónico en términos de fe y confianza.

1.2. Influencias y la cuestión del dinamismo

Renunciar a la pretensión de dar la última palabra sobre la mística no justifica dejar de lado el esfuerzo de una aproximación teórica. A lo que renuncié no es al esfuerzo de intentar decir lo que entiendo por mística, sino a que

estas conclusiones sean definitivas y aplicables universalmente. Por ello, me propongo abordar la mística de tal manera que pueda dar cuenta de su dimensión contrahegemónica. Habiendo señalado en capítulos anteriores que, por un lado, la lógica hegemónica consiste en la intencionalidad espontánea del sujeto autoconstituyente desde el tripié de la abismalidad-totalidad-ido-latría, y, por otro lado, que la lógica contrahegemónica se dinamiza desde la inversión de la intencionalidad, la apuesta en esta primera parte del capítulo es exponer la mística en tanto dinamismo que opera desde dicha inversión. Para ello es necesario explicitar lo que entiendo por dinamismo y, desde ahí, presentar la definición de mística que propongo.

En realidad, el papel central del dinamismo se ha ido plasmando desde la introducción del libro. En ella hablaba de Ignacio de Loyola y de su meditación de las dos banderas. De cierto modo, todas las reflexiones contenidas en estas páginas son un esfuerzo por explicar la contraposición de las dos banderas en términos de la tensión entre la epistemología hegemónica y el saber místico. Lo anterior puede tomarse, porque de hecho lo es, como una suerte de confesión por parte del autor en la que admite sus influencias, entre las cuales sobresale la ignaciana, sobre todo en el planteamiento de la mística como dinamismo, puesto que dicha espiritualidad se caracteriza por su nota dinámica, vital, experiencial, sensible y no tanto gnóstica o sapiencial como lo podrían ser otras espiritualidades. En otras palabras, se podría decir que todo este libro es, de cierto modo, fruto de la experiencia de los ejercicios espirituales. Sin embargo, es de mi opinión –después de muchos años en el activismo interreligioso y el estudio de las religiones– que este es el caso de muchas espiritualidades y que, a pesar de que mi punto de partida sea una espiritualidad muy concreta, otras espiritualidades y místicas pueden identificarse con esta idea de que –por lo menos en una dimensión muy importante de la misma– la espiritualidad es vida, modo concreto de existencia.

La filosofía de Xavier Zubiri, la cual recibí a través del filtro de la escuela de su alumno jesuita Ignacio Ellacuría y de los lentes de la teología de la liberación, me influenció mucho en este aspecto. Empero, he de aclarar que tomo distancia de cierto modo de entender la dimensión política de la mística según esta tradición. Aprovecho este apartado tanto para dar cuenta del concepto de “dinamismo” como para clarificar que mi propuesta de mística contrahegemónica no es una réplica sin más del “hacerse cargo de la realidad” que plantean Zubiri y Ellacuría. En cambio, considero que la propuesta aquí abordada representa una novedad dentro de los múltiples esfuerzos por plantear una mística política. En otras palabras, argumentaré, a la par de explicitar la noción de dinamismo, que mi propuesta de mística contrahege-

mónica o disidente no es una mera repetición de la llamada *espiritualidad de la liberación* o *mística de los ojos abiertos*,¹⁰ aunque se inspire claramente en ellas.

La mística se presenta, como lo expondré más adelante, como una experiencia transformadora y ordenadora de la vida a partir del contacto con la Realidad o Presencia inobjetiva del Misterio. En los ya citados términos de Geertz, a cada cosmovivencia le corresponde un ethos y, por lo tanto, a la cosmovivencia fundada desde la experiencia y caminar místicos le corresponde también un ethos, un dinamismo. Tomando en cuenta únicamente a Geertz, la dimensión dinámica de la mística sería exclusivamente el hecho de que el ethos es, por definición, dinámico en tanto que es un modo de estar en el mundo. Sin embargo, las ideas de Zubiri vienen a agregar una nota nueva a este planteamiento. Para Zubiri, la realidad no es esencia, sino que es devenir, dinamismo. En otras palabras, la realidad es dinámica “de suyo”, abriendo así todo un ámbito de posibilidades con las que nos tenemos que haber en tanto seres abiertos en respectividad con lo real. No intentaré agotar el planteamiento zubiriano, sino simplemente apuntar algunas líneas que sirven para aclarar la cuestión que me atañe.

Para Zubiri, la realidad es una estructura dinámica cuya “*dynamis* no es nada distinto de la realidad; es la realidad misma en tanto que real, pura y simplemente”.¹¹ El filósofo español está tratando de responder a las críticas que su libro *Sobre la esencia* recibió recién publicado.¹² Según los críticos, dicha obra mostraba una realidad estática y esencialista, planteamiento que incomodó mucho al autor, quien escribió *Estructura dinámica de la realidad* para argumentar justamente lo contrario. Es claro que Zubiri está dialogando con Aristóteles y el problema del movimiento, pero no se queda en la comprensión del movimiento únicamente desde la dialéctica entre el ser y el no-ser; mucho menos en el mero planteamiento del paso del acto a la potencia. Plantea, en cambio, que toda la realidad es dinámica *de suyo*: es lo que le constituye en tanto que es una estructura en respectividad que da de sí misma.

Plantear que la realidad es una estructura dinámica implica varias cosas. Primero, que la realidad no es una esencia monista y estática que englobe todo en lo mismo, sino una unidad estructural que, siendo cada cosa de suyo también se relaciona con las demás en respectividad. La respectividad es esta condición de la estructura en donde todo se relaciona con todo, en donde cada ser a pesar de ser de suyo también está constitutivamente abierto a los demás. De la receptividad se predica que la realidad está dando de sí, lo cual implica no solamente que esté en constante cambio y transformación, sino que está invariablemente en relación y, por lo tanto, ante una realidad que da de sí nos relacionamos captando sus posibilidades o, en términos que dan el paso a Ellacuría, haciéndonos cargo de ella.¹³

Toda la obra de Ignacio Ellacuría (1930-1989) giró en torno a una preocupación: “la de producir un conocimiento capaz de explicar y de transformar la realidad”.¹⁴ Su pensamiento está repartido en varios libros, artículos y cuadernos entre los que cabe rescatar *Filosofía de la realidad histórica*, *Escritos filosóficos* y *Escritos teológicos*.¹⁵ Siguiendo a su maestro Zubiri, Ellacuría considera el concepto de “realidad” como mucho más radical que el de “ser”. Es así que la brecha filosófica y teológica que abre se caracteriza precisamente por dejarse transformar por la realidad, así como transformarla. Jon Sobrino, amigo y colaborador de Ellacuría en El Salvador, expone este punto diciendo que para el mártir del 89 existían tres dimensiones del pensar: “hacerse cargo de la realidad” (dimensión intelectual), “cargar con la realidad” (ética) y “encargarse de la realidad” (práxica), a la cual el propio Sobrino agrega “dejarse cargar por la realidad”, la dimensión de la gracia.¹⁶ David Fernández Dávalos propone encontrar el gran aporte de Ellacuría a la filosofía en el “tomar la actividad histórica de los seres humanos, la praxis histórica, como el objeto y punto de partida de una filosofía propia, del pensamiento latinoamericano que requerimos, con una intención transformadora”.¹⁷ Lo que tenemos como resultado es un pensamiento de la praxis histórica y por la tanto *poiético*, en donde la relación con la realidad es de co-creatividad con quienes nos movemos según la invitación a hacernos cargo de ella. Estamos ante un planteamiento hermano, me atrevería a decir, del giro teológico francés, pero en geografía hispanoamericana. Este pensamiento sigue dando frutos importantes, como la filosofía de la praxis o *praxeología* expuesta, entre otros, por Antonio González.¹⁸

Si la propia realidad es la que es dinámica y no sólo el acercamiento de quien a ella se dirige, entonces la mística no es mera contemplación de una realidad esencial, inmutable y trascendente, sino una relación co-creativa y co-responsable entre la realidad y quienes estamos en relación fundamental con ella. De esto se concluye un modo muy específico de entender y vivir la espiritualidad, el modo que el propio Ellacuría denominó “hacerse cargo de la realidad”, Jon Sobrino como “dejarse cargar por la realidad” y, en general, la teología de la liberación entendió en clave marxista como la invitación a dejarse transformar por la realidad histórica para incidir en los procesos de transformación de la misma.

De esta tradición me interesan rescatar dos puntos: el hecho de que plantea la espiritualidad como un dinamismo y, por otro lado, que este dinamismo se refiere a un modo concreto de ser en la realidad. En términos de Ellacuría, la fe se historiza con el dinamismo del seguimiento-praxis justamente como un dinamismo o modo de estar en la realidad que responde a la “tensidad” que existe entre historia y teología.¹⁹ La tensidad es un dinamismo

respectivo que hace que cada elemento ocupe su posición dinámica respecto a las demás, lo que supone a su vez una espiritualidad dinámica que se vive desde la lógica de la revelación-salvación-fe-seguimiento.²⁰ La teología de la liberación trasladó la perspectiva marxista de la praxis como centro de la vida social al seguimiento de Jesús, lo que quiere decir que si “la espiritualidad es una manera de vivir el Evangelio por la fuerza del Espíritu, la espiritualidad es también una manera de aprehender la realidad y, por ende, de enfrentarse con ella”.²¹ De este modo se cumple lo que refería Gustavo Gutiérrez, pionero y padre de la teología de la liberación, cuando decía que “nuestra metodología es nuestra espiritualidad y nuestra espiritualidad es nuestra forma de vida”.²² Con esto adelanto una idea que será central en el siguiente apartado: en la mística, formalidad y contenido coinciden.

¿Cuál es este dinamismo que se concretiza en modos de estar en la realidad, en modos de vida? No hay homogeneidad en la teología de la liberación, pero el común denominador es justamente el seguimiento del Jesús liberador en medio de situaciones de opresión e injusticia. En el caso de Ellacuría, este dinamismo puede entenderse como un proceso que transita en las ya citadas dimensiones de Sobrino: intelectual, que implica hacerse cargo de la realidad comprendiéndola y no tratando de dominarla; ética como el cargar con la realidad y responder a sus demandas e invitaciones; praxica, entendida como encargarse de la realidad, acompañar los procesos históricos de liberación y comprometerse según esa opción; y la gracia, dejarse cargar por la propia realidad que nos interpela e invita a la vida.

Estas ideas y experiencias me ayudan a plantear la mística como, primero, un dinamismo y, segundo, un dinamismo contrapuesto a la dinámica hegemónica de la abismalidad-totalidad-idolatría. Sin embargo, aunque mi esfuerzo es heredero de esta tradición teológica y filosófica, mi interés se dirige a proponer un modo de comprender la mística como un saber performativo y contrahegemónico que hace énfasis en ámbitos distintos a los que suele enfocarse esta tradición. Aunque queda claro que dicha espiritualidad de la liberación se entiende a sí misma como un modo de estar en la realidad, muchas veces deja en segundo plano los planteamientos explícitos sobre el rescate de los ámbitos de comunidad, la recuperación de los verbos de los que tanto hablan Illich y Esteva –no creo que sea gratuito que Illich tomó sus distancias con la teología de la liberación–²³ y, por lo tanto, hablar de otras formas de sanar, comer, aprender, religarnos, habitar, etc. De cierto modo, se puede decir que, mientras la teología de la liberación –por lo menos en sus orígenes– se valió del análisis marxista para comprender los sucesos sociales, la mística disidente que aquí presento tiene más cercanía con los planteamientos

políticos del decrecimiento, el postdesarrollo y la lucha por la autonomía de las comunidades originarias desde el Abya Yala hasta India.

Entender la mística como aquí la formulo implica una crítica a antiguas formas de lucha social tradicionalmente abrazadas por la teología de la liberación, tales como la toma del Estado, la defensa de los derechos humanos o la intervención y mediación gubernamentales.²⁴ Se trata, en cambio, de subrayar el hecho de que la mística deviene en modos de vida concretos, y con ello me refiero a la comida, el vestido, la habitación. No estoy, en ningún caso, alejándome o desentendiéndome de la teología de la liberación. Mi propuesta puede ser leída –y de hecho así la entiendo yo– como un planteamiento dentro de su matriz. Estoy, por otro lado, señalando las diferencias y especificidades que tengo frente a lo que ha sido el modo más común de entender la dimensión política de la mística: la contemplación de la realidad histórica para después transformarla a partir de la incidencia en las estructuras de poder para combatir las injusticias y acompañar los procesos de los excluidos.²⁵ El saber místico del que quiero dar cuenta no sólo resiste y critica la injusticia, sino que va creando, como lo hace la insurrección en curso, un mundo otro más allá del Estado, el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Volviéndolo a subrayar, el paradigma común de la teología de la liberación, sobre todo en sus inicios, fue el marxismo y las formas de lucha de las izquierdas muchas veces más de corte de la ingeniería social. El modo en el que entiendo la dimensión disidente de la mística va más allá de este paradigma, y es próximo a luchas como la zapatista, la autonomía, el decrecimiento y el postdesarrollo.

Habiendo explicitado el contexto de mi planteamiento, procederé a definir la mística como un *dinamismo vital de apertura radical al Misterio*. Para ello, seguiré profundizando en la dimensión dinámica de la mística desde varios autores y tradiciones, con el fin de ir plasmando la lógica contrahegemónica de la inversión de la intencionalidad que abre a la construcción de otros mundos.

