

El estado de la cuestión

Filosofía y mística

La tensa relación entre filosofía y mística como condición de posibilidad de un nuevo pensar la experiencia humana del mundo y el sentido

Antonio Sánchez Orantos

Resumen

Después de establecer un criterio de orden en el abigarrado material que trata en la cultura actual la relación entre filosofía y mística e insinuada la insuficiencia crítica que lo caracteriza, el autor dialoga con las filosofía de Levinas (post-metafísica) y el Pseudo-Dionisio (metafísica), consideradas «fuentes» del buen hacer de aquellos pensadores actuales que saben mantener la tensión entre filosofía y mística; para concluir presentando, tras un breve recorrido histórico por las relaciones entre filosofía y teología, la propuesta crítica que la sabiduría mística ofrece a toda filosofía que se propone el acceso racional a Dios

Abstract

After establishing a criterion of order in the motley material in current culture dealing with the relationship between philosophy and mysticism and with a hint that it is characterised by a lack of criticism, the author dialogues with the philosophies of Levinas (post-metaphysics) and Pseudo-Dyonisius (metaphysics), considered "sources" of the good practice of the current thinkers who are able to maintain the tension between philosophy and mysticism. He concludes, after a brief historical account of the relationship between philosophy and theology, with a presentation of the critical proposal offered by mystical wisdom to any philosophy proposing a rational approach to God

Palabras clave: Ser, bien, filosofía/profecía, razón/justicia, mística, teología.

Key words: Being, Good, philosophy/prophecy, reason/justice, mysticism, theology.

«Quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»

(II Concilio Lateranense IV. Enchiridion Symbolorum, 806)

1. *El interés de la filosofía contemporánea por la experiencia mística.
Una primera aproximación al uso de la experiencia mística en el
quehacer filosófico actual*

Aunque la sabiduría común y una, solamente una, de las maneras de entender la filosofía ilustrada¹, caracterizada por la vigilancia crítica y antirreligiosa (anti-judeo- cristiana): Voltaire, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud... incluso, al menos, el primer Heidegger², se empeñen en oponer saber filosófico y saber místico, es fácil constatar la presencia de un nuevo interés por la «forma de la experiencia mística» en la filosofía contemporánea³.

Factores heterogéneos determinan este acercamiento teórico/hermenéutico a las tradiciones místicas: el interés es muy variado, no sistemático y mucho menos convergente. Sin embargo, es posible mostrar, según mi parecer, dos tendencias que imponen un cierto orden en los motivos de acercamiento de la filosofía contemporánea a la sabiduría mística y que, además, como intentaré evidenciar a lo largo de la reflexión, ofrecen impulsos para pensar adecuadamente la relación filosofía/mística.

La primera tendencia puede ser reconocida en el rechazo, por fin, de la hegemonía de la razón calculante que por tanto tiempo ha habitado el espacio del logos filosófico impidiendo el reconocimiento del espacio propio de la filosofía. No se trata de una «conversión filosófica» propia y verdadera (no se puede dar esta satisfacción a la experiencia religiosa). Sin embargo, la convicción de que el ideal racionalista es claramente reductivo para aprehender la experiencia humana del mundo y del sentido, provoca la exploración de tradiciones que contienen fuertes elementos críticos respecto a los excesos racionalistas de la conciencia y del saber. Y es evidente que las

¹ El buen conocedor de la historia de la filosofía sabe de la presencia de los místicos en los grandes pensadores de la modernidad. Cf. HEIMSOETH, Heinz: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

² Cf. DERRIDA, Jacques: *Cómo no hablar*. Traducción de P. Peñalver, C. de Peretti y F. Torres Monreal. *Antropos*, Revista de Documentación Científica de la Cultura (Barcelona), Suplementos 13 (Marzo 1989), p. 52ss.

³ Y, sobre todo, ¿cómo justificar que la fe religiosa no tenga nada que ver con el pensar y, sin embargo, el pensamiento (heideggeriano) no renuncie a establecer la esencia y el destino de esa fe atreviéndose incluso a proclamar que sólo «un nuevo Dios puede salvarnos»? ¿Y cómo puede «salvarnos» un Dios que no permite pensar la finitud desde Él: la muerte, la inautenticidad, la autenticidad, los afectos, la justicia, el quehacer humano?

tradiciones religiosas entendidas no como figuras confesionales de una revelación dogmática, sino como «sentimiento» de lo divino y «emoción» de lo sacro, son un contrapunto ideal de la visión científica y racional del mundo. Contrapunto, es decir, concordancia armónica de voces contrapuestas, y, por eso, el acercamiento a la sabiduría mística que viene inspirado por esta tendencia, que es proyecto de emancipación de los requerimientos de la razón calculante, reserva una atención privilegiada tanto a las figuras más especulativas de la tradición mística: de Plotino a Eckhart, del Pseudo-Dionisio a Angelus Silesius; como al «núcleo místico» que habita en el fondo de los sistemas convencionalmente adscritos a la historia del racionalismo: de Spinoza a Wittgenstein, pasando por Schelling y Hegel (el autor con más posibilidades, según mi criterio, para desarrollar esta aventura filosófica, Fichte, no goza curiosamente de un gran reconocimiento).

La sabiduría mística deviene aquí modelo formal de un saber alternativo, apofático, negativo que conduce «fuera» de la tradición filosófica del ser —que constituye, precisamente, para los que frecuentan esta tendencia, su «olvido» (Heidegger)— y, por eso, «más allá» del límite racionalista de la conciencia moderna —porque dicho límite no es más que la realización en la historia del destino de la filosofía del ser—. Y la sabiduría filosófica queda caracterizada, recuperando uno de los ideales de la sabiduría antigua, como «cuidado del alma», «cuidado ascético» que procura una nueva *Gelassenheit* (serenidad, tranquilidad, impasibilidad, silencio abierto a la donación) que es capaz de mirar el mundo como lugar de revelación de una Verdad que no tiene lugar en el mundo —por eso, revelación—, rechazando el compromiso con toda «verdad controlable» que pretenda modificar/dominar el mundo desde el puro interés técnico.

Pues bien, la exacerbación de este proyecto emancipatorio de la razón calculante provoca, segunda tendencia, nuevos motivos para la reconsideración filosófica de las tradiciones místicas. Se trata ahora de pensar la posibilidad de acceder a la definición de la subjetividad desde la experiencia sentimental, rechazando la mediación de la discursividad consciente: aspiración a una identidad estética totalmente sustraída a la mismidad empírica, a toda diferenciación y/o contraposición sujeto/objeto. Se trata, pues, de rescatar la potencialidad filosófica contenida en la enigmática experiencia que constituye el fundamento de toda tradición religiosa: la relación afectiva, inmediata, con lo Divino. Es fácil descubrir en esta segunda tendencia el acercamiento fenomenológico a la conciencia creyente inaugurada

por R. Otto⁴, vía Schleiermacher⁵, que provoca, como es sabido, la reconsideración filosófica del sentir humano y, sobre todo, la rehabilitación de la dimensión simbólica de la conciencia. Y, también, es fácil convenir que esta aventura filosófica está presente en la mayoría de las llamadas filosofías de la postmodernidad.

La sabiduría mística no es considerada, ahora, como saber alternativo, sino, precisamente, como posibilidad de fundar modos opcionales, todos válidos, de conciencia veritativa. Es decir, la verdad se adscribe a la decisión subjetiva del creer que, a su vez, es determinada por el sentimiento, afectividad, que domina radicalmente la interioridad humana. La experiencia mística constituye, así, el impulso que mueve a la conciencia individual a transgredir los límites fijados por la «ortodoxia institucional» de la verdad y del sentido. Ayer, ortodoxia religiosa-política; hoy, racionalista-económica.

Aunque las dos tendencias presentadas muestren, con claridad, el cambio epocal de actitud respecto a la experiencia religiosa: ahora, ésta no impide, como creyeron algunos modernos, el recto uso de la razón, sino que dicha experiencia es, por el contrario, condición de posibilidad, si no del recto uso de la razón, sí, al menos, de la pregunta por el auténtico pensar y, por eso, o si se quiere, concediendo mucho, además de eso, posibilidad de abrir la pregunta por el verdadero espacio de la filosofía, donde ésta se juega su futuro; sin embargo, tanto la sabiduría filosófica como la sabiduría mística deben enfrentar con distancia crítica los caminos abiertos por estas dos maneras de entender la relación entre filosofía y mística.

Distancia crítica de la sabiduría mística porque, consciente de su historia, sabe que cuando se deja instrumentalizar o desnaturalizar por el logos filosófico se quiebra toda posibilidad de experiencia afectiva y, por eso, efectiva, de lo Divino; es decir, se abre el camino al fideísmo, al agnosticismo, al ateísmo, o a esa especie de encubrimiento de ausencia de experiencia religiosa que se traduce en la reducción de la religión a pura y dura moralidad⁶: ley sin gracia, com-

⁴ *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917. (Versión española: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 1980.)

⁵ *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen Evangelischen der Kirche im Zusammenhange dargestellt* apareció en 1821-1822 y fue revisada entre 1830 y 1831.

⁶ No se afirma que la moral no sea sabiduría o que la sabiduría sea inmoral, sino que la moral no es la plenitud de la sabiduría. Y se insinúa, además, que la moral, precisamente, mide con cierta exactitud la distancia que nos separa de la

promiso sin alegría fundada en la esperanza, teología sin profecía, cumplimiento sacro sin deseo santo, religión (neo)conservadora de cualquier orden establecido.

Pero distancia crítica, también, de la sabiduría filosófica porque ésta nunca podrá consentir, si quiere ser amor a la sabiduría, la disyunción, tan presente en la cultura actual, entre la verdad y el bien, o mejor, entre el ejercicio racional y la justicia.

En definitiva, ni la sabiduría mística ni la sabiduría filosófica pueden consentir que el nuevo interés por la «forma de experiencia mística» pueda ser comprendida y liquidada en una «literatura espiritual de complemento» que, por supuesto, no busca un «Fundamento» para la relación verdad/justicia, sino un bienestar, autorrealización, puramente (post)burgués⁷.

Por eso, la relación entre filosofía y mística siempre tendrá que ser pensada en el horizonte abierto por:

- una crítica radical de las desviaciones de la experiencia mística: misticismos;
- una clara y crítica definición del significado de la llamada teología apofática: para decir lo que pueda decirse sobre el «objeto» de la experiencia de la mística;
- una revisión crítica, conciencia histórica, de las relaciones entre filosofía y teología: para evitar todo tipo de desnaturalización o instrumentalización de ambos saberes.

Así lo hacen aquellos⁸ que, respetando la autonomía de ambos saberes, se «asombran» de las posibilidades que engendra la «ten-

sabiduría. Como somos incapaces de amar suficientemente el bien o de hacerlo –sencillamente: incapaces de amar– necesitamos constantemente la advertencia moral para evitar el desvío. La moral, por eso, no es salvación sino la advertencia para evitar lo peor; no tanto una sabiduría como el precio a pagar, precisamente, por nuestra falta de sabiduría. Nuestra necesidad de moral procede de nuestra falta de sabiduría, de amor, y, quizá, por este motivo, la moral sea propia de la vida humana, nos define. Miseria del hombre: necesitar una moral. Grandeza del hombre: ser capaz de ella.

⁷ Recordar las críticas nietzscheanas a la «vida burguesa sin anhelo» (post-wagnerismo débil) será siempre fuente de «vida nueva».

⁸ MCGINN, Bernard: *The presence of God. A History of Western Cristian Mysticism*. New York, 1991 (reconocida como una de las mejores historias de la espiritualidad); RUH, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. C.H. Beck, München, 1990; OSCULATI, Roberto: *La teología cristiana nel suo sviluppo storico*. San Paolo, Milano, 1996 (bellísima historia de la teología, leída en clave mística, partiendo siempre de la reflexión filosófica cultural de cada momento histórico); VANNINI, Marco: *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*. Mondadori, Milano, 1999; MOLINARO, Aniceto y SALMANN, Elmar (a cura

sión», nunca resuelta, de su relación para plantear de forma nueva y radical el problema de la experiencia humana del mundo y del sentido. Y así, por eso, desde este esquema crítico, seguiremos nuestro camino reflexivo.

2. *Vigilancia sobre el sentido de la experiencia mística: crítica al misticismo. La radicalidad del pensamiento de Levinas*⁹

Aprovechamos este apartado para presentar –sólo presentar: ni el espacio, ni la metodología de un estado de la cuestión permiten más– una de las filosofías actuales que con mayor radicalidad y constancia ha intentado recuperar la «Presencia de la Transcendencia» en el espacio del logos filosófico. Por tanto, no un ataque, sin más, a la filosofía moderna y, por eso, ninguna búsqueda de plausibilidad en los devaneos de la postmodernidad en nombre de «ancestrales» saberes/valores y, menos aún, en nombre de cualquier teología determinada. La filosofía de Levinas quiere pensar, ante todo, el «olvido», mucho más radical que el «olvido del ser» (Heidegger), que caracteriza a la cultura occidental por su glorificación de la autonomía humana, de la inmanencia y de la igualdad del saber y del ser: el «olvido» de la llamada de una Alteridad irreductible a la del ser, por tanto, distinta del poder de lo real, a la cual resulta imposible ocultarse¹⁰.