1.3. Mística como dinamismo vital de apertura radical al Misterio

Inicio este nuevo apartado trayendo a colación a otro jesuita: el historiador Michel de Certeau. Este autor considera que la mística es algo que nos es ajeno. Según el jesuita francés, la mística corresponde a un cierto momento histórico en el que el orden del discurso sufrió un quiebre y dio como resultado el discurso místico. Para Jean-Daniel Causse, tanto Certeau como Lacan “se interesan por la mística en tanto que estructura del discurso y no tanto

como contenido espiritual o doctrinal”.²⁶ La mística sería un estilo o arte de hablar, un *modus loquendi*, un lenguaje.²⁷ Dicho lenguaje consiste en decir una ausencia, una falta, un vacío. En términos cristianos vale la expresión de María Magdalena en el sepulcro: “Mujer, ¿por qué lloras? Ella les dijo: Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto”.²⁸ Esto que falta, esto que no está, dice Zenia Yébenes, es indecible como indecible es la nada de Ángela de Folingo o la sin verdad de Dionisio Areopagita.²⁹ La indecibilidad consiste en que tal ausente, que está más allá del lenguaje y del pensamiento, no puede identificarse según la experiencia cognitiva habitual. Sin embargo, como concuerdan tanto místicos como estudiosos, la paradoja del lenguaje místico reposa en el buscar a toda costa decir lo indecible. “La paradoja del lenguaje místico radicaría entonces en que es un discurso predicado en su propia imposibilidad”.³⁰ Michel de Certeau dedicó sus esfuerzos historiográficos a dar cuenta de esta estructura del lenguaje, característica y exclusiva de los siglos XVI y XVII. Estudiando los textos místicos de dichos siglos, llega a la conclusión de que la mística fue un campo creado y acotado, una tradición de conocimiento que se fue fraguando en dichos siglos y que hacía contrapeso a otros campos del saber también nacientes en aquella época —como el de la ciencia moderna—.

Dejo de lado la problemática planteada por de Certeau sobre la imposibilidad de hablar de mística más allá de un acotado periodo histórico. Lo que me interesa rescatar de Michel de Certeau es lo que considero la consecuencia de su abordaje a la mística como un *modus loquendi*. Como señala Causse, para de Certeau “es más la forma del discurso la que constituye el centro del problema —su estructura formal— que el fondo de lo que se dice”.³¹ En otras palabras, la mística consistiría no sólo en un *modus loquendi* sino también en un *modus operandi* o *vivendi*, en tanto que, en la mística, decir y hacer confluyen. La mística puede leerse entonces como un dinamismo, tal y como se ha ido argumentando.

Considero que las propias reflexiones de Michel de Certeau apuntan a esta idea de la mística como un dinamismo vital. Aquí también recordamos a Ignacio de Loyola, esta vez en su insistencia en el orden, forma o modo de proceder de los jesuitas. En la siguiente cita —referida a los *Ejercicios Espirituales*— se puede ver cómo, para de Certeau, la mística se refiere a un modo de ser en donde se hace lugar al otro, en donde decir y hacer confluyen tanto en el texto como en la vida:

Esta “manera de proceder” es una manera de hacer lugar al otro. Por tanto, se inscribe ella misma en el proceso de que habla desde el “principio” y que, en su total despliegue, consiste, para el texto, en hacer lugar

al “Director”; para el director, en hacer lugar al que hace el retiro; para éste, en hacer lugar al deseo que le viene del Otro. Al respecto, el texto hace lo que dice. Se forma abriéndose. Es el producto del deseo del otro. Es un espacio construido por ese deseo.³²

La mística se presenta entonces como un modo de proceder, un dinamismo vital o una forma-de-vida cuyo contenido es su propia formalidad: dejar espacio al Otro o, como prefiero nombrarle con Juan Martín Velasco, al Misterio.³³ Este dinamismo opera, según la cita de Certeau, desde el deseo. En el capítulo anterior abordé la dinámica del deseo desde Lévinas y posteriormente lo completé con el saber-sabor de Méndez y la filosofía del don para dar cuenta de cómo *eros* (deseo) incluye *kénosis* y *ágape*. Expuse dicho dinamismo desde la inversión de la intencionalidad, cuya contrahegemonía también se ha argumentado. Pero aún hay más que decir acerca de mi lectura de Certeau sobre la mística como dinamismo vital. Es hasta el final de *La fábula mística* donde Certeau redacta una definición: “Es místico todo aquel o aquella que no puede dejar de caminar, y que, con la certeza de lo que le falta, sabe que cada lugar y cada objeto no es eso, que no puede residir aquí y contentarse con aquello”.³⁴ Esta cita revela la dimensión existencial, vital, del dinamismo místico. Tal dinamismo, según Certeau, permanece en la cultura contemporánea quizás no por su contenido –el Otro o el Misterio ya no es nombrado Dios como en la mística tradicional–, sino por su forma.³⁵ Esto abre la posibilidad de pensar una formalidad mística contemporánea y contrahegemónica.

Tomando en cuenta lo anterior, propongo entender la mística como el *dinamismo vital de apertura radical al Misterio*. En otras palabras, fe. Este dinamismo opera desde la lógica de la inversión de la intencionalidad, dinamismo contrahegemónico no por su marginalidad sino por su condición de apertura radical fruto de la misteriosidad del Misterio.³⁶ Propuesta la definición de mística abordada en estas reflexiones, continuaré en el siguiente apartado relacionando la mística con la inversión de la intencionalidad y a esta con la fe. Será en la medida en que fe, inversión de la intencionalidad y mística se interrelacionen entre sí, que será posible hablar de un dinamismo místico contrahegemónico.

1.4. Mística e inversión de la intencionalidad

La inversión de la intencionalidad, según se abordó en el capítulo anterior, tiene su génesis teórica en el llamado *giro teológico*. Estos autores buscan denunciar la violencia de la versión clásica de la intencionalidad fenomenoló-

gica, desvelando que hay un *plus* y un *prius* en la experiencia que desborda el significado y el lenguaje. Sin embargo, a pesar de que en el capítulo anterior quedó expuesto el dinamismo de la inversión de la intencionalidad y esbozó su relación con la mística, en el presente apartado profundizaré en la mística como dinamismo de la inversión de la intencionalidad. Para ello, me valdré de las ideas de Juan Martín Velasco, a quien se le podría considerar la segunda o tercera generación del giro teológico. El objetivo de este apartado es exponer la inversión de la intencionalidad con un lenguaje propiamente de la fenomenología de la mística, de modo que pueda complementarse con el lenguaje más filosófico del segundo capítulo.

La mística es relación con el Misterio. El Misterio es el dinamizador de la inversión de la intencionalidad en el proceso místico. Este punto es importante, pues indica que mística sin Misterio no es mística, como tantas veces parece pretenderse en versiones contemporáneas de “espiritualidades” al servicio del capital. Es importante subrayar este punto puesto que, a pesar de que se ha señalado que tratamos con un problema más de formalidades que de contenidos, también se ha dicho que, en la mística, la forma es el propio contenido y viceversa: la formalidad performativa de la mística es su propio contenido, el Misterio, sin el cual la mística no tendría sentido. Con esto recalamos que la mística es experiencia del Misterio, siendo este el principio y eje sobre el cual gira toda la vida del místico o mística. El *Misterio* es la categoría que Juan Martín Velasco utiliza para referirse a esta realidad absolutamente otra (trascendencia) pero que, al mismo tiempo, nos es la realidad más cercana (inmanencia) –realidad que atraviesa y permea todo lo real y a la cual los y las místicas se refieren. Su condición de trascendente–inmanente hace que esta realidad se experimente como *Presencia*³⁷ no objetiva, alrededor de la cual giran las narrativas místicas. Esta Presencia es inobjetiva, es decir, no objetivable como lo son los objetos de la experiencia ordinaria. Pero, precisamente por su condición de inobjetiva, dicha Presencia se manifiesta en todos los órdenes de la experiencia humana y no sólo en la experiencia religiosa, descansando por lo tanto “no sólo la religión sino la experiencia humana en cuanto intenta llegar a su verdadera raíz”.³⁸

Con el término “Misterio”, Velasco busca una categoría más amplia que Dios –normalmente referida a las tradiciones monoteístas, aunque paradójicamente provenga de “Zeus”, posteriormente Deus, Teos...– que logre dar cuenta del Fondo de la experiencia mística.³⁹ Con Misterio podemos entender el Dios judío, cristiano o musulmán, pero también la misteriosidad a la que se refieren los politeísmos, las tradiciones originarias dinamizadas desde la Madre Tierra, la nada, vacío, *Śūnyatā*, *rigpa* o nirvana budistas; e incluso las experiencias estéticas que están detrás del arte, o las éticas y demás

experiencias del ámbito laico.⁴⁰ Sin duda, el término Misterio en Velasco no puede purgarse totalmente de la tradición cristiana del autor, y no creo que tampoco sea ni posible ni deseable hacerlo en tanto se estaría buscando un esencialismo. Es por eso que, como dije anteriormente, asumiendo la relatividad de mi propia posición respecto a la mística, considero rescatable el concepto de Misterio de Velasco para intentar nombrar el Fondo de la experiencia mística, Fondo que no pertenece a ninguna tradición ni camino espiritual pero que tampoco es independiente de ellas. Con Misterio me refiero a *Aquello* que se experimenta (en sentido no-objetivo) en la mística (sea religiosa o laica) y que, en tanto se va entrando en contacto y relación con este “Aquello”, la persona y el colectivo se van dinamizando desde la fe como apertura radical al Misterio y operando una inversión de la intencionalidad.

El contacto experiencial con esta Presencia inobjetiva del Misterio es lo que dinamiza a la persona hacia un más allá de sí misma. El Misterio impulsa e interpela a la salida: “movimiento de salida, originado por una presencia percibida bajo la forma de la ausencia y de la atracción que provoca”.⁴¹ Se representa muy bien este dinamismo de tensión y de deseo en todos los movimientos que aparecen en los poemas sanjuanistas (el subrayado es mío): “*Buscando* mis amores, / *iré* por esos bosques y riveras; / ni *cogeré* las flores, / ni *temeré* las fieras, / y *pasaré* los fuertes y fronteras”.⁴²

Esta tensión del deseo en la mística se conecta con lo dicho en el capítulo anterior en torno al deseo, *eros*, *kénosis* y ágape. Este deseo es fruto del secreto, misteriosidad, que “introduce una erótica en el campo del conocimiento, apasiona al discurso del saber”.⁴³ La experiencia mística detona el dinamismo del deseo, lógica de la inversión de la intencionalidad. Además de lo mencionado de Juan de la Cruz, otro importante ejemplo es la *epéktasis* de Gregorio de Nisa, la idea de que “cuanto más avanza en la contemplación, tanto más percibe que la naturaleza divina es invisible”.⁴⁴ Al igual que la contraposición lévinasiana entre deseo y necesidad, la *epéktasis*, en Gregorio, refiere al hecho de que el deseo se alimenta de su propia sed: “Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la saciedad del deseo”.⁴⁵ Así, la inversión de la intencionalidad acontece en la mística en términos de deseo que despierta en la persona todo un dinamismo co-creador de a-cogida, el cual rompe la hegemonía de la intencionalidad espontánea, resultando en un *ethos* dinamizado desde la inversión de la intencionalidad.

No se trata, por lo tanto, de la mera “Presencia originante del Misterio en la realidad y en el centro del hombre”,⁴⁶ sino de la acogida y respuesta performativa a esta Presencia por parte de la persona y la comunidad, respuesta que se encarna en modos concretos de vida y existencia. Aunque el Misterio

es don que se da –recuérdese a Marion–, la mística implica la acogida transformadora y co-creadora de la persona –recuérdense a Méndez y Pickstock.

Acoger la Presencia del Misterio conlleva una transformación radical en la actitud vital. Dicha actitud consiste en un abandono del sujeto a ser el centro y presidiario de todo lo que le acontece, “y aceptar el radical descentramiento por el que el sujeto humano deja de ser sujeto de la realidad trascendente y acepta vivir como sujeto pasivo”.⁴⁷ La mística es una reorientación de la mirada, una reorientación del corazón. Se pasa de estar centrado en sí mismo a dinamizarse desde el Misterio. Esta transformación tiene que ver con el hecho de que la mística es experiencia en su connotación de salida (*experiencia, éxtasis, salida*). La mística es conocimiento experiencial, performativo, que se realiza en la práctica y deviene en modo de proceder.

Toda tradición está conformada por creencias, ritos y prácticas. Todas estas formas religiosas remiten a Algo (Misterio). La religión y la espiritualidad se cooptan convirtiéndose en mero ritualismo –y aquí es cuando se convierten en mecanismo opresor– cuando se pierde de vista ese Algo. En cambio, cuando se tiene un contacto y relación personal con ese Algo al cual las formas religiosas y espirituales remiten y cuando se estructura toda la vida –en cada una de sus dimensiones– en vistas a procurar esta relación, entonces hay vida mística. El místico no se contenta con incorporar noticias de ese Algo, sino que busca el contacto personal con ese Fondo al que le remite su propia tradición o experiencia vital. Místico es aquel que ha tenido la experiencia o, para decirlo con Job: “De oídas te había oído; mas ahora mis ojos te ven”.⁴⁸ La experiencia, en tanto salida desestructurante de antiguas formas y estructuradora de nuevas condiciones existenciales, funge así como un rasgo constitutivo de la mística y, por lo tanto, va directamente relacionado con la fe. La experiencia mística es siempre experiencia de fe. En ese sentido, dice Velasco: “me lleva a considerar como místicos a todos aquellos que realizan la experiencia de la fe, aun cuando se reconozca que ésta puede darse en muy diferentes formas y grados”.⁴⁹ Más adelante abordaré tal fe en tanto que dinamismo vital de apertura al Misterio.