¿Puede llegar a «decirse» en el lenguaje de la filosofía –lenguaje siempre paciente y, por eso, lenguaje de la desmitificación–, sin con-

di): *Filosofía e mística. Itinerari di un progetto di ricerca*. Studia Anselmiana, Roma, 1997; BARUZI, Jean: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Alcan, París, 1931; MOREL, Georges: *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*. Aubier, París, 1961; MARION, Jean-Luc: *Dieu sans l'être*. Presses Universitaire de France, París, 1991; LOSKY, Vladimir: *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Cerf, París, 1944; MARTIN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico*. Trotta, Madrid, 1999; GARCÍA-BARÓ, Miguel: *De Estética y Mística*. Sígueme, Salamanca, 2007; JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Il non-so-che e il quasi-niente*, Marietti, Genova, 1987.

⁹ Esta reflexión está inspirada en el bellissimo libro: CHALIER, Catherine: *La buella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Traducción de María Pons Irazazábal. Herder, Barcelona, 2004.

¹⁰ «Mi punto de partida no es en absoluto teológico, insiste Levinas, sino que surge de la interrogación insoportable, sin sosiego ni alivio posibles, del cara a cara con una alteridad que pone al desnudo la subjetividad humana. Ahora bien, aunque no vacila en llamar «fe» a esta estructura del cara a cara, es no obstante en calidad de filósofo como quiere hablar Levinas». Cf. CHALIER, Catherine, o.c., p. 20.

tradiciones, una «Presencia de la Transcendencia» que, más allá de la visión de ser, invita a escuchar una «Palabra que viene de fuera»? Y si puede llegar a expresarse sin contradicciones dicha «Presencia» en el logos filosófico, ¿qué idea de racionalidad se sigue de ello?, es decir, ¿qué es pensar?

Estas son las preguntas que atraviesan la difícil, exigente, pero bellísima filosofía de Levinas. Por tanto, distante, muy distante de la propuesta de otro judío, grande de la filosofía moderna, Spinoza, que obliga a rechazar el discurso profético como un balbuceo imaginario, que sólo puede enseñar la justicia y la caridad a los ignorantes, prometiéndoles una recompensa o infundiéndoles el temor al castigo¹¹. Pero, también, distante, muy distante, de otro judío, grande de la filosofía medieval, Maimónides, porque su propuesta invita a la subordinación de la filosofía a la palabra profética para el logro de un recto pensar que engendre verdadera vida ética. En definitiva, ni negación mutua, ni subordinación de saberes logran abrir la posibilidad en el seno del riguroso filosofar de la «Presencia de la Transcendencia». Dicha posibilidad sólo podrá ser abierta por un pensar que asuma la tensión, nunca resuelta, entre filosofía y lo que Levinas llama no experiencia mística (para evitar toda asimilación de su propuesta a posibles misticismos), sino, y veremos por qué, elección profética.

Y, sin embargo, en Maimónides vislumbrará Levinas uno de los grandes motivos de su filosofar. En su estudio¹² sobre su filosofía, realizado en 1935 para ofrecer al pueblo judío una verdad, esperanza crítica, constancia inquebrantable, que imposibilite cualquier pacto con la barbarie nazi que ya se presentía¹³, afirma que la respuesta aportada por Maimónides a los argumentos de Aristóteles y sus discípulos a favor de la eternidad del mundo en la famosa *Guía de perplejos* constituye un punto esencial para el pensar. Se trata de «distinguir entre el universo ya creado, sometido a la lógica irrefutable de Aristóteles, y la creación misma del universo que se le escapa». En

¹¹ Cf. COMTE-SPONVILLE, André: *Vivir. Tratado de la desesperanza y la felicidad*. A. Machado libros, Madrid, 2009.

¹² «L'actualité de Maïmonide», en *Revue Paix et Droit* (revista de la Alianza Israelita Universal), 1935, retomado en LEVINAS, Emmanuel: *Le Cahier de l'Herne*. París, 1991.

¹³ «Con una audacia nunca vista, el paganismo alza la cabeza, trastocando los valores, confundiendo las distinciones elementales, borrando los límites entre lo profano y lo sagrado, disolviendo incluso los principios que, hasta el presente, permitían restablecer el orden» (LEVINAS, o.c., p. 142).

efecto, en el universo aristotélico, el obrero, así dice el estagirita, tiene necesidad de la materia, «pero –dirá Levinas subrayando la propuesta de Maimónides– Dios no es obrero. Es creador. Librémonos de los hábitos intelectuales adquiridos en un mundo completamente acabado y comprendamos la creación»¹⁴. Es decir, Dios exterior al mundo y, por eso, imposibilidad para cualquier facultad humana de acceder a Él tomando como canon, como medida las cosas del mundo. Dios y la criatura separados por un abismo tan radical como el que separa la creación de la fabricación. Y, por eso, Maimónides, según Levinas, mucho antes que Kant, «detuvo el impulso de la razón que aplicaba las nociones tomadas del mundo a lo que está más allá del mundo»¹⁵.

Ahora bien, ¿cómo desde esta verdad puede engendrarse una esperanza crítica que imposibilite cualquier pacto con la barbarie? El paganismo, dirá Levinas, es una impotencia radical de salir del mundo y, por eso, sitúa a sus dioses entre las cosas del mundo. Para un pagano, el cosmos se cierra en sí mismo y el hombre ha de regular su comportamiento de acuerdo con él. Pues bien, el pensamiento judío, que el fundamental vislumbre de Maimónides encarna, obliga al reconocimiento de la provisionalidad de todo lo creado, carencia de fundamentos definitivos, razón por la cual la persona humana experimenta una radical extrañeza entre las cosas del mundo: «en medio de la más completa confianza depositada en las cosas, le corroe una sorda inquietud. Por inquebrantable que aparezca el mundo a los ojos de quienes se consideran espíritus sanos, para el judío contiene la huella de lo provisional y de lo creado»¹⁶. Es la condición de posibilidad de una radical «novedad» entre las cosas del mundo.

Pero pensar esta radical «novedad» sobrepasa las capacidades conceptuales utilizadas para conocer lo que es. Porque el Ser no permite ni diferencia, ni novedad. El Ser, en su suprema pureza, es un impersonal «hay» –concepto que aparece muy pronto en las obras de Levinas– porque, es su mutismo fundamental, borra necesariamente las distinciones que hacen que un ente no se confunda con otro. Hace desaparecer hasta el sentimiento de sí mismo y entrega al hombre al vértigo, inevitable y destructor, de una despersonalización sin salida (Totalitarismo). Por eso, el Ser en su suprema pureza es, también, imposibilidad de novedad, no puede admitir nada fuera de

¹⁴ Ibid., p. 143.

¹⁵ Ibid., p. 144.

¹⁶ Ibid., p. 144.

sí, nada separado con consistencia propia, obligando a considerar la pluralidad de los seres como el despliegue necesario, y, por tanto, previsible lógicamente, de su misma esencia que retorna-a-sí, para constituirse, en definitiva, contra su realidad vacua original, la Nada, en Ser Pleno totalmente realizado, sin exterioridad. Triunfo mortal, no admite la fecundidad: todo está dado en el principio, del devenir temporal –Spinoza/Hegel, pero, también, evidentemente, la resonancia crítica del pensar de Kierkegaard–. Esta obsesión por el Ser, fundamento de una Totalidad que engulle toda diferencia, sería el rasgo que caracteriza no sólo a ciertos regímenes políticos, sino a la cultura contemporánea, científica, técnica, egoísta que se «ve sin salida –es decir, sin Dios-, no porque todo está permitido y es posible, gracias a la técnica, sino porque todo es igual»¹⁷.

Por tanto, la comprensión de la pluralidad, de la diferencia, de la novedad, que es comprensión/defensa de la creación, que es, a su vez, afirmar una temporalidad que interrumpe y desgarrar la Totalidad del Ser Total por ser fuente de fecundidad –diferencia, exterioridad– y, por eso, que es también negación de toda consideración de la existencia humana como ineluctable destino, exige un logos riguroso (razón) que afronte la inviolabilidad de toda vida singular (justicia). Y esta responsabilidad que es ética, es decir, que aúna razón y justicia, quiebra toda posibilidad de pactos con cualquier tipo de comprensión totalitaria que anulando las diferencias siempre impedirá la vida/sorpresa de la «novedad».

Pues bien –y comenzamos la crítica a los misticismos anunciada en el título del apartado–, el misterio de la inviolabilidad de toda vida singular no incita, precisamente porque siempre anula toda diferencia, a ninguna complacencia en lo inefable. Se trata de ser testigos (obediencia a otro) con un logos riguroso de un Misterio que obliga infinitamente (ética) a toda persona al riesgo de la diferencia, apartando, así, cualquier sueño nostálgico de comunión o éxtasis. Por eso, el «sentido de lo Divino» requiere la paciencia del estudio, el lenguaje paciente de una filosofía que narra una espiritualidad que no se somete al saber¹⁸, que no se deja definir por el aparente sosiego que promete el conocimiento –siempre evidencia plena y, por eso, quietud eterna– y que osa enfrentar el «profundo desgarrar de un mundo que se interesa a la vez por los filósofos y los

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1982, p. 31 (*De Dios que viene a la idea*. Caparrós- Fundación E. Mounier, Madrid, 1995).

¹⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel: *Alterité et transcendance*. Fata Morgana, Montpellier, 1982, p. 180.

profetas»¹⁹, desgarró que contiene un «secreto de revelación» que acontecerá siempre de forma intempestiva al contrastar radicalmente con el saber de los hombres; pero, «secreto de revelación» que será siempre, ciertamente, más valioso que el desvelado por la bella armonía de los conceptos.

Por tanto, vigilancia crítica ante toda teología que, a través de sus especulaciones, positivas o negativas, pretenda enseñar el camino del conocimiento de Dios (onto-teo-logía). Pero también, precisamente, vigilancia crítica ante toda «impaciencia mística» (misticismo) que conduzca, sin escrupulosa paciencia, a despreciar o a olvidar el carácter positivo de la creación, en su multiplicidad y en sus diferenciaciones irreductibles. Multiplicidad que no debe ser nunca evitada, sino cuidada, y con atención ininterrumpida, porque ese cuidar, que es compromiso efectivo con la diferencia, obliga al cuidado de la diferencia más radical que puede ser encontrada: la unicidad, originalidad e irrepitibilidad de toda vida humana, fecundidad/novedad suprema, otorgada, no se olvide, antes de todo pecado, porque toda vida humana es tal por ser puesta en la existencia con Nombre Propio.

Argumentaciones levinasianas que mantienen la fidelidad al magisterio de Rosenzweig²⁰ que, con extrema belleza, invita al abando-

¹⁹ LEVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1961, p. 9. (*Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 1995).

²⁰ «Llamar a Dios personalidad absoluta sólo puede querer decir que El es la claridad en la que palidece toda personalidad; pero que no es sino este límite de toda personalidad humano-mundana. Llamarlo tal como aquí *surge*, yo absoluto, no cabe, y tal cosa no ocurrió en el idealismo. No yo absoluto, sino espíritu absoluto es el nombre que creó para Él el idealismo, No un Yo, pues, sino un El. No, menos que un El: un Ello. El objeto sigue siendo objeto aun después de haberse vuelto Dios. Pero en este punto suele hacer, por regla general, el idealismo el descubrimiento que ante nosotros puso ya nuestro lenguaje simbólico, de modo que sólo tenemos que superarlo, a saber: que Dios como espíritu absoluto no es otro sino el sujeto del conocimiento, el Yo. Y ahora es cuando se esclarece el sentido último del idealismo: la razón ha vencido; el final regresa al principio; el objeto supremo del pensamiento es el propio pensamiento; no hay nada que sea inaccesible a la razón; lo irracional mismo es para ella tan sólo un límite, no un más allá. *Catástrofe*. Una victoria, pues en toda línea; pero una victoria ¡a qué precio! El gran edificio de la realidad yace por tierra; Dios y el hombre se han desvanecido en el concepto límite de un sujeto de conocimiento. El Mundo y el Hombre se han desvanecido, por su parte, en el concepto límite del objeto absoluto de este sujeto. Y el Mundo, a cuyo conocimiento había partido el idealismo, se ha convertido en mero puente entre esos conceptos límite. El carácter metalógico de la facticidad del Mundo, en cuya fundamentación el idealismo había entrado en competencia con la idea de creación está arrasado por completo, y con ocasión de esta desviación, también la facticidad de Dios –aje-

no de la fascinación de la totalidad para pensar positivamente en la multiplicidad y en la separación; y, por eso, comprensión del acto creador como contracción, retirada de Dios no sólo del espacio óntico, sino también del espacio ontológico que las creaturas abren, porque «un infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira de la extensión ontológica para dejar lugar a un ser separado, existe divinamente. Inaugura, sobre la totalidad, una relación. Las relaciones que se establecen entre el ser separado y lo Infinito rescatan lo que había de disminución en la contracción creadora de lo Infinito. El hombre rescata la creación»²¹.