Por su condición de experiencial, la mística tiene como rasgo fundamental su radical novedad en relación a la vida anterior, dinamizada desde la intencionalidad espontánea. En la experiencia mística –experiencia de la Presencia inobjetiva del Misterio– se da un parteaguas que define un antes y un después: “En todos los casos de experiencia mística el sujeto rompe con la forma de conciencia vigente en la vida ordinaria e inicia una nueva forma de ser”.⁵⁰ En tanto que representa una radical novedad que rompe con el modo cotidiano de proceder, la experiencia mística, puesto que realmente es experiencia, transforma a la persona por completo. Aparecen nuevas conductas

y cambios inclusive a nivel corporal, de pensamiento y de lenguaje. Es “una forma peculiar de estar en el mundo, y hasta unas formas de organización social”⁵¹ tales como los monasterios, *tarikas*⁵² o *ashrams*,⁵³ etc.

Me detengo brevemente en este último punto de la exposición de Velasco puesto que expone el aspecto central de mis reflexiones. Si la mística es una experiencia transformadora que instaura un ethos, un modo particular de estar en el mundo, esto se refiere no exclusivamente a la vida de los individuos sino también de las comunidades y sus organizaciones. Mi argumento es que la inversión de la intencionalidad, dinamismo de apertura radical al Misterio, va transformando a las personas y colectivos, quienes a su vez van construyendo un mundo *ad hoc* según el nuevo dinamismo vital desde el cual viven. Considero que a esto apunta toda la obra de Velasco, como queda bastante explícito en un pequeño artículo titulado “Mística y Caridad”, en donde el autor pretende plantear cómo la mística es siempre encarnación de la caridad en el mundo y la sociedad.⁵⁴ Sin embargo, creo que Velasco no dedica suficiente tiempo en llevar la dimensión performativa de la mística a sus máximas consecuencias, específicamente en los ámbitos concretos de la vida cotidiana como el comer, el habitar, el aprender, etc. Mi esfuerzo en este libro consiste en continuar la vía abierta por Velasco –y como ya se mencionó, también por Panikkar– para dar cuenta de la mística como un dinamismo vital que, dinamizándose desde el Misterio, se encarna en modos concretos de organización y vida, los cuales reconozco de potencial contrahegemónico y que tienen su lugar en la insurrección en curso.

La mística, en tanto que experiencia transformadora, es también proceso –no necesariamente progresivo–. No se trata de un mero momento sino de todo un camino.⁵⁵ A esto se refiere el término de *mistagogía*:⁵⁶ a la mística como camino en el que se va creciendo en la toma de conciencia de la Presencia inobjetiva del Misterio por medio de una praxis y un conocimiento performativo que ayuda a esta toma de conciencia. En las distintas tradiciones aparecen menciones de esta experiencia como camino o senda: la *tarika* sufí, la *vía* agustiniana, *itinerario* en san Buenaventura, *marga* en el hinduismo y *maggá* en el budismo. Casi todas las tradiciones concuerdan en tres etapas: la preparatoria, la entrada a la experiencia y el culmen. Es a esta procesión a lo que el Pseudo-Dionisio llamaba *vía purgativa, iluminativa y unitiva*.⁵⁷

Aunque la división de la vida mística es una constante en la literatura –está presente desde la Patrística hasta la mística española, e incluso hay atisbos en las cartas paulinas– no por ello debe ser aceptada de forma acrítica. En su breve, pero potente texto, titulado “Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana”, Karl Rahner problematiza algunas implicaciones que esta constante espiritual podría tener. Advierte, por un lado, el

enorme problema que plantean dichas divisiones cuando, abandonando el espacio de la abstracción generalizada, queremos aplicarlas a las vidas concretas de personas reales. ¿Puede una persona que se encuentra en la vía purgativa vivir momentos de contemplación infusa propios de la vía unitiva? ¿En caso de hacerlo, significa esto que se saltó la vía iluminativa? Este es únicamente un problema entre muchos que plantea Rahner. Lo que me parece interesante rescatar de su artículo es que, desde estas problematizaciones, denuncia aquellas aproximaciones a la mística que la convierten en una especie de privilegio de pocos, resultando que –en el caso del cristianismo por lo menos– el grueso de personas mueran sin tener acceso alguno a la mística.⁵⁸ Cabe mencionar que este es el motivo por el cual Joseph Ratzinger muestra cierta reserva respecto a la palabra “mística”; quiere alejarse de las interpretaciones que indiquen que existen creyentes de primer, segundo o hasta tercer grado.⁵⁹ Las reflexiones de este libro buscan superar esta limitante histórica y considerar la mística no como un mero estado de perfección elitista, sino como una vida concreta, real y práctica encaminada y dinamizada por la relación con el Misterio a partir de la inversión de la intencionalidad.

Sea como sea, lo innegable es la importancia que tiene la purificación en la mística, o lo que en términos sanjuanistas se conoce como “noche oscura”. No es una mera etapa o momento de la mística, sino la tonalidad con la que está pintada toda la experiencia. Pues es necesario que “el entendimiento tenga que superar su forma ordinaria de pensar; la tendencia y la voluntad humana, su forma ordinaria de desear; y la persona toda, su forma ordinaria de ser”.⁶⁰ La razón es que, si esta realidad del Misterio es a la vez absolutamente trascendente e inmanente y por lo tanto inobjetiva, no puede ser la relación con esta realidad igual a una relación objetiva a nivel de pensamiento o deseo. Con esto no se busca minusvalorar el papel de la gratuidad en la experiencia mística, el hecho de que la misma es siempre regalo y nunca conquista. Simplemente se trata de señalar que sólo “en un deseo desasido de su voluntad de dominio puede acontecer el proceso de revelación en cuanto imitación del deseo divino”.⁶¹

En este punto cabe una palabra sobre las llamadas “prácticas ascéticas”. ¿Cuál es la función del ascetismo dentro de la mística? La toma de consciencia de la Presencia que se nos da y se nos entrega sólo puede ser experimentada desde una apertura a dicha Presencia. En un estado más bien sumido en la dispersión y disipación es imposible acoger la Presencia: “quien no está presente no puede percibir Presencia alguna”.⁶² La ascesis no es otra cosa más que el esfuerzo de parte de la persona por “disponer su mente, su dimensión afectiva, su voluntad, es decir, toda su persona, para la recepción de una Presencia que se le ha dado y a la que ha consentido, y no como la acción destinada a desen-

cadenar su acción”.⁶³ Javier Melloni distingue dos tipos de prácticas ascéticas que, a su vez, corresponderían a las noches sanjuanistas del sentido y del espíritu.⁶⁴ Los dos tipos son la mortificación y la abnegación, siendo los primeros más de índole corporal y los segundos de dimensión psicológica-espiritual. Así, la ascesis va desde el ayuno y la disciplina en el sueño, hasta la práctica de la oración, la soledad y el silencio, todas estas operando en la misma lógica y con la misma finalidad: ir más allá de la espontaneidad intencional para des- centrarse de sí mismo y dinamizarse desde el Misterio.⁶⁵

Este esfuerzo ascético nada tiene que ver con un esfuerzo por conquistar o dominar un objeto. “El esfuerzo está orientado, más bien, a hacer disponible, vaciar el propio interior, hacer silencio en torno a uno mismo y en el propio interior”⁶⁶ y que de este modo pueda resonar la Presencia inobjetiva del Misterio, el cual no es objeto dominable sino Presencia que llama a ser escuchada y acogida. Todos estos esfuerzos son para morir a sí mismo y poder acoger esta Presencia que busca entrar en comunión. A esto se refiere la clásica lucha contra la *concupiscencia*, la cual hay que entender como “la imposibilidad de disponer totalmente de sí mismo en todo momento”,⁶⁷ por lo que crecer en disponibilidad no es más que ir liberándose de la concupiscencia. Como lo expone Teresita de Lisieux: “Mis mortificaciones consistían en doblegar mi voluntad, siempre dispuesta a salirse con la suya”.⁶⁸ Cabe mencionar como ejemplos de esta actitud el concepto de “abandono” de Marion o el de “reverencia” de Pickstock, ambos abordados en el capítulo anterior. La mística no es el estado alterado de conciencia, sino la toma de conciencia de la entrega de esta Presencia y la respuesta del sujeto para poder acogerla. Ahí es donde entra la purificación como respuesta, pero si no es como respuesta a esta Presencia, estas actividades no son mística sino una especie de afán conquistador muy alejado del dinamismo místico y más cercano a la epistemología hegemónica.

Como se ha reiterado muchas veces, la mística no se trata de una experiencia objetiva de Dios. Tampoco es una conquista del sujeto en donde, por medio de algún perfeccionamiento técnico o disciplinario, va escalando niveles hasta alcanzar un estado superior. Velasco habla, más bien, del Misterio como Presencia “inobjetiva”. Es en esta inobjetividad del Misterio donde radican la novedad y especificidad de un conocimiento místico. A tal inobjetividad se contraponen la objetividad de los objetos que son objetivados por el conocimiento, al que podríamos llamar del “antes de la inversión de la intencionalidad”. Bien lo expone el filósofo español Miguel García-Baró cuando habla de la “esperanza absoluta”, la cual es posible denominar como *confianza* en el sentido de la fe de Panikkar o de la *esperanza* de Illich, ambas explicadas en el capítulo I:

Y es que el reconocimiento de la esperanza absoluta comporta un cierto saber de orden que cabría llamar místico, porque no es sino la conciencia de lo que Juan Martín Velasco ha denominado, con tanto acierto, la presencia inobjetiva en nosotros mismos del Misterio divino.⁶⁹

Velasco se apoya de Xavier Zubiri para informar de esta inobjetividad. Para Zubiri, “la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios”.⁷⁰ El tipo de realidad que corresponde a Dios es la de *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios no es experimentar una realidad en tanto que objeto sino en tanto que “fundamento fundamental”: “la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios”.⁷¹ De este modo, la inobjetividad del Misterio para Velasco, Dios para Zubiri, hace que “la experiencia no sea para el místico experiencia de Dios en sentido objetivo, sin ser antes experiencia de Dios en sentido subjetivo”.⁷² O, como lo escribe el mismo Velasco en otro lugar: “en todos los actos humanos referidos a Dios, conocimiento de Dios, deseo de Dios, amor de Dios, Dios, más que objeto del acto en cuestión, es su sujeto, de forma que ese ‘de Dios’ es, no un genitivo objetivo, sino subjetivo.”⁷³

El conocimiento y la intencionalidad del sujeto de la experiencia tienen que “invertirse” para ya no conocer al modo anterior sino para acoger al Misterio en el sentido antes mencionado. En palabras de García-Baró: “Es realizar una intencionalidad más acá de toda intencionalidad bipolar propiamente dicha”.⁷⁴ Se da así la inversión de la intencionalidad que comporta una transformación de la vida toda, incluyendo el amor: “Así, la ‘inversión intencional’ que interviene en el amor de Dios hace que éste consista fundamentalmente en dejarse amar por él, en aceptar ser amado, en acoger su amor, o en corresponder a un amor previo de Dios a nosotros que suscita nuestro amor por Él”.⁷⁵ Lo “previo” del amor de Dios está referido en la primera carta de Juan: “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros”.⁷⁶ Otro ejemplo elocuente es el inicio del *Cántico Espiritual* de Juan de la Cruz, donde dice “¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?”. Es interesante que el poema comience en un segundo momento después de un primer encuentro del que la voz poética sólo nos lo hace implícito. El hecho de poder gemir por el Amado significa que hubo un encuentro previo a todo el proceso detallado en el poema. Así, en el proceso mistagógico, se van dando una serie de encuentros con esta Presencia inobjetiva del Misterio que van detonando poco a poco el proceso de la vida mística. Este proceso, por su lado, no es mera pasividad, sino un caminar juntos del Misterio, la persona y la comunidad.

Una imagen fecunda para hablar de la inversión de la intencionalidad en la mística, imagen utilizada por Velasco, es la de la luz y la vidriera de Juan de la Cruz.⁷⁷ En la comparación, el santo carmelita dice que el alma es como una vidriera sucia que, para dejar que pase la luz del sol, tiene que limpiarse. Se relaciona con lo dicho sobre la ascética. Al final es la luz solar la que ilumina, pero la vidriera necesita limpiarse. El paso de la luz, la Presencia del Misterio, implica la transformación de la persona, la inversión de su intencionalidad. Velasco dice que el “quedar resuelto en nada, que será la suma humildad” de Juan de la Cruz⁷⁸ “es otro nombre para la inversión que comporta la actitud teologal”.⁷⁹ O, para decirlo junto con Gandhi en una cita donde se expresa la relación entre esta actitud y la acogida de la Verdad:

Quando dejemos de ser amos y nos reduzcamos a la condición de siervos, más humildes que el polvo que pisamos, todos nuestros miedos se desvanecerán como la niebla; alcanzaremos la paz inefable y veremos al *Satyanarayana* (el Dios de la Verdad) cara a cara.⁸⁰

La mística es, por lo tanto, un camino en donde se padece el Misterio en tanto se le experimenta. Hablamos entonces de un estado *teopático*.⁸¹ Padecer el Misterio transforma, tal como ya lo indicaba la relación entre el saber y el sabor abordada en el capítulo pasado. Padecer algo es ser transformado por aquello que padecemos. Esta transformación es la inversión de la intencionalidad, fruto de haber padecido la Presencia inobjetiva del Misterio, misma que interpela y llama a la respuesta, a la acogida. Se da entonces un vuelco que, de nuevo, Velasco expresa en términos sanjuanistas: “Conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios”.⁸² El foco del conocimiento cambia; desde dónde se conoce se invierte, da una suerte de giro copernicano.