Es decir, afirmación de la radical autonomía de lo creado, «lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo Infinito»²², por tanto, inviabilidad de toda posición que privilegie la emanación sobre la creación, porque dicha posición considerará siempre negativamente la multiplicidad al juzgarla, no tiene otra posibilidad, como expresión degradada del Uno de donde proviene. Es el fundamento de toda «impaciencia mística» (misticismo) porque la nostalgia del retorno a ese «Uno origen y principio» prevalece inevitablemente, según Levinas, sobre la preocupación por la multiplicidad, la pluralidad y la alteridad que nunca podrán satisfacer plenamente ni a la inteligencia, ni al deseo confundido, confusión terrible, con la necesidad, ya que la pretensión de ambos es lograr una «ade-

na al idealismo- y la del sí mismo –que le es indiferente- han caído en la vorágine universal de la aniquilación. Un caos del que al final emerge un punto firme: la cosa en sí, que el idealismo desplazó hasta el borde último de la objetividad y dejó sin *elaborar*... El propio idealismo no puede pisar esta tierra que divisa en los límites de su existencia. Se ha vedado el mismo la entrada por la confianza en sí, descreída de Dios, con la que quiso hacer manar de la roca de la Creación, a la fuerza y con su cayado del pensar, el agua viva del Todo, en vez de contentarse confiadamente con la fuente del lenguaje que Dios había prometido que haría brotar de aquella roca. La ciega unilateralidad con que el idealismo comprime todo en el esquema de Creación por haber querido competir con este concepto y haber pensado que cabía sacarlo del círculo fluyente de la Revelación y cabía superarlo científicamente tomándolo como un concepto aislado, esta falta de perspectiva es el pecado por el que fue castigado» (ROSENZWEIG, Franz.: *La Estrella de la Redención*. Traducción de Miguel García-Baró. Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 188-190).

²¹ LEVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1961, p. 107. A pesar de su desconfianza con respecto a la cábala, esas palabras de Levinas tienen en ella su origen. Ahora bien, su propuesta interpretativa no corrobora en absoluto las tesis cabalistas ya que ellas insisten en una no-separación del Creador y la creatura y, por tanto, están transidas del misticismo que añora la vuelta al Uno.

²² *Ibid.*, p. 108.

cuación» tal que anule toda huella de diferencia: «comunión extática» donde todo es igual a todo, Totalidad.

¿Caída, entonces, en el deísmo? Sería así si la autonomía de lo creado implicase necesariamente la imposibilidad de presencia o de-sinterés por parte del Creador. Pero lo que dicha autonomía implica es, según Levinas, precisamente, la posibilidad de una verdadera relación de diferentes: «inaugura, sobre la totalidad, una relación». Y las preguntas son, ahora: ¿qué tipo de relación?, y ¿cómo es posible esta relación?

Pues bien, si la condición de posibilidad de la creación, condición de su autonomía, de su separación, de su consistente diferencia respecto al Creador, es la contracción, la retirada de Éste de su espacio tanto óptico como ontológico, el fundamento de dicha relación debe buscarse, necesariamente, en una «exterioridad» a las cosas del mundo, es decir, debe acontecer con sorpresa, sin poder ser esperada, calculada, deducida del orden del mundo: irrumpiendo intempestivamente en la autonomía mundanal²³.

Ahora bien, esta irrupción no puede ser una interrupción de la diferencia, de la separación. Por eso, la posibilidad de relación no puede acontecer ni como imposición ni como necesidad en el orden del mundo. Ni el mundo necesita la intervención de Dios para mantener su estructura natural, ni la persona necesita de Dios para mantener su estructura vital: el teísmo es un ateísmo en el espacio abierto por el ser. La necesidad de una constante o puntual intervención de Dios en el devenir de la estructura natural para cambiar, que sería un corregir su devenir natural, llevaría necesariamente a la conclusión de que la creación en origen está marcada por un radical error, precisamente el que hay que corregir cuando se hace manifiesto en el devenir. ¿Es posible aceptar este «error original» en la acción creadora, no se olvide: «ex nihilo», de Dios? ¿Necesita Dios corregirse a sí mismo? ¿Al existir este «error original» Dios se equivocó al mirar cuando sentenció, con alegría divina, que «todo era bueno»? ¿La bondad del mundo, no el ser Dios –la diferencia es fundamen-

²³ La idea de «contracción» como explicación de la creación y su centralidad en la experiencia mística aparece también en Simone Weil: si Dios estuviera presente en el mundo, «todo sería Dios». Si el sentido no estuviera ausente no habría signos, y tampoco sentido. El sentido, esto es lo esencial, debe estar ausente para estar. *Deus absconditus*. Si el mundo está vacío es porque «Dios se ha vaciado». «Aquel a quien hay que amar está ausente». Cf. WEIL, Simone: *El conocimiento sobrenatural*. Trotta, Madrid, 2003, pp. 60ss. Véase también de esta misma autora: *La gravedad y la gracia*. Trotta, Madrid, 1994, pp. 62 ss.

tal-, puede estar fundamentada en un «error original» que debe ser corregido?

Por tanto, tomarse en serio la creación, su autonomía radical, implica necesariamente, además de una crítica radical al sentido más común de Providencia, el reconocimiento de la imposibilidad de la deducibilidad de Dios desde las cosas del mundo. Pero, entonces, la consecuencia antropológica es evidente: Dios no es una necesidad para la criatura humana. Y se fundamenta, así, la crítica radical a todo misticismo. Arguementemos despacio siguiendo la exigente sabiduría filosófica/religiosa de Levinas.

La experiencia de carencia, central en toda experiencia de necesidad humana, es efectivamente inevitable y muchas personas siguen muriendo todos los días por la imposibilidad de satisfacerla. Por eso, la separación entre el sujeto humano y aquello que necesita para seguir viviendo –separación, por tanto, que constituye, precisamente, la fuente de carencia y sufrimiento– se convierte con la satisfacción en una «felicidad»²⁴ que constituye la «gracia de la vida». Lejos, pues, de incitar a un cierto estoicismo, lejos de prescribir una limitación de las necesidades a lo estrictamente necesario, la propuesta levinasiana ve en la satisfacción una de las formas de amor a la vida. La satisfacción, «transmutación de lo otro en lo mismo», por tanto, asimilación, «llega a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo»²⁵.

Por eso, la carencia en la experiencia de necesidad muestra, en la aflicción, que el sujeto humano depende en cada instante de la posibilidad de colmar tal carencia. Y, por eso, la «felicidad» que el ser humano busca no puede consistir en una ausencia de necesidades, sino en la satisfacción de todas ellas. Pero, como todo goce es ontológicamente egoísta porque refuerza la «ipseidad del yo» y, por eso, la separación entre los hombres, el que goza de esta «felicidad» corre el peligro de «cegar» con ella. Esta «ceguera» es el problema fundamental de la vida humana, que nunca se resolverá por austeridad estoica, sino por la capacidad de abrirse a un «más allá» de la necesidad, que, sin negar a ésta, obliga a responder a un «don/palabra/llamada» que

²⁴ Levinas subraya que la opresión y la persecución enseñan que los hombres pueden vivir, al menos por un tiempo, sin comida ni reposo, sin sonrisas ni afectos personales, sin decencia ni derecho a cerrar con llave su habitación... Aunque este aprendizaje les pone casi siempre bajo la amenaza de una desintegración interior, psíquica y biológica, cuyo término fatal es la indignidad humana e incluso la muerte. Cf. LEVINAS, Emmanuel: *Noms propres*. Fata Morgana, Montpellier, 1976. p. 179.

²⁵ LEVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini*, o.c., p. 113.

viene de «fuera» de los requerimientos del yo, por eso, exigencia de respuesta, exigencia de responsabilidad. ¿Qué es este «don/palabra/llamada»? ¿Cómo se hace presente en la vida humana?

Levinas califica de «atea»²⁶, ya quedó insinuado más arriba y ahora matizamos más esta fuerte expresión, la separación entre el hombre y el mundo mirado desde la carencia: «tener frío, hambre, sed, estar desnudo, buscar abrigo; todas esas dependencias frente al mundo, que han llegado a ser necesidades, arrancan el ser instintivo de las amenazas anónimas para constituir un ser independiente del mundo, verdadero sujeto capaz de asegurar la satisfacción de sus necesidades, reconocidas como materiales, es decir, susceptibles de satisfacción»²⁷. El «ateísmo» no equivale, aquí, por tanto, a una negación de Dios. Atestigua, nada más y nada menos, la posibilidad humana de satisfacer sus necesidades sin tener en cuenta la oración, el rito, la bendición o la gracia. Y, por eso, desde la supuesta relación felicidad/ateísmo, el sujeto humano puede ser feliz sin Dios. Pero, también, es «una gran gloria para Dios haber creado un ser capaz de buscarle o de escucharle desde lejos, desde la separación, desde el ateísmo»²⁸, es decir, desde una separación que resiste toda síntesis y que establece una serie de sinónimos fundamentales para el pensar: «ser yo, ateo, lo en sí, separado, feliz, creado»²⁹. Y, por eso, también, y es la gran conclusión para entender adecuadamente la «experiencia mística», Dios ni responde, ni puede ser encontrado en necesidad alguna, precisa o imprecisa; y su posible búsqueda, sea cual sea, nunca podrá ser la búsqueda de una satisfacción: «el Deseo metafísico, que sólo puede producirse en un ser separado, es decir, que goza, egoísta, satisfecho, no proviene, pues, del gozo»³⁰. Por tanto, ruptura con ese «Dios» que se presenta como colorario último de la búsqueda de quienes padecen necesidad en este mundo, de quienes desean gozar de la «luz» de un saber que elimine todo dolor. Pero, también, superación de la crítica moderna a la religión, la elaborada por la «filosofía de la sospecha»: «Dios» pura proyección de insatisfacciones humanas.

Y la crítica a todo misticismo se agudiza. El «Deseo metafísico», que es «Deseo espiritual» (la necesidad, quedó dicho más arriba, es

²⁶ Ibid. p. 119.

²⁷ Ibid. 120.

²⁸ LEVINAS, Emmanuel: *Difficile liberté*. Albin Michel, París, 1976, p. 31.

²⁹ LEVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini*, o.c., p. 158. Cf. También los capítulos finales de este libro.

³⁰ Ibid. p. 158.

material, es decir, susceptible de satisfacción), jamás puede reducirse a una necesidad, ni siquiera a la necesidad de saber: se sitúa en «otra parte». No será nunca «signo» que tenga por referente el dolor de quien es atormentado por la «carencia», sino que, paradójicamente, constituye la huella en el psiquismo de una «Realidad» que no provoca en el yo la seguridad de que en algún momento podrá ser «colmado».

Y, para muchos, los que fuimos enseñados por grandes maestros en la teología postconciliar, el recuerdo de Dietrich Bonhoeffer es inevitable: «Yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en las debilidades, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y de la culpa, sino en la vida y en lo bueno del hombre. En los límites, me parece mejor guardar silencio y dejar sin solución lo insoluble. La fe en la resurrección no es la “solución” al problema de la muerte. El “más allá” de Dios no es el más allá de nuestra capacidad de conocimiento. La trascendencia desde el punto de vista del conocimiento no tiene nada que ver con la trascendencia de Dios. Dios está más allá en el centro de nuestra vida...»³¹. «El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda... Esta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones. La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *deus ex machina*. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios: sólo el Dios sufriente puede ayudarnos... En este sentido podemos decir que la evolución hacia la edad adulta del mundo..., al dar fin a toda falsa imagen de Dios, libera la mirada del hombre hacia el Dios de la Biblia, el cual adquiere poder y sitio en el mundo gracias a su impotencia. Aquí es donde deberá entrar en juego la “interpretación mundana”»³².

Y la pregunta es ahora: ¿qué es el «Deseo metafísico»? «Deseo» y «metafísica», no apatía para alcanzar saber. «Deseo» y «metafísica», una invitación a desear según *λόγος*, a desear inteligentemente. «Deseo» y «metafísica», la exigencia de una búsqueda de Dios que no queda sometida a ninguna carencia, por especial que sea, y, por tanto, a

³¹ BONHOEFFER, Dietrich: *Resistencia y sumisión*. Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 198-199.

³² *Ibid.*, pp. 252-253.

ningún sufrimiento o nostalgia personal, a ningún requerimiento de la (auto)realización personal. Y los grandes de la sabiduría mística lo han sabido bien, muy bien, desde siempre: «Amar a Dios por Dios» (la gran purificación activa y pasiva de la «necesidad de Dios»).

Por eso dirá Levinas que hay que enseñar (λόγος) «la fuerza necesaria para ser fuerte en la “separación”, pero, y veremos posteriormente la coincidencia con el maestro Eckhart, sin que esta fuerza pueda ser equiparada a una (auto)afirmación del yo, a una orgullosa autonomía, al modo estoico, frente a la adversidad. Esta fuerza sólo puede provenir de la atención a una «Alteridad» que «hierde» radicalmente la «vida interior»; «herida» interior infligida, por tanto, por una «gracia» exterior, don que viene de «fuera», que nunca podrá ser curada y que pone en camino de «hospitalidad responsable»: vida ética, preocupación por «lo otro, el otro y el Otro» sentida en la interioridad «por muy irrisoria que (ésta) parezca a los defensores del realismo y del objetivismo»³³. Pascal, siguiendo la sabiduría de la literatura mística, describía la incapacidad de felicidad del ser humano desde un «abismo infinito» sentido en la interioridad que es «la huella completamente vacía» de la felicidad verdadera que «sólo puede ser llenada por un objeto infinito e inmutable, esto es, por Dios mismo»³⁴. Levinas no desconoce esta tradición, presente además en la mística judía, pero vislumbra en ella, sin rechazar la experiencia de interioridad, el grave peligro ya comentado, es decir, someter a Dios a la felicidad/salvación del yo: respuesta/obediencia de Dios al yo y no respuesta/obediencia del yo a Dios. Por eso, el «Deseo metafísico», insistirá, «desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza»³⁵. Y la necesidad de ser «fuerte» en la «herida» se insinúa con radicalidad.