Reformulando: el hecho místico se origina y “recibe su especificación del término al que se refiere y al que, con una categoría aplicable a las representaciones presentes en todas las tradiciones, hemos designado como Misterio”.⁸³ Este Misterio es inobjetivo y, por lo tanto, la relación que se tiene con él es peculiar. Esta relación “consiste en tener su origen en una radical inversión de la intencionalidad que hace que, en ella, el sujeto humano sea un sujeto no activo, sino pasivo; que no constituye el centro de la relación; y que sólo puede vivirla en términos de respuesta”.⁸⁴ La respuesta consiste en el paso desde la toma de conciencia y la vivencia sentimental hasta la incorporación voluntaria; todo esto en la tónica de “esa actitud fundamental que está en la base de todas las religiones y que en el cristianismo se llama fe-esperanza-caridad”⁸⁵ o “actitud teologal”, cuya manifestación clave es la fe. Pero no entendida dentro de la disyuntiva católica/protestante entre salvación por

obras o fe, sino fe en tanto dinamismo místico, apertura radical al Misterio, amor a final de cuentas.

Aquí habría que regresar a la aclaración hecha en páginas anteriores. No se trata de un mero apofatismo extremo, sino de un apofatismo que recupera lo catafático a modo de comunión. Pues, como bien nos recuerda Zenia Yébenes de la mano del Areopagita, el momento místico incluye sus estadios precursores, los catafáticos y apofáticos. En otras palabras, la mística –en tanto culmen del proceso– rescata ambas dimensiones.⁸⁶ Dicho de otro modo, en la mística se está ante lo inefable de la comunicación, del compartir de dones, en donde hablamos de un mutuo intercambio que no anula el misterio de la relación. Recuérdese lo dicho en el capítulo anterior sobre la naturaleza del don: el don sólo es don cuando se da, se parte y se com-parte. Es la lógica de la comida y no la del alimento. La inversión de la intencionalidad no es una mera inversión simple en donde la intencionalidad espontánea del sujeto pasa a ser mera pasividad alienante. Considero que un buen ejemplo del dinamismo de la inversión de la intencionalidad como fecundación en el amor es lo expuesto por el Maestro Eckhart en su sermón sobre “La virginidad del alma”. En el texto Eckhart afirma que, para recibir a Dios, hay que ser necesariamente virgen. Hasta este punto, pareciera que la dinámica del don se queda en la mera pasividad de la virginidad receptiva. Sin embargo, inmediatamente después, Eckhart afirma: “Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo, es necesario que sea mujer”.⁸⁷ Continúa: “Es bueno que el hombre conciba a Dios en sí mismo y que, en esa concepción, él es puro y sin mancha. Es mejor, sin embargo, que Dios fructifique en él, pues *la fecundidad del don no es más que la gratuidad del don*” (subrayado es mío).⁸⁸ Tal como se dijo en el capítulo anterior, la inversión de la intencionalidad no es mera pasividad alienante y estéril, sino a-cogida co-creativa y fructífera que nace de la receptividad del don pero que se culmina en el fruto que es la persona/comunidad dinamizadas desde la lógica de la donación.

Dinamismo vital de apertura radical al Misterio; tal es la definición de mística que trato de abordar en estas reflexiones. La mística como dinamismo de apertura radical, “apertura del hombre al más allá de sí mismo”,⁸⁹ se sostiene en los rasgos del Misterio, Presencia inobjetiva. Por otro lado, son estos rasgos los que detonan la inversión de la intencionalidad en tanto dinamismo performativo que deviene en prácticas personales y colectivas concretas. Así, la formalidad mística encarna su propio contenido: el Misterio del don amoroso en su donación inefable pero comunicativa. Hablo de prácticas que forjan la vida social según el dinamismo de la apertura radical al Misterio. Este dinamismo es el de la fe.

1.5. Fe y confianza

Desde el primer capítulo señalé que la pregunta de fondo gira en torno a la condición de posibilidad de un saber dinamizado desde la fe, la confianza y la esperanza, más bien que desde la lógica hegemónica de la certeza, la seguridad y la expectativa. Con Panikkar, considero que esta posibilidad sería la puerta para un saber contrahegemónico que sustente prácticas sociales no abismales, totalitarias o idolátricas. La mística, en tanto su dinamismo consiste precisamente en esta apertura radical de la fe y la confianza, se presentó como un atrio para abordar este saber contrahegemónico.

Comprendo que el tema de la fe es complejo y difícil de abordar. Aclaro que mi aproximación al concepto de fe sigue las ideas aquí tratadas, que no buscan de ningún modo contradecir o criticar otras definiciones de la fe. No estoy abordando la fe como una creencia o como una dimensión exclusivamente religiosa, sino como un dinamismo vital. Con esto no estoy ni alejándome de la concepción y la problemática de la fe según la teología cristiana, ni mucho menos pretendo marginalizar su importancia. Simplemente, quiero acotar lo que en este trabajo entiendo por “fe”: un dinamismo vital de apertura radical al Misterio. Con esta aclaración, inicio las siguientes consideraciones.⁹⁰

Comenzaré aproximándome a la cuestión por vía negativa. Cuando Velasco habla de “fe” no está pensando en su connotación de credo, doctrina o contenido religioso. Es decir, no se refiere “al asentimiento a unas verdades especiales, de las que no tenemos evidencia racional y que aceptamos por la autoridad de quien nos las comunica”.⁹¹ En otras palabras, cuando Velasco utiliza el concepto de *fe* no la entiende como una fe religiosa específica, como puede ser la cristiana o la jainista. En términos de Panikkar, eso sería “la creencia”: “la interpretación de la fe según una tradición religiosa o cultural concreta”.⁹² Mientras tanto, la fe, tanto para Panikkar como para Velasco, tiene más que ver con una apertura existencial vivida como una actitud fundamental: “La fe es esa facultad propia del hombre de abrirse conscientemente (no necesariamente mediante la reflexión) a... el Infinito, Dios, la Nada, lo Desconocido, el Vacío, etcétera, donde todo nombre resulta ya excesivo, porque en rigor la fe no tiene objeto”.⁹³ No tiene objeto en tanto que el correlato de la fe, la Realidad con la que entra en relación la persona, es la Presencia inobjetiva del Misterio. Sobra decir que, consecuentemente, al igual que la mística no es exclusiva del ámbito religioso, tampoco lo es la fe. Ello no significa que la fe no tenga contenido pero, como ya se señaló más arriba, en el dinamismo místico la formalidad coincide con su contenido. De tal modo, la formalidad de apertura de la fe responde al correlato al

cual se abre y por el cual se abre el Misterio, y es sólo desde esta relación que podemos hablar de fe.

Esta difícil relación entre la formalidad que es la fe y su contenido (del cual también podríamos predicar que *es* la fe), puede ser abordada en los términos clásicos planteados por Agustín de Hipona de *fides quae* y *fides qua*.⁹⁴ *Fides quae* se refiere al contenido de la fe, su dimensión objetiva o de verdades que se “creen” desde la *fides qua* o acto de fe. Muchos consideran, y con razón, que en la actualidad la *fides quae* parece vetusta y tradicionalista, y le dan el énfasis únicamente a la *fides qua*. Estoy de acuerdo con autores como César Izquierdo en que este hecho degenera la fe a mero inmanentismo –en individualismo, me atrevería a decir–.⁹⁵ Pero el polo opuesto tampoco es aceptable: tratar de rescatar a toda costa la *fides quae* a partir del énfasis de los dogmas y verdades de fe (que en el cristianismo son los misterios de la fe revelada) se convierte rápida y fácilmente en fanatismos conservadores. Conuerdo con Izquierdo en la necesidad de entender ambas *fides* como dos caras de la misma moneda, correlatos constitutivos de la misma fe, lo que concluye que no puede haber auténtico acto de fe (*fides qua*) sin un contenido que lo dinamice y sustente (*fides quae*). Pero también hay que afirmar que no puede haber un contenido de fe que no sea abrazado, recibido, pues como se ha señalado en capítulos anteriores: el don solo es don cuando se recibe y se com-parte.

No puedo, sin embargo, seguir a Izquierdo en todos sus planteamientos. Para él, la *fides quae* se refiere a las verdades reveladas por el cristianismo;⁹⁶ mientras que, por “contenido de la fe”, yo entiendo y me refiero al propio Misterio comprendido como Presencia inobjetiva. En estas reflexiones, la relación entre *fides quae* y *fides qua* ha de entenderse como la identidad que hay entre el dinamismo místico de la apertura radical del Misterio y el contenido propio del Misterio. En otras palabras, el contenido del Misterio es su propia *dynamis*. La fe, entonces, es aquel dinamismo vital que nos sintoniza según el dinamismo del propio Misterio abriéndonos a su encuentro y disponiéndonos a su relación. *Fides quae* y *fides qua* se interrelacionan en tanto contenido y forma que, en la mística, son tan sólo perspectivas que se refieren al mismo océano inefable pero vivible en la cotidianidad de la fe mística.

Por lo tanto, cuando más arriba se decía que el místico es todo aquel o aquella que realiza la experiencia de la fe, se refiere no a que el místico sea todo aquel o aquella que practique una religión, sino todo aquel o aquella que se dinamice desde esta apertura radical al Misterio. De modo que se puede encontrar este dinamismo místico de la fe en las personas y colectivos que operan desde la confianza y la esperanza y no desde la certeza y la expectativa. Tales colectivos y grupos humanos, que muchas veces son los más marginados, son aquellos que Esteva nombra las “mayorías sociales”.⁹⁷ Con

esta expresión, se refiere a aquellos que viven día al día la pobreza y cuya única fuente de apoyo es la esperanza; no el cálculo espectador más característico de las “minorías sociales” constituidas por el 1% dueño del 99% de los bienes. La insurrección en curso opera desde este dinamismo místico de la esperanza radical, apertura al Misterio más allá del afán de conquista y dominio; un dinamismo que gira alrededor de modos de vida que buscan la convivialidad y que se saben impermanentes, relacionales, dependientes de la comunidad, de los demás, de la Tierra, las estaciones, el clima, etc. Por eso “dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de Dios” (Lc. 6, 20). Es por esto que se puede decir que la mística “es un dispositivo radical de empobrecimiento”,⁹⁸ de abrazar la propia relatividad y la codependencia hacia el Misterio, la comunidad y el universo.

En el cristianismo, dicha actitud o dinamismo místico de la fe cobra el nombre de *vida teologal*;⁹⁹ mas tiene sus “equivalentes homeomórficos”¹⁰⁰ en otras tradiciones espirituales: *bhakti* en el devocionalismo hindú, *islam* en el mundo musulmán, *nirvana* en el budismo, *Atman-Brahman* en el *vedanta advaita*, fidelidad en el judaísmo, etc. ¿De qué actitud se está hablando? Todos estos términos se refieren, según Velasco, al mismo dinamismo: “un doble movimiento de trascendimiento de sí mismo, de descentramiento radical del sujeto, que le otorga el recentramiento (la salvación) en el más allá absoluto de sí mismo”.¹⁰¹ Se refiere a la inversión de la intencionalidad. En otras palabras, la mística, en tanto que acogida de la Presencia inobjetiva del Misterio, implica una aceptación: “la aceptación de esa Presencia que se ofrece, de su acogida por el hombre, en lo que, con vocabulario cristiano, designamos como actitud teologal y, refiriéndonos a su comienzo, resumimos como actitud de fe”.¹⁰² En este punto, Velasco llega más lejos que Marion, puesto que el segundo –como se señaló en el capítulo anterior– llega a afirmar que el don no necesita recibirse, que simplemente se da. Esto dio pie a la discusión que trajo a colación las ideas de Méndez y Pickstock, con las cuales comulga más el planteamiento de Velasco, quien señala que no basta con la donación de la Presencia inobjetiva del Misterio, sino que requiere de la apertura y la aceptación de parte de la persona para poder activar el dinamismo de la fe.

La fe es, para Velasco, la acogida de la donación original de esta Presencia. Pero esta acogida radica, precisamente, en la relación de recepción y respuesta entre la persona y la Presencia. Semejante relación es de amor; de “comunicación”, diría Ignacio de Loyola: “el amor consiste en comunicación de dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así por el contrario el amado al amante”.¹⁰³ Aparece la fe como inversión de la intencionalidad entendida como “la con-

versión del corazón, de una vida centrada en uno mismo, a una vida centrada en su verdadero centro que es Dios”.¹⁰⁴

Si tuviera que resumir en pocas palabras la vida mística, lo haría con la cita anterior. Todo se sintetiza en el proceso mediante el cual la persona se va abriendo a la experiencia del Misterio a través del trascendimiento del *ego*, individualismo, intencionalidad espontánea, etc. Es importante tener muy presente esta nota constitutiva de la mística. Javier Melloni considera que los “códigos morales de las religiones no tienen otro fin que marcar los límites del *ego*”.¹⁰⁵ ¿Con qué objetivo? Con el de “avanzar en la transformación de tales instintos primarios, abrirlos a la alteridad y conducirlos finalmente a la comunión con la totalidad y su Fuente”.¹⁰⁶

Como se señaló, este proceso tiene varias etapas y distintos nombres, desde el *faná* (extinción del *ego*) sufi hasta la *metanoia* (conversión/transformación) cristiana, pero todos hacen referencia a este rasgo fundamental de la experiencia mística: en la mística se deja de ser un *ego* autocentrado para introducirse en una realidad ontológica totalmente distinta. Algunos místicos hablan de fusión; otros, de unión; todos indican una condición existencial inédita. El tema, en sí mismo, es bastante amplio. El debate, sobre todo en las tradiciones monoteístas, sobre la unión y la fusión es muy encarnizado.

Velasco, siguiendo a la tradición, ejemplifica esta actitud de fe con el personaje bíblico de Abrahán: “Abrahán obedece el mandato incomprensible; se fía de Dios a pesar de todo y accede así a la fe cumplida que es confianza absoluta, en Dios solo y contra toda esperanza”.¹⁰⁷ Aparece, así, un rasgo fundamental de la fe como inversión de la intencionalidad: la *confianza*. La fe, en tanto acogida de la Presencia inobjetiva del Misterio, implica el reconocimiento de la propia finitud. Reconocer la propia finitud implica, a su vez, superar la tentación de pensar que me sostengo a mí mismo, de que soy el centro de todo. “En esto consiste la radical confianza, en esto consiste la fe. Tal confianza contiene, por una parte, un radical descentramiento producido por la aceptación de ser desde otro y no disponer de la propia existencia”.¹⁰⁸ En la confianza, rasgo constitutivo de la fe, vemos de nuevo la inversión de la intencionalidad y el dinamismo contrahegemónico del que busco dar cuenta.

Por lo tanto, el dinamismo de la fe se refiere a esta reorientación de la mirada— reorientación del corazón— que implica la inversión de la intencionalidad. La fe es la transformación que comporta la inversión de la intencionalidad y que resulta en una actitud vital o un modo de estar en el mundo en clave de apertura y disponibilidad a la Presencia inobjetiva del Misterio. Tal fe escucha su llamado y actúa, en respuesta, con absoluta y radical confianza. Dicha fe es,

pues, un intercambio de dones. Vivir atento a dicha Presencia, en relación con ella: esto es la fe.

Se dijo ya que la mística era una experiencia, un paso del mero escuchar rumores sobre el Misterio a vivirlo personalmente. La dimensión experiencial no se contrapone con la fe, sino que la supone. La mística es experiencia en tanto que implica una transformación, una salida de sí como lo indica el prefijo *ex* en *ex*-periencia, mismo que aparece en éxtasis como contraparte del éntasis o entrar en sí mismo.¹⁰⁹ La fe, en tanto que experiencia, exige de la persona la adopción de una actitud y unas disposiciones que la dinamizan de una manera total en la lógica de la confianza. La fe es la actitud vital, el modo de estar en el mundo que surge de la inversión de la intencionalidad.

No hay que entender la fe como una mera creencia o la afirmación de verdades dogmáticas. Por el contrario, “es una actitud que comporta, según santo Tomás, ‘una transmutación del alma’, y provoca una reestructuración de todas las dimensiones de la persona en torno al nuevo centro de la existencia descubierto y reconocido por la actitud teologal”.¹¹⁰ La fe implica, por lo tanto, una “transmutación del alma”, una reestructuración que, en el cristianismo, se conoce con el nombre de *metanoia* –y que tiene sus equivalentes homeomórficos en otras tradiciones–. Es una relación con el Misterio sin que esto signifique –y esto es importante– la supresión de “la distancia entre Dios y el creyente, experiencia insuperablemente oscura de Dios”.¹¹¹

La mística es la vivenciación de la fe, lo que envuelve una transformación total del modo de estar en el mundo, transformación que se da como inversión de la intencionalidad. La vida y la actitud cambian por completo, y con ellas el conocimiento. Finalmente, la fe como inversión de la intencionalidad “no consiste principalmente en los sentimientos gratificantes o exaltantes que puede provocar en nosotros, sino en la orientación de la mirada, de la atención, de la voluntad, de la decisión en la dirección requerida.”¹¹²

En pocas palabras, se puede resumir todo lo dicho hasta ahora de la siguiente manera: la experiencia mística es la experiencia de la Presencia inobjetiva del Misterio que nos fundamenta y precede. Dicha toma de conciencia de la Presencia transforma totalmente a la persona, descentrándola de sí misma y centrándola en el Misterio (paso del ego al ser persona). De tal suerte, inaugura un nuevo modo-de-estar-en-el-mundo, al cual llamamos *fe* o actitud vital y existencial de acogida y respuesta al llamado-manifestación de dicha Presencia. La Presencia siempre lleva la batuta de la relación; pero, en tanto que es relación, no es mera inversión simple de la intencionalidad sino un intercambio co-creativo y erótico de dones como comunicación y comunión. Ello, puesto que se trata del deseo divino-humano por el otro. Si se pudo tomar conciencia de la Presencia inobjetiva del Misterio es porque

esa Presencia nos llamaba a escucharla de antemano. A esta transformación, o giro existencial de la persona, he llamado “inversión de la intencionalidad”.

¿Qué nos revela el dinamismo místico de la fe en términos de conocimiento? La fe está lejos de la claridad y la distinción cartesianas, al igual que se dinamiza desde otra lógica que no es la de la epistemología hegemónica. Según Marion, “la fe, lejos de destruir las preguntas mediante la prolepsis imbécil de una certeza bruta (...), puede abrir algunos abismos que ni siquiera toda la meditación del mundo podría entrever”.¹¹³ La fe es conocimiento oscuro. La experiencia de los místicos “ha sido la experiencia de la fe, que no es claridad ni posesión, sino nostalgia infinita, sed abrasadora, ‘cauterio suave’, herida luminosa”.¹¹⁴ La “noche oscura”¹¹⁵ de Juan de la Cruz ayuda a comprender este hecho. Para Juan de la Cruz, la *noche* funge como purgación de todo aquello que no es Dios en las clásicas tres potencias escolásticas: entendimiento, memoria y voluntad. Esta doctrina queda expuesta sobre todo en dos de sus obras: *Subida al Monte Carmelo* y *Noche Oscura*. En ellas, el santo carmelita explica cómo cada una de las potencias se purgan o, para decirlo en otros términos, se van haciendo disponibles para que se dé la inversión de la intencionalidad como acogida de la Presencia inobjetiva del Misterio. En ese sentido, cada potencia se invierte, o se purga, o se hace disponible, según cada una de las virtudes teologales. A saber: la memoria con la esperanza, la voluntad con la caridad y el entendimiento con la fe.

Y es que estamos ante un conocimiento que da certeza, pero no es una certeza clara y distinta como lo es la cartesiana, sino oscura. En las experiencias místicas viene una certeza de que lo vivido es verdadero o, en palabras de Ignacio de Loyola, un “sin dudar ni poder dudar”.¹¹⁶ Considero elocuente la siguiente cita de Teresa de Jesús en donde se puede apreciar muy bien esta certeza que, sin embargo, no es clara sino oscura:

Acá sí, que sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se pueda dudar; que el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se pueda dudar más que lo que se ve, ni tanto. Porque en esto algunas veces nos queda sospecha, si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda.¹¹⁷

Estamos, pues, ante una certeza de atributos enteramente singulares. Para empezar, la certeza no es igual en cada paso del camino místico: “porque así como (las noticias) son más exteriores y corporales, así tanto menos ciertas son de Dios”.¹¹⁸ La certeza no tiene que ver, pues, con la credulidad o aceptación de los fenómenos experimentados. Mucho menos con la seguridad, el dominio y el control de la epistemología hegemónica. Se trata “de la

certeza que imprime –o esculpe, como dice santa Teresa– en el alma la realidad misma que se ofrece a ella en la contemplación”.¹¹⁹ Sin embargo, esta certeza, aunque sea certeza, es oscura –y por lo tanto se da en la fe: “la cual [fe], aunque le hace cierto al entendimiento, no le hace claro, sino oscuro”.¹²⁰

Esta oscuridad no se debe a una deficiencia en el conocimiento humano, “sino en la naturaleza misma de Dios, misterio insondable, noche impenetrable”.¹²¹ Oscuridad que no es, como se dijo más arriba, una mera etapa del itinerario místico. En palabras de Velasco, sustentado por los grandes expositores de esta oscuridad como Juan de la Cruz, Gregorio de Nisa y el Pseudo-Dionisio, la noche o la oscuridad es “un elemento estructural de toda relación que el hombre pueda mantener con él (con Dios)”.¹²²

En ese sentido, la mística en tanto que conocimiento es también un padecer. El conocimiento místico, la mística toda, es un padecimiento en los términos del Pseudo-Dionisio: “no sólo en saber sino en padecer a Dios”.¹²³ En palabras del mismo autor, la mística es esencialmente *teopática*; ello significa que la persona “más que aprender a Dios, más que conocerlo, lo recibe, lo padece”.¹²⁴ San Juan de la Cruz lo explica de forma bella: el alma ha de ser “el mozo ciego que la ha de guiar a dónde ella no sabía ir”.¹²⁵ “De aquí es que ya Dios en este estado es el agente y el alma es la paciente; porque ella sólo se ha como la que recibe y como en quien se hace y Dios como el que da y como el que en ella hace”.¹²⁶

El conocimiento místico, en tanto fe oscura, es la posibilidad de dar cuenta de un saber que abraza el pluralismo radical y la diversidad de mundos y saberes. La docta ignorancia de Nicolás de Cusa, que Boaventura toma como ejemplo de occidente no occidentalista, no es otra cosa más que el conocimiento por fe oscura. Este conocimiento opera asumiendo que aquello que conoce jamás agota lo conocido. Las y los místicos saben que la “revelación aumenta el Misterio, no lo desgasta”,¹²⁷ y que todo lo que queda por decir del Misterio desborda todo lo ya dicho sobre el mismo. En ese sentido, el saber místico abraza su propia ignorancia, abriéndose a las posibilidades de su propio error y deficiencia, límite e incompletud. A diferencia de la hegemonía de la epistemología del cientificismo, para la cual todo lo que no opere en sus propios términos no es saber en tanto se considera dueña del monopolio de la verdad, el saber contrahegemónico de la mística abraza la diversidad de mundos y saberes asumiéndose a sí misma como ignorante y al Misterio como inefable, inacabado, siempre dinámico, siempre inapropiable.

Tal es la relación entre mística, inversión de la intencionalidad y fe. Si la epistemología hegemónica se dinamiza desde la lógica de la abismalidad-totalidad-idolatría de la intencionalidad espontánea que busca el control, el dominio, la seguridad y la certeza, sustentando con ello el *ethos* del extractivismo

salvaje; la mística, por su lado, se dinamiza desde la inversión de la intencionalidad que deviene en la fe como dinamismo vital de apertura radical al Misterio, sustentado con ello un saber y un ethos que operan contrahegemónicamente en tanto su pura apertura deja siempre espacio a la diferencia, a lo otro, a lo desconocido indominable. La mística asume su propia contingencia y localización en tanto que el Misterio siempre es *prius* y *plus*. Considero que desde esta aproximación de la mística se puede dimensionar un saber contrahegemónico que opera desde la fe y la confianza y, por lo tanto, un saber apto para la insurrección en curso y la resistencia epistémica que busca la ecología de saberes, así como un mundo donde quepan muchos mundos.

Con todo, lo que me parece más relevante de este saber místico es su condición de performatividad. El hecho de que es un saber que se realiza en la práctica y en la experiencia, y no en la mera elucubración. Esta performatividad implica que el saber místico se concretiza en prácticas sociales que posibilitan la realización de este saber, resultando en organizaciones sociales como monasterios, *tarikas*, *ashrams* y distintos nuevos tipos de comunidades y grupos espirituales en la urbanidad y entre las juventudes. Estas prácticas van desde el ascetismo hasta modos concretos de aprender, comer, sanar, vestirse, hablar, habitar, trasladarse, etc. Considero, sin embargo, que, aunque Velasco, Panikkar, Certeau y otros autores citados abordan dicha dimensión, la dejan en un segundo plano, concentrándose más en una exposición de narrativa, histórica, filosófica o teológica. Habiendo expuesto en el primer apartado el dinamismo contrahegemónico de la mística en términos de fe y confianza, me dispongo a profundizar en la dimensión performativa de este saber místico en el segundo apartado.

2. La performatividad mística

2.1. Cuerpo místico

Si admitimos la noción que tiene Michel de Certeau de que la mística consiste en un determinado modo de enunciación que corresponde a un contexto específico y, por lo tanto, cabría hacer una “ciencia mística”,¹²⁸ podemos indicar –como lo hice en el primer capítulo– que la mística forma parte de lo que Boaventura denomina “Occidente no-occidentalista”; o por lo menos que existen místicas que lo son..., ya que no se puede negar que históricamente han existido místicas que se han aliado con el *status quo* de la época. La invención/construcción de la tradición de esta *ciencia mística* implica la posibilidad de rastrear una línea de pensamiento que iría desde el platonis-

mo, los Padres de la Iglesia, la mística medieval hasta llegar al siglo XVII y la sustantivación del término. Una etapa posterior consiste en la búsqueda de mística en otras tradiciones y culturas, forjando así un invariante humano –sin que sea un universal cultural–¹²⁹ cuyo estudio corresponde a la mística comparada.¹³⁰ La tradición mística tiene tanto una línea canónica como su respectiva heterodoxia, subrayando que esta invención de la tradición se sostiene por la negación de lo otro, de lo diferente que no fue suscrito a la mística canónica y que, por lo tanto, vive dentro de sí misma la tensión abismal de la hegemonía.¹³¹ Sin adentrarme en esta problemática, me interesa señalar que en diálogo con esta tradición (en sus múltiples expresiones, las canónicas y las marginales), existen esfuerzos filosóficos para plantear desde este saber occidental no-occidentalista un otro modo de pensar que rompa con ciertos males de la razón hegemónica.