Exigencia de «fortaleza» porque la trascendencia del Deseable defrauda siempre, inevitablemente, a un yo en búsqueda de su propia confirmación, de su propio querer o interés. Exigencia de «fortaleza» porque el desamparo de los vivos, abandonados a la miseria y a la desgracia, a la humillación y a la injusticia sin que acuda un Dios a sacarlos del abismo, impide creer o hacer creer que Dios, o su Providencia, se ajusta a la ideas que el sujeto humano necesitado se construye (idolatría) de Él. Exigencia de «fortaleza» porque la proximidad

³³ Cf. LEVINAS, Emmanuel: *Noms propres*, o.c., p. 180.

³⁴ PASCAL: *Pensamientos* (148). Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 63.

³⁵ LEVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini*, o.c., p. 22.

de Dios en la interioridad humana, proximidad de lo Infinito en lo finito, acontece «no como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino con el deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad»³⁶.

El Infinito no se presenta, pues, como poder compensatorio o compasivo. El «in» del Infinito remite a la vida humana a un «más» no sólo de lo ya logrado, sino, incluso, a un «más» de lo que puede ser alcanzado; remite al pensar no sólo a un «más» de lo ya pensado, sino, incluso, a un «más» de lo que puede ser pensado. Por eso, desazona toda «intencionalidad», imposibilita toda «empatía», quebranta todo movimiento enraizado en el propio yo hasta el punto de dejarlo «sin intención»: una no esperada pasividad radical.³⁷ Y así, el Infinito salva al sujeto humano, si éste tiene «fuerza» para soportar esta radical impotencia, de toda idolatría, al quebrar toda ansia de representación, de dominar al Infinito mediante imágenes o conceptos, que es siempre (ahora sí el sentido común del término) ateísmo: negación (desde una aparente afirmación) de Dios.

Y entonces, el sujeto humano que pretendía «gozar» del «éxtasis amoroso», que siempre es nostálgico sueño de un instante fuera del tiempo, al experimentar la «lejanía» del Infinito, y precisamente cuando más esperanzado estaba de alcanzarlo desde su presentida presencia, se ve obligado a retornar a la duración humana: al claro-oscuro de las tareas que deben ser cumplidas en el tiempo, en la vida cotidiana. La intención humana, en primera instancia, al volver al tiempo, pretende la purificación para hacerse digna del «éxtasis amoroso». Pero, el «in» del Infinito cumple su «misión pedagógica»: la experiencia de herida y desamparo se repite y agudiza; hasta que el buscador de «éxtasis» queda abierto a la escucha de una Palabra, «Voz de suave silencio», que interrumpiendo toda intencionalidad, todo λόγος, todo deseo de aprehensión, que es siempre asimilación, exige una respuesta: «Juzgaba la causa del pobre y del mísero; entonces iba bien. ¿No es esto conocerme? —oráculo del Señor—» (Jr. 22, 14). Y el culmen de la «experiencia mística», que ahora acontece como «elección profética», se cumple: entre el yo y el Infinito Él se interpone un tú que exige atención paciente. Transcendencia radical del Infinito, no sólo pensada, abstracta, sino históricamente realiza-

³⁶ Ibid., p. 42

³⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel: *Autrement que'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1974, p. 147 (Versión española: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1987).

da. Tú que obliga al impulso impaciente del yo hacia el Él a un generoso «descenso» hacia las criaturas para responder según «justicia»: «obligación» sin coacción —por eso, irrupción sin interrupción de la libertad; y, por eso, también, «Voz de suave silencio»— que «ordena» al don y a la participación en la «espera» de la paz. Y entonces, si la respuesta a la «Palabra que viene de fuera» del poder de lo real y del poder del yo acontece, «el hombre rescata la creación».

Trascendencia radical de Dios, que no es indiferencia, ni, por supuesto, desprecio de la finitud, sino «enigmática ausencia» que impide, además de la idolatría (el ateísmo duro y puro en nombre de «presencias» elaboradas por el hombre), la búsqueda de Dios en el nostálgico e iluso sueño del vacío creatural; porque este sueño siempre olvidará los actos de verdad y de justicia que hay que realizar. «Enigmática presencia», pues, que no sólo no es indiferencia ante la finitud, sino, por el contrario, Amor proponiendo caminos de amor a la finitud; Amor pidiendo «carne», verdadera encarnación de la historia: justicia, que, a su vez, impide la grave falta, el pecado, que el iluso sueño nombrado siempre justifica: resignarse a la presencia del mal haciendo insignificante la espera esperanzada, en la historia, de la paz.

Y el λόγος filosófico encuentra fundamento para enunciar su máxima exigencia: un ser Infinito sólo puede dejar signos eventuales de su paso por la tierra. Un ser Infinito, sin identificarse con nada, sólo puede, en la historia, dejar «huella». Y esta «huella» es guardada, «reserva crítica», por el «rostro humano», que en su extrema debilidad y en su profundidad inaprehensible, exige «cuidado», exige «respuesta» antes de toda intención, antes de toda purificación, antes de todo antes, incluso antes de todo encuentro interpersonal. Ruptura de la «vía cosmológica», aunque de la Creación se ha partido, para abrir paso a la Revelación/Palabra/Llamada de Dios. Ruptura, también, con el «teísmo moral», aunque de radical exigencia ética se hable y con fuerza, porque no se trata de la autonomía del yo que descubre por-sí en-sí el imperativo del deber, sino de responder a la presencia de una «radical alteridad.»³⁸ Y, por eso, una tradición filosófica muy antigua: el Bien por encima, como «canon», como «medida», del yo y del ser.

¿De qué manera puede despertar el «rostro» lo que la conciencia, por sí misma, nunca podrá alcanzar? Alimentando, no engendrando,

³⁸ Cf. CHALIER, Catherine: *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*. Traducción de Jesús María Ayuso Díez. Caparrós Editores, Madrid, 2002.

el Deseo de lo Invisible. «Alimento», por eso, que más que satisfacer, cuestiona, desnuda a la conciencia y, a veces, hasta la acusa; y, por supuesto, impide, siempre, el asentamiento del yo en cualquier «poder de lo real», en el ser: ni otro ser, ni otro modo de ser, sino «otro modo que ser», es decir, Bien, «deseo perfectamente desinteresado: bondad». Por tanto, un «rostro» que no es Dios (sería retornar a la idolatría), sino encarnación de la Palabra/Llamada de Dios que aparece de forma imprevista ante aquel que, entregado al disfrute o a las desgracias de la propia vida, sólo piensa en sí mismo. Palabra/Llamada que, por tanto, altera la vida preocupada de sí y abre caminos de responsabilidad que nunca podrán ser colmados. Porque la Palabra/Llamada encarnada en el «rostro» presenta la radical transcendencia de «Aquel que llama», ya que, paradójicamente, esa llamada no ofrece, sería quebrar la libertad y el discernimiento humano («separación consistente»), las obras buenas que deben realizarse, sino, precisamente, la incapacidad de considerar buena cualquier obra humana porque se la juzga desde el Infinito Bien deseado. Camino interminable, camino abierto a la desesperación, si no se espera con esperanza inquebrantable el futuro que ninguna obra humana puede alcanzar, que sólo Dios puede regalar: la vida del justo jamás perecerá.