Carlos Arboleda Mora, respondiendo a la crítica de Janicaud al giro teológico, señala que el pensamiento de dichos autores no debe leerse como una contaminación de la fenomenología por la teología, sino como un esfuerzo por “ampliar la racionalidad filosófica a nuevos campos de la experiencia humana”.¹³² Incluso llega a utilizar el término “crítica de la razón mística, no como una nueva región de la teología, sino como un desbordamiento de la fenomenología”.¹³³ Es interesante plantearse la posibilidad de una *crítica de la razón mística* que consistiría, quizás, en un refundamiento de la razón y en una ampliación de sus paradigmas. El problema con este planteamiento es que sigue encadenado a la idea de *razón*, postulado internamente abismal, colonial y patriarcal. Desde esta perspectiva se ve la dimensión mística como una parte, hasta ahora desconocida o marginada, de la razón que viene a ampliar nuestra visión, pero lo imperante seguiría siendo la razón. Lo racional ampliado y mejorado, mistificado, pero racional al final de cuentas. Esta postura implicaría que la mística es simplemente un nivel más profundo de conocimiento que supera –en su sentido de incluir e ir más allá– a los sentidos y a la razón. Este tipo de aproximaciones al saber místico encubren, por un lado, el ethos del extractivismo salvaje alimentado por la epistemología hegemónica de la razón, y, por otro lado, la potencialidad disidente y contrahegemónica de un ethos dinamizado desde la mística en tanto fe.

En ese sentido, una supuesta *razón mística* heredaría necesariamente los criterios de abismalidad-totalidad-idolatría que sustentan a la hegemonía de la razón. Esta afirmación no es de corte hipotético. Si se revisa la propia tradición mística, es evidente la contaminación de sus discursos por los criterios hegemónicos de la época. Tal es el caso de la *razón*, noción que desde sus orígenes opera desde una lógica dicotómico-jerárquica (ancestra de la abismalidad) y define la racionalidad en oposición al cuerpo. Semejante oposición

es importante pues de ella resulta una noción de mística entendida como desprecio al cuerpo y a la materia, mística *extra mundis* cuyo saber consistiría en una especie de contemplación pura de las formas eternas y la divinidad inmaterial.¹³⁴ Tal mística es hegemónica en tanto que opera desde la abismalidad-totalidad-idolatría, expulsando a la irrealidad toda una serie de experiencia y prácticas, ignorando la dimensión performativa del saber místico.

La lógica dicotómico-jerárquica de origen griego –particularmente pitagórico– divide al mundo en arriba/abajo, alma/cuerpo, hombre/mujer, verdadero/falso, etc. En tanto que no sólo distingue sino que jerarquiza, esta lógica está detrás de lo que Genevieve Lloyd denominó como la “masculinidad de la razón”.¹³⁵ Así, el principio superior del hombre ha de dominar sobre el inferior de la mujer. El alma ha de dominar al cuerpo. “Esta dicotomía será utilizada para asociar a la mujer con el principio inferior, al que se debe combatir y dominar: el cuerpo, la carne”.¹³⁶ Se identificaba cuerpo con sexo y éste con mujer. Los autores espirituales advertían siempre sobre los peligros que conllevaba frecuentar la compañía de mujeres. Por lo que, para el bien del varón e incluso por el propio bien de la mujer, el principio superior (razón, hombre) debía de mandar sobre el inferior (cuerpo, mujer). Debido a esto, las mujeres se veían religiosamente enajenadas de su camino espiritual –por no decir en la vida en general–, relegándoles únicamente dos posibles caminos: ser monja o esposa.¹³⁷ A continuación, me detendré en una aproximación feminista a esta problemática para desvelar la dimensión performativa de la mística que no ha sido muy tomada en cuenta debido al fantasma de la dicotomía-jerárquica que aún permea las narrativas y estudios sobre mística.

Es importante rescatar, entonces, a las mujeres místicas, cuya experiencia –debido al lugar de enunciación que ocupan dentro del discurso místico– muestra otras posibilidades de saber místico. Quizás las beguinas, ni monjas ni esposas, son el ejemplo más elocuente.¹³⁸ Las beguinas se reunían y forjaron su propio itinerario espiritual, su saber místico: “El fundamento de su saber no lo constituía tanto el conocimiento teórico como sus vivencias religiosas”.¹³⁹ Le daban mayor importancia a la experiencia vital que al conocimiento teórico. Pero no fueron las beguinas las únicas mujeres que trasgredían la hegemonía masculina e intelectual de la espiritualidad. Incluso mujeres más “canónicas” como Teresa de Jesús, Edith Stein o Teresita de Lisieux, o heterodoxas pero más contemporáneas como Simone Weil y Etty Hillesium, serán transparencias de místicas disidentes.

La cuestión es que la mística tiene más que ver con la afectividad que con el conocimiento, sin que excluya a este último. O mejor dicho, para la mística el conocimiento es siempre conocimiento amante. “De hecho, los místicos se proclaman poseedores de una ciencia no especulativa, sino de

amor; una ciencia basada en la propia experiencia, no en la mera teoría”.¹⁴⁰ Así, dice Adelina Sarrión, la mística se contrapone a la teología escolástica de la época medieval (y de toda teología más de corte racionalista). Frente al saber, teoría, razón, argumentos, disquisiciones y especulaciones de la segunda, la primera pone en alto el amor, la experiencia, la voluntad, los afectos y los deseos. Pareciera, además, que la “mística se ofrece como una posibilidad, en principio, abierta a todos los fieles sin distinción de sexo, nivel cultural o estado”.¹⁴¹ En sus filas encontramos religiosos, laicos, seculares, creyentes y no creyentes, mujeres y hombres de todas las edades y de todos los contextos y estratos sociales. La estrecha relación entre la mística y aquello que la teología dominante consideraba como “lo femenino” le ha ganado a la mística fuertes persecuciones. Aquellos hombres místicos parecen incluso abrazar rasgos “femeninos”¹⁴² del amor, el cuerpo y la sensualidad, como deja clara la poesía sanjuanista.¹⁴³

No estoy tratando de afirmar que existe algo así como una “mística femenina” ontológicamente hablando o en el sentido de las “*gender-experiences*” de Dalmiya y Alcoff.¹⁴⁴ Soy más de la idea de Zenia Yébenes de que la asociación de las mujeres con la mística en su dimensión más corporal y extática “no es el resultado del descubrimiento de un universal femenino sino de un conjunto específico de restricciones sociales y culturales que afrontaron a finales de la Edad Media y a principios de la Edad Moderna”.¹⁴⁵ En este sentido, lo que la mística femenina nos revela no una especie de mística exclusiva de las mujeres (como si existiera algo así como un universal mujer, ocultando la diversidad de formas de ser mujer) proveniente del “eterno femenino” o de la condición biológica de las mismas,¹⁴⁶ lo cual sustentaría el binarismo identitario. Revela, más bien, aspectos de la mística que, debido a las narrativas de ocultamiento del poder/saber dominantes, se fueron haciendo de lado por identificarlas, desde dicho binarismo, con lo femenino. Por lo tanto, lo que el estudio de la mística femenina deja ver son dimensiones de la mística históricamente negadas –más no por ellas inexistentes, como el caso de Juan de la Cruz– y que enuncian un saber místico más complejo que la simplicidad de la contemplación hacia lo Uno más allá de las formas.

El dinamismo místico se mueve desde la inversión de la intencionalidad, dinamismo de la fe en tanto descentramiento del *ego* por medio del desquebrajamiento de este último desde la alteridad radical del Misterio. El cuerpo performado por la mística, lejos de fortalecer la idea del “yo”, lo desquebraja. Para Yébenes, el cuerpo no es símbolo de identidad sino de locura.¹⁴⁷ Su dimensión primordialmente de deseo lo vuelve transgresivo frente a la noción de un “yo” puro, inmune y trascendental. Este es un punto importante que ha aparecido en capítulos anteriores: el problema del sujeto. La lógica de

la epistemología hegemónica consiste en la construcción del individuo por medio de la lógica de la escasez. En cambio, la mística abre la dimensión de la persona, nudo de red de relaciones. En general, el giro teológico sigue, en tanto fenomenología, estancado en la idea de la subjetividad. No es, claro está, el *cogito* cartesiano solipsista, sino una subjetividad heterónoma fundada desde la alteridad y, por lo tanto, relacional. Sin embargo, sigue habiendo una noción fuerte de sujeto que aún no da cuenta lo suficiente de su radical relacionalidad comunitaria.

Ciertos feminismos, ciertas lecturas del psicoanálisis y la llamada “filosofía de la diferencia”,¹⁴⁸ ayudan a dar ese paso más allá del sujeto, paso necesario para entender cómo la mística, este dinamismo de empobrecimiento radical dinamizado desde la herida y la ausencia, es pura corporalidad performativa. Los análisis de Judith Butler en torno al duelo y a la precariedad de la vida pueden dar luces para pensar esta correlacionalidad radical inscrita en el propio cuerpo. Nuestra condición de vulnerabilidad desvela cómo nuestros cuerpos son socialmente constituidos, están en constante exposición y son susceptibles al amor y a la violencia. No los posemos, al igual que el sujeto no es autoposesión de sí mismo. Por ello, aunque “luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros”.¹⁴⁹ Ya no cabría hablar de sujeto ni de subjetividad, sino de procesos de subjetivación, en donde todos nos vamos haciendo entre todos. Somos personas, nudos de red de relaciones en vulnerabilidad y en pobreza radical. Mientras que la epistemología hegemónica en su patológica búsqueda por la certeza y la seguridad encubre este hecho, la mística lo radicaliza, lo asume y lo desvela.

Así, retomando a la mística Ángela de Foligno, Yébenes señala que “será el cuerpo el lugar de invención experimental *de la divinidad desconocida*”.¹⁵⁰ El cuerpo, parafraseando a Yébenes, es este espacio de interludio en donde acontecen el deseo y el éxtasis, es el testigo elocuente y mudo de un saber físico pero indecible. La mística “se va trazando en mensajes ilegibles sobre un cuerpo transformado en emblema o en un memorial grabado por los dolores del amor”.¹⁵¹ El cuerpo de los místicos es texto, texto que “nos permite desplazar la pregunta de saber lo que es pensar según la respuesta dada por Descartes, y oponer una visión experimental, lateral, donde pensar quiere decir pasar, exceso hacia el otro, éxtasis mortal de la identidad”.¹⁵²

El saber místico traspasa y performa el cuerpo. Pero hay que entender “cuerpo” en un sentido más amplio y considerar también las prácticas sociales. Esto lo muestra de igual modo la mística femenina que, frente a la teología masculinista centrada en el *logos*, se concentra en “prácticas diarias meditativas para inscribir en los cuerpos la huella de una presencia y de una

ausencia”¹⁵³ en clave de erotismo espiritual (como lo señalé en el capítulo II con Pickstock). *Eros*, deseo de la alteridad, será la tónica de una transgredida *integridad del yo* por medio de la apertura *a lo otro*. Se diluyen los binomios interioridad/exterioridad, alma/cuerpo. La mística es revolución simbólica. Ante el conocimiento racionalista del sacerdote, se contraponen “el conocimiento femenino y abismático de los temblores de la carne; ese conocimiento que pasa por el cuerpo, alterando muchas veces el tejido social”.¹⁵⁴

Valiéndome del modo de proceder de las epistemologías feministas y habiendo no sólo dado cuenta del ocultamiento de la mística femenina sino de lo que su desocultamiento nos revela de la mística como experiencia, me interesa poner el acento en esta dimensión performativa de la mística que construye cuerpos y modos concretos de vida. Como mencioné, este es un rasgo de la mística que se deja en segundo plano precisamente por considerarse conocimiento práctico o “trabajo de mujeres”, asociado con el cuerpo y la sexualidad, el deseo y *eros*. Sin embargo, lo encontramos en la vivencia y narrativa mística. Yébenes cita a Denise Despres y su señalamiento de que en el franciscanismo existe una contemplación activa que busca irse haciendo al modo de Cristo. Esto es performatividad de la mística en los cuerpos y modos de vida. La misma intención tiene Ignacio de Loyola cuando, en los *Ejercicios Espirituales*, pide “conocimiento interno del Señor Jesús, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga”.¹⁵⁵ El *conocimiento interno* ha de leerse en clave de un deseo profundo, interior, de encarnar más y más la carne y vida de Jesús en cada acto. Este es el espíritu detrás de la clásica *Imitación de Cristo*,¹⁵⁶ que en tiempos más modernos se optará por entenderla como *seguimiento*.

El cuerpo de místicas como Ángela de Foligno vuelve a ser un texto elocuente. Ángela desea la fusión imposible, dice Yébenes: fusionarse totalmente con el cuerpo de Cristo. Tal unión es una identificación imposible; tal imposible apropiación del *otro*, sin embargo, se vuelve un deseo insoportable, una herida de amor, como señalan las y los místicos. Semejante herida deja hueco, performa subjetividades y colectividades enteras: un hueco que modifica la estructura del sujeto, lo convierte en “apertura deseante” dice Yébenes. Ángela, así como todas las místicas y místicos, vive desde esta herida desestructurante que se materializa en el texto de su cuerpo y de su vida cotidiana, fundando modos concretos de existencia y, por lo tanto, un saber místico que, aunque mudo (no conceptual aunque sí elocuente en lo simbólico), podríamos categorizar como saber práctico de vida. Saber inefable, indecible, pero encarnado, tatuado en el cuerpo. El grito de Ángela, ese grito transgresor de todo lenguaje y sentido, el grito de su primer éxtasis culmina con el grito de su muerte que rezaba: “*joh nada desconocida!, joh nada desconocida!*”.¹⁵⁷

2.2. Espiritualidad y forma-de-vida

A diferencia de la epistemología hegemónica, que opera mediante la conceptualización de la realidad imponiéndole formas que le sean útiles para su manejo y control –recuérdese que para dicha epistemología conocer es dominar y controlar–, el saber místico opera desde la performatividad. Es un saber práctico que se lleva a cabo en su realización, construyendo formas concretas de vida que se dinamizan desde la fe y la confianza. Mientras que, en la epistemología hegemónica, el sujeto impone los criterios del conocimiento –siendo éste no sólo la condición de posibilidad del mismo sino su fuente y medida–, en el saber místico la persona pasa por todo un proceso de transformación –inversión de la intencionalidad– por medio de prácticas y vivencias que la van sintonizando con la apertura radical al Misterio o fe.

Michel Foucault dedicó sus últimas investigaciones a la problemática de las prácticas de subjetivación, navegando por ideas importantes para estas reflexiones.¹⁵⁸ Le interesó particularmente la noción de *epimeleia heautou* o inquietud de sí, la cual estará presente en los mundos griego, heleno, romano y, finalmente, cristiano. La *epimeleia heautou* consiste en una actitud y una serie de acciones o prácticas ejercidas sobre uno mismo, por medio de las cuales el sí mismo se hace cargo de sí, transformándose y purificándose. Durante siglos, la *epimeleia heautou* estuvo estrechamente relacionada con el conocimiento y la verdad, indicando que el conocimiento era un camino de transformación interna que capacitaba para conocer la verdad. Esto fue así, indica Foucault, hasta el “momento cartesiano”.¹⁵⁹ Con ello, Foucault no quiere decir que en Descartes todo haya cambiado, sino que de la mano de la evolución de la *epimeleia heautou* se fue dando una transformación que poco a poco condujo al cogito cartesiano. Este momento consiste en la descalificación de la *epimeleia heautou* y su desplazamiento por la *gnothi seauton* o conócete a ti mismo. El énfasis en el autoconocimiento condujo poco a poco a la implantación del sujeto como piedra angular del conocimiento. Se estaría, aquí, frente al germen de la epistemología hegemónica.

Desde la *epimeleia heautou*, Foucault aborda la espiritualidad como “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”.¹⁶⁰ Espirituales son las prácticas de índole ascética, las prácticas transformadoras que modifican al sujeto de tal modo que sea capaz de tener acceso a la verdad –lo cual implica que la mera estructura del sujeto no es suficientemente apta para conocer la verdad–. No basta con el acto cognitivo, sino que es precisa una modificación radical, a tal grado que llegue a renunciar a sí mismo en aras a este acceso. “La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego

el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad”.¹⁶¹ Sin esta transformación, no hay conocimiento. Este conocimiento experiencial, conocimiento performativo, ha tenido dos formas fundamentales, por lo menos en Occidente: *eros* y *askesis*, ambas comentadas ya en las secciones anteriores del libro. Se trata del dinamismo de amor/deseo que conduce a un trabajo sobre sí mismo hasta finalmente llevar a la transformación necesaria para conocer. Todo este trabajo espiritual, indica Foucault, tiene sus “efectos de contragolpe”.¹⁶² El sujeto no sólo es transformado en estas prácticas –transformación, dice Foucault, que no es del individuo sino “del sujeto mismo en su ser sujeto”–¹⁶³ sino que esta transformación es la condición de posibilidad para la verdad y con ella se abren la bienaventuranza y la salvación.

De este modo, espiritualidad, bienaventuranza y conocimiento estaban ligados por un proceso de transformación radical del sujeto. El acceso a la verdad no dependía de un puro acto de conocimiento sin ser “acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto”.¹⁶⁴ Todo esto cambió en la Edad Moderna. Desde este momento, el puro acto de conocimiento sustentado en la autoevidencia del sujeto será suficiente para suponer que se tiene acceso a la verdad. Ya no parecería necesaria la transformación del sujeto, lo cual no implica, de acuerdo con Foucault, que el conocimiento en la Modernidad se dé sin condiciones, sino sólo que ahora la espiritualidad no perfla entre ellas. Para la Modernidad, las condiciones del conocimiento son internas al propio acto de conocer, reglas internas como “condiciones formales, condiciones objetivas, reglas formales del método, estructura del objeto a conocer”.¹⁶⁵ Este cambio de condiciones implicó una especie de cambio de paradigma epistemológico. Se pasa del conocimiento como espiritualidad –es decir: conocimiento performativo que exige la transformación del sujeto o, para decirlo en los términos de estas reflexiones, exige la inversión de la intencionalidad, la apertura radical al Misterio– al momento moderno donde el sujeto es capaz de verdad colocándose a sí mismo como principio y fin del conocimiento.

Las anteriores reflexiones de Foucault ayudan a entender mejor la dimensión performativa de la mística. El saber místico, tal como se entiende en estas reflexiones, es un saber performativo que se realiza al ejecutarse y que transforma a la persona inaugurando un dinamismo vital de apertura radical al Misterio. Desde este dinamismo, el saber místico va construyendo sus prácticas, su mundo, sus relaciones y hábitos de vida. Por su dinamismo, la mística entendida como camino, *ethos* que deviene en prácticas sociales, es contrahegemónica.

Según Juan Arnau, uno de los traductores y estudiosos del budismo más importantes en lengua hispana, especialmente del budismo *mādhyamaka* o de la *vía media*, la noción de “tecnología del yo” de Foucault puede ser aplicable a la noción budista de *bhāvana* o “cultivo mental”, el cual engloba una serie de prácticas meditativas que resultan en una “cultura mental”.¹⁶⁶ Por medio de estas *bhāvana*, el practicante puede llegar a percibir “esa dependencia” entre todas las cosas o *pratītyasamutpāda* (contingencia e interdependencia).¹⁶⁷ *Bhāvana* –“un cultivo que atiende no tanto al objeto como a las predisposiciones que hacen posible su aprehensión”,¹⁶⁸ tal y como señala Foucault que era entendida la espiritualidad– junto con *śīla* (conducta moral) y *āgama* (tradición textual) constituyen el abrigo mediante el cual el caminante de la *vía media* transita su proceso performativo y místico. Considero que, en muchas tradiciones espirituales –por no decir que todas–, está presente esta dimensión que ahora expuse en términos budistas y cristianos. Podemos verla en la dimensión performativa que suponen los cinco pilares de islam: *Shahada* o profesión de fe, *Salat* u oración, *Zakat* o caridad, *Swan* o ayuno, y *Hajj* o peregrinación a la Meca. Similar aseveración se puede hacer de los *yogasūtra* de Patañjali y de muchos textos o tradiciones más.

Sin embargo, existe un problema en el planteamiento de Foucault. Giorgio Agamben formula el problema en los siguientes términos: si en la *epimeleia heautou* “aquello que se cuida es el sujeto mismo de las relaciones de uso con los otros, el riesgo es aquí que el sujeto activo del cuidado se configure a su vez en una posición trascendente como sujeto respecto de un objeto”.¹⁶⁹ En otras palabras, pareciera que entender la espiritualidad como estos ejercicios transformadores y performativos que posibilitan el acceso a la verdad encallara al final en la misma problemática de la epistemología hegemónica al sostener un sujeto trascendente que actúa y se cuida a sí mismo, transformándose y, por lo tanto, conquistando de cierta forma la verdad y el saber. Seguimos en la lógica de la dominación, de la hegemonía. La mística, por su parte, se opone siempre a la idea de que a Dios se le conquista. Contra esto argumenta toda la filosofía de la inversión de la intencionalidad de Marion, Lévinas y Velasco; los místicos y místicas cristianos, las propias enseñanzas budistas, etc. Por esta vía, se estaría volviendo al punto de inicio.

La pregunta que correspondería sería, entonces: ¿se puede pensar una relación consigo mismo que no opere desde la lógica hegemónica del dominio y la posesión? ¿Existe una forma-de-vida que no se dinamice desde dicha hegemonía? Creo que, de cierta forma, estas preguntas están detrás de las investigaciones de Agamben. Me parece que una posible vía para trabajar estas problemáticas parte de la noción de “uso” como una modalidad del sí mismo que no se mueve en la lógica de la posesión y el dominio.

Agamben indica que Foucault, al no prestarle suficiente atención al “uso” y, en su lugar centrarse en el “cuidado”, acabó repitiendo el gesto platónico del *arché* o el mando que tiene el alma sobre el cuerpo. Sin embargo, Agamben rescata las reflexiones de Foucault centradas en el sadomasoquismo. Aquí se parece indicar una relación de puro uso “que no conoce sujeto y objeto, agente y paciente”.¹⁷⁰ El puro uso del cuerpo que se da en el sadomasoquismo y que transgrede las escisiones entre el sujeto y el objeto, entre la actividad y la pasividad, hacen que el sujeto se experimente en su propia desubjetivación. Estas primeras indicaciones perfilan al *uso* como una noción que, al ir más allá de la escisión sujeto/objeto y, por lo tanto, de la primacía de uno de los dos, puede iluminar a la idea de un saber místico performativo contrahegemónico. Pero ¿qué es el uso?

En el libro en cuestión, Agamben reflexiona primordialmente alrededor de la figura del esclavo, a quien le corresponde la definición de *aquel que hace puro uso de su cuerpo*. No seguiré la línea argumentativa de Agamben alrededor de la noción de esclavo –aunque la retomaré más adelante–, sino que me centraré en la primera parte del libro tratando de entender mejor a qué se refiere la noción de “uso”. Lo primero que hay que decir es que el uso (en este caso del esclavo) es distinto al instrumento productivo. No hay sentido productivo en el uso, sino pura practicidad. En otras palabras, así como el esclavo –a diferencia del zapatero o el carpintero– no produce obra en tanto que es puro uso de su cuerpo, el uso es una noción más allá de la productividad (*poiesis*).

No hay, como tal, en el mundo antiguo una noción de *trabajo*. El uso es una actividad que no se produce con el fin de una obra externa y enajenable. En el uso, dice Agamben, la *enérgeia* está en la misma acción y no en la obra producida. Estamos ante un paradigma de la actividad humana. Indica Agamben “que no es reducible al trabajo ni a la producción ni a la praxis”.¹⁷¹ De tal modo, pareciera que esta actividad improductiva que es el uso se ubica en el umbral de antiguas dicotomías como instrumento y cuerpo o *poiesis* y *praxis*; asimismo, hay que subrayarlo, el de sujeto y objeto.

Ubicado en esta “zona de indeterminación” entre el sujeto y el objeto, el agente del uso es “de algún modo también objeto y lugar de la acción”,¹⁷² activo y pasivo simultáneamente. El dinamismo del uso no es el de la epistemología hegemónica del sujeto que intencionalmente se dirige al objeto. Tampoco es una inversión simple donde reine la pasividad del agente desde la unilateralidad del objeto (llámese este *otro* o *fenómeno saturado*). El uso (*chrésthai*) “expresa la relación que se tiene consigo, la afección que se recibe en cuanto se está en relación con un determinado ente”.¹⁷³ Por lo que, “usar el cuerpo, “significará entonces la afección que se recibe en cuanto se está en

relación con un cuerpo o con cuerpos.”¹⁷⁴ La visita nos constituye en visitantes, el pasear en paseantes. El uso, al ser uso de sí mismo haciendo uso de algo, me afecta por ese algo constituyéndome a mí mismo “como aquel que hace uso de ese algo”.¹⁷⁵ Agamben habla de una relación de “absoluta y recíproca inmanencia”, en donde usar algo “se trata, ante todo, del ser del propio usante.”¹⁷⁶ La desactivación, dice Agamben, del sujeto y el objeto en tanto inoperosos deja vislumbrar “el uso como nueva figura de la praxis humana.”¹⁷⁷

Desde esta nueva figura habría que releer las investigaciones que Foucault hace de las prácticas de sí. En los estoicos, por ejemplo, el uso no tiene nada que ver con la obtención de un fin predeterminado. Se trata más bien de la pura relación del viviente con su cuerpo. En la familiaridad (*okéiosis*) estoica, la cual Agamben relaciona con el uso, no se da la constitución del individuo como algo substancial sino como pura relación de uso consigo mismo. En cada uso de sí el viviente se experimenta como puro uso de sí, como pura relación de uso con el mundo, sin *telos* y sin substancia individual trascendente e inmutable. Dicho en otros términos, usar de sí “significa no pre-suponerse, no apropiarse del ser para subjetivarse en una sustancia separada.”¹⁷⁸ No habría sustancia del sujeto, ni hipóstasis más allá de la pura relacionalidad del uso. Ser sería uso, sin *ousía*, pura relación más allá de la diferencia ontológica: “Es preciso que el sí mismo se constituya primero en el uso fuera de toda sustancialidad para que algo así como un sujeto –una hipóstasis– pueda decir: yo soy, yo puedo, yo no puedo, yo debo”.¹⁷⁹

Agamben ubica al uso en el umbral que separa la potencia y el acto en Aristóteles. En dicha distinción se sostiene la sustancialidad del sujeto trascendental al acto en tanto que decide cuando actualizar y cuando no, y de la potencia en tanto poseedor de la misma. El uso es hábito, siempre puro uso y relación. No hay sitio, dice Agamben, para un sujeto que sea propietario del hábito y que pueda ponerlo o no en obra. “El sí mismo, que se constituye en la relación de uso, no es un sujeto, no es otra cosa que esta relación.”¹⁸⁰ El uso no pertenece por lo tanto a ningún sujeto. Un pianista –por seguir el ejemplo utilizado por Agamben– no es dueño de su uso, sino que es el puro uso de su sí mismo en tanto pianista. “El uso, como el hábito, es una forma-de-vida y no el saber o la facultad de un sujeto.”¹⁸¹ No hay pues sujetos poetas, carpinteros, músicos o místicos que desde su voluntad ponen en acto su potencia. Lo que hay son vivientes, dice Agamben, que desde su uso en el mundo hacen experiencia de sí constituyéndose como usantes, como formas-de-vida.

Podemos aplicar algunas ideas de Agamben a lo que hemos estado diciendo de la mística. Creo que tiene sentido decir que la mística no es la actualización de una potencia que un sujeto trascendental posea en sí mismo

guardada –no hay sí mismo que guarde nada y nada que pueda ser guardado–. El problema que representaba el planteamiento de Foucault encuentra así una posible resolución. Esclarecedoras las palabras que Agamben dedica aquí a los franciscanos. La pobreza franciscana, entendida como una renuncia del mundo y al derecho de propiedad, no es al final lo suficientemente radical porque reivindica el derecho de un sujeto o colectivo a renunciar a un derecho. Sigue primando la intencionalidad. Lo que hubiera sido realmente radical, dice Agamben, sería pensar la pobreza no desde un acto de renuncia, “sino, por decirlo así, en la naturaleza misma de las cosas”,¹⁸² como la inapropiabilidad intrínseca del mundo y del sí mismo en tanto pura relación de uso. El estado de justicia del mundo como lo inapropiable permitiría dar cuenta de una pobreza más allá de la decisión del sujeto, pobreza fundada en el “estado del mundo”.¹⁸³ El uso, y no el control o el dominio intencional, se vuelve así la única relación posible con un mundo inapropiable.

La mística, lo inapropiable por antonomasia, podría ubicarse en el umbral del uso. El místico sería no aquel que posee, sino que entra en relación de uso con el Misterio, haciendo uso de sí mismo con el inapropiable Misterio. Habitándolo, pues, como señala Agamben, el uso implica oscilar entre la patria y el exilio del habitar.¹⁸⁴ La noción del *habitar* –que hace pensar en Illich y su texto *El arte de habitar*–¹⁸⁵ abre la posibilidad de pensar, desde el uso, un saber místico performativo que devenga en modos de vida concretos, en pura relacionalidad, más allá de la distinción sujeto/objeto, más allá de la de la epistemología hegemónica.

Un tema clásico en la literatura mística es el problema de la gratuidad, del papel que juega la subjetividad y la ascesis en el camino místico. En general, los y las místicas concuerdan en el hecho de que la vida mística es un proceso de descentramiento del propio *yo* y un paso a vivir una vida dinamizada desde la divinidad (“ya no vivo yo, Cristo vive en mí”).¹⁸⁶ En ese sentido, la vida mística no se refiere a una especie de conquista del sujeto que escalando niveles alcance alguna meta. Al contrario, se trata justamente de acoger cada vez más el don divino. En palabras de Teresa de Jesús, la vida mística de “ninguna manera me parece se puede entonces ignorar no ser cosa fabricada de nosotros.”¹⁸⁷

Sin embargo, como bien lo expone Foucault en la obra citada, la mística implica una transformación total de la subjetividad que de cierto modo supone mucho de parte del sujeto. Así, Teresa de Jesús señala que el conocimiento propio “es el pan con que todos los manjares se han de comer”.¹⁸⁸ Juan de la Cruz, a pesar de subrayar que las auténticas noches son las pasivas en donde Dios es quien actúa en el alma, reconoce la importancia de las noches activas en donde es la persona quien busca su purgación.¹⁸⁹ Por su parte, Ignacio de

Loyola en las anotaciones a los *Ejercicios Espirituales* deja clara una y otra vez la importancia de que el sujeto tenga “gran ánimo y liberalidad”.¹⁹⁰ Por tanto, la mística está sumergida en esta paradoja en la que la persona tiene que hacer mucho para tratar de no hacer nada y dar así cabida a la acción de Dios.

Considero que la noción de *uso* de Agamben supera esta paradoja asumiéndola como el umbral donde se puede jugar una relación inoperosa, improductiva, más allá del binarismo sujeto/objeto, en donde el sí mismo es pura relacionalidad con lo inapropiable. Si la mística es la relación que se tiene con el Misterio, ¿se podría hablar de una relación de uso con el Misterio? ¿Será que precisamente el uso sea la relación posible con el Misterio? Si esto es así, y si el sí mismo al pasear se constituye como paseante, la relación de uso con el Misterio sería lo que constituiría al sí mismo como místico. La mística no sería la puesta en acto de una potencialidad, ni tampoco la mera pasividad de un don unilateral del Misterio, sino la relación de uso que se tiene con lo inapropiable, relación que es pura relacionalidad y que constituye una forma-de-vida.

Entiendo que estas aseveraciones no pueden concluirse necesariamente de los planteamientos de Agamben, ya que el filósofo no está abordando estos temas de forma directa. Reconozco que me estoy valiendo de estas reflexiones para dar forma a mí propio argumento, el cual, sin embargo, creo sostener suficientemente. Según lo que planteo, la mística es una *forma-de-vida*. En estrecha relación con la noción de uso, la *forma-de-vida* es para Agamben “una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación.”¹⁹¹ Más allá de la apropiación de la hegemonía de la epistemología de la abismalidad-totalidad-idolatría, la forma-de-vida indica “una vida que se vincula tan estrechamente a su forma que se hace inseparable de ella.”¹⁹² Se trata de una reflexión alrededor de la formalidad, del dinamismo, como lo he estado haciendo durante todo el capítulo. Para dar cuenta del dinamismo de la forma-de-vida, Agamben estudia en *Altísima pobreza* las reglas monacales como un dinamismo que, más que dispositivo legal, son un *arte*. Antes de dialogar con Agamben en este punto, quiero señalar que, aunque la aproximación que hace del monacato como una forma-de-vida que abraza lo inapropiable y de cómo la mística deviene en prácticas sociales —en este caso, los monasterios—, no por ello debe entenderse que el monacato o vidas como las sacerdotales, eremitas o monjiles sean los únicos ejemplos de ethos desde la mística.

Según Agamben, el monasterio fue quizás el primer lugar en donde la vida se presentó como arte. Arte entendido en el sentido foucaultiano de “una definición de la propia vida en relación con una práctica incesante.”¹⁹³ Arte como saber performativo, como saber práctico que va transformando a la persona, el

colectivo y la realidad. En ese sentido, la regla monacal no es una vida legalizada en donde se tengan que observar ciertos comportamientos. Es, en cambio, la identificación plena de la vida de la persona con su *forma vivendi*. Esta es la finalidad del voto. No un contrato legal, sino la producción de un “habitus en la voluntad, cuyo resultado único será una cierta forma de vida común.”¹⁹⁴ La vida en el monasterio, en tanto ejemplo de vida dinamizada desde el afán místico –apertura radical al Misterio, vida dinamizada desde la fe– gira alrededor no de un contenido que se busca alcanzar, sino de la pura formalidad del *habitus*, de su forma-de-vida.

Agamben señala que estas reglas monásticas pertenecen a la categoría de reglas constitutivas: reglas “que no prescriben un cierto acto ni regulan un estado de cosas preexistente, sino que ellas mismas hacen realidad ese acto o ese estado de cosas.”¹⁹⁵ En ese sentido, la forma-de-vida es “el conjunto de reglas constitutivas que la definen.”¹⁹⁶ Lo importante es señalar la indiferenciación entre regla y vida, entre vida y formalidad, entre conocimiento y performatividad. Michel de Certeau se acerca a esta noción de las reglas constitutivas recuperando para el lenguaje místico los actos *performativos* de J.L. Austin. El lenguaje místico, la vida mística, se dinamiza por el deseo, el *voló* dice Certeau, el cual resulta en un “discurso performativo extremo: con su expresión crea una realidad.”¹⁹⁷ En los actos performativos el lenguaje “hace lo que dice”. A diferencia de los actos *constatativos*, actos que buscan afirmar una verdad, los actos performativos no buscan afirmar ninguna verdad independiente de la propia afirmación, por lo que no exigen la existencia de una realidad o conocimiento anterior a lo que dicen.¹⁹⁸ La especificidad de estos actos es que hacen lo que dicen. Por lo tanto, “cada gesto del monje, cada actividad manual, por humilde que sea, se convierte en una obra espiritual, adquiere el estatuto litúrgico de un *opus Dei*.”¹⁹⁹

Para Agamben, el franciscanismo es el modelo en donde la regla y la vida coinciden, más allá del derecho y la voluntad propia, en forma-de-vida. El autor señala que “la *forma vivendi* de los frailes menores es, por el contrario, la vida que se mantiene no sólo en relación con las cosas, sino también consigo misma en el modo de la inapropiabilidad y del rechazo de la idea misma de una voluntad propia”.²⁰⁰ Más allá de su franciscanismo, lo que Agamben abre es la posibilidad de pensar un dinamismo vital cuya formalidad sea su contenido. Una forma-de-vida que esté más allá tanto de la epistemología hegemónica de la intencionalidad espontánea y conquistadora, como de la mera inversión simple. La forma-de-vida, en tanto puro uso, da pie para pensar una inversión de la intencionalidad, un dinamismo místico que sea pura formalidad, vida que se dinamiza desde la fe en tanto apertura radical al Misterio; dinamismo que opera en cada acto de la persona, forjando una vida dinamizada desde la fe y la

confianza; un saber místico de vida cotidiana en donde comer, habitar, aprender, dormir, sanar se dinamizan desde dicha fe: vida mística.

Para finalizar, me parece interesante retomar el tema del esclavo. Es muy común que la esclavitud aparezca en la literatura mística como metáfora de la relación entre la persona y Dios. Veamos, por ejemplo, las siguientes palabras de Teresa de Jesús: “¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios”.²⁰¹ Aunque parto de la convicción de que la esclavitud en todas sus formas, desde las antiguas hasta las actuales, es una aberración que debe ser combatida, ¿no será que la literatura mística encerraba un profundo mensaje al dibujar la imagen del esclavo como arquetipo de la relación con la divinidad? Para la espiritualidad actual esta metáfora sabe a algo aborrecible, ¿pero no valdría la pena rescatar su mensaje de fondo? El *bhakti* de la India, principalmente expuesto en el sagrado texto del *Bhagavad-gītā*, habla de ser sirvientes, servidores o siervos de Dios. Según esta corriente, al dinamizarse desde el servicio a Dios el sirviente deja de producir *karma* (acción). No significa que no se actúe como tal, sino que las acciones no enredan ni causan frutos. Estamos ante una acción inoperable, infructuosa, como la del esclavo según Agamben. El mismo esquema aparece en otras tradiciones como la cristiana o la islámica, incluso en tradiciones no-teístas como la budista o no-dualistas como el Tantra o la no-acción del *Tao*. Actuar desde el dinamismo inoperante de esta relación con la divinidad (representada con la metáfora de la esclavitud) nos sumerge en la no-actuación del uso, en la forma-de-vida que diluye la intencionalidad espontánea del sujeto invirtiéndola en la corriente mística de una vida dinamizada desde el Misterio.

Confirmo de este modo la hipótesis panikkarniana de que si es posible pensar un saber contrahegemónico este ha de dinamizarse no desde la certeza y la seguridad, sino desde la fe y la confianza. La mística, dinamismo vital de apertura radical al Misterio, es un dinamismo contrahegemónico fértil para un saber igualmente contrahegemónico que busca construir el mundo nuevo. El saber místico es un saber performativo que se encarna en el mundo, que se va haciendo en la vida diaria; un saber que más que contenido o verdades consiste en un dinamismo vital, el de la fe, desde el cual se relaciona con la inapropiabilidad de la realidad y que atraviesa al sujeto destruyendo su espontaneidad radical. Es un saber de la pura relación de uso que deviene en forma-de-vida, ethos, prácticas contrahegemónicas concretas. Extinción del yo (subjeto o individual) que da paso a la pura formalidad de la forma-de-vida mística, la pura relación de uso, el existir como mero dinamismo de fe que concretiza la *comunalidad* y la *condición nosótrica* del ser. No hay más substancia, hay puro dinamismo. Este es un saber del cuerpo, simbólico, misterioso, erótico, ascético, transgresor, orgásmico.