3. La propuesta crítica de la teología apofática: las dos lecturas posibles del De Divinis Nominibus de Pseudo Dionisio Areopagita

Es evidente que para Levinas una teología positiva que intente tematizar la Trascendencia se condena, inevitablemente, al fracaso. Pero, además, la suavidad de la «Voz», «Voz de suave silencio», que, según él, el rostro humano vuelve imperativa, no equivale tampoco a «un término de teología negativa»³⁹, que al establecer lo que Dios no es, mantiene de hecho y de derecho la prioridad del juicio afirmativo, aunque sea a la manera de un axioma implícito⁴⁰.

Sin embargo, a pesar de estas fuertes afirmaciones, ¿no tiende Levinas a hacer suyas ciertas proposiciones de la argumentación propia de la teología apofática? Porque es evidente también, que su propuesta rechaza la oposición pascaliana entre el Dios de los filósofos,

³⁹ Ibid., p. 26.

⁴⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel: *Dieu, la mort, le temps*. Grasset, París, 1993, p. 157 (Versión española: *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994). Cf. también: *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, p. 91 (Versión española.: *El Tiempo y el Otro*. Paidós-ICE/UAB, Barcelona, 1993).

tributario de la reflexión racional, y el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que supuestamente sólo habla al corazón. Para evitar, precisamente, esta alternativa sostiene, como hemos intentado evidenciar, que un pensamiento con sentido no pasa necesariamente por un pensamiento del ser, sin que esto signifique remitirse a la opinión o a lo que vulgarmente se entiende por fe, que no es más que fideísmo. Pero, entonces, la pregunta, presente también en Maimónides, pero que con originalidad y mayor radicalidad propone la reflexión del Areopagita: ¿qué nombra el Nombre o los nombres de Dios?, es precisamente la pregunta, al menos la pregunta, que implícita o explícitamente también dirige o, si se quiere, enfrenta y con radicalidad la filosofía de Levinas.

Pregunta que nos permite presentar, volvemos a insistir, sólo presentar, a uno de los pensadores clásicos, Pseudo Dionisio Areopagita, que con mayor profundidad ha planteado la «tensión», sin disolverla, entre sabiduría filosófica y sabiduría mística. Presentación que nos dará la oportunidad de apuntar, muy brevemente, los modos de experiencia mística –Fenomenología de la experiencia mística– y de justificar adecuadamente la necesidad de un esbozo histórico de las relaciones entre filosofía y teología como condición crítica para no disolver la «tensión» entre ambos saberes, porque sólo desde ella, según mi parecer, tiene sentido, merece la pena, el esfuerzo de su relación.

El párrafo decisivo del Areopagita, en cuanto invocado por la mayoría de los autores escolásticos, es el siguiente: «Nos preguntamos, ahora, cómo podemos conocer a Dios, ya que Él no es percibido por los sentidos ni por la inteligencia ni es nada de las cosas que son. Con más propiedad diríamos que no conocemos a Dios por su naturaleza, pues que ésta es inefable y supera toda razón e inteligencia. Pero le conocemos por el orden (perfecto) de todas las cosas, en cuanto está dispuesto por Él mismo, y que contiene en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus ejemplares divinos, por el cual, ascendemos al conocimiento de aquel Sumo Bien y Fin de todos los bienes por camino acomodado a nuestras fuerzas. Pasamos por vía de negación y transcendencia y por vía de la Causa de todas las cosas»⁴¹.

Es evidente, aunque algunos se empeñen en afirmar lo contrario, que no toda teología clásica es onto-teo-logía. Y, también, aunque algunos crean «haber descubierto las Américas» –la ignorancia es así

⁴¹ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA: *De divinis nominibus*, VIII, 3. PG. 3, 869D-872A. Traducción tomada de: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. BAC, Madrid, 1990, p. 339 (citada de ahora en adelante como Ps-D.).

de atrevida— la existencia de una venerable tradición que excluye de manera perentoria la posibilidad de acceso del conocimiento humano a la naturaleza, o si se quiere, a la esencia de Dios. Porque ésta trasciende la capacidad de la percepción y de la inteligencia, no sólo por su superioridad, sino, ante todo, por no ser «nada de las cosas que son». La exterioridad de Dios respecto al espacio óptico y ontológico abierto por «las cosas que son» es claramente afirmada.

Por tanto, las determinaciones estamos condenados al silencio con respecto a Dios: in-creado, in-finito, a-temporal... en cuanto son concebidas como contraposiciones conceptuales respecto a lo creado, no podrán ofrecer jamás una existencia radicalmente distinta de la existencia de las cosas. Luego, ni por vía de afirmación ni por vía de negación es posible conocer la esencia de Dios y, por eso, dicha esencia no puede quedar sometida ni a la semántica del lenguaje ni a su contenido inteligible.

Ahora bien, si ciertamente estamos condenados al silencio con respecto a Dios en el espacio lógico que abre la pregunta por la esencia de lo existente, la posibilidad de «vislumbrar» a Dios queda abierta no desde el acto creador-en-sí, sino desde el resultado de ese acto, que consiste en «el orden (perfecto) de todas las cosas en cuanto está dispuesto por Él mismo». Es la centralidad de la Creación, no, repetimos, del acto creador-en-sí, y obsérvese bien lo que se afirma para no caer, sin más, y con exceso de impaciencia —que la reflexión filosófica, a veces, también tropieza en el pecado que se achaca a la mística—, en el famoso «olvido del ser», en el que quizá caerán muchos, pero no la propuesta del Areopagita, porque lo que se dice no remite al ente-en-sí, a la cosa misma en cuanto tal, es decir, no remite al «Ser de los entes», sino al «modo» como los entes son: su orden según bondad.

Por eso, la posibilidad abierta para nombrar a Dios, que implica un «camino acomodado a las fuerzas humanas», no habla de posesión de certezas objetivas, sino de camino que debe ser recorrido, remite no al Ser, sino al Sumo Bien. Brevemente citamos, por su claridad, un breve párrafo de Máximo el Confesor, el comentarista del Areopagita que posibilitó su presencia en la tradición reflexiva de occidente: «entre lo Divino y los entes no hay relación alguna respecto al nombre, el concepto y la realidad: se encuentra absolutamente más allá de todo. Y sólo se puede de alguna manera acceder al Divino a través de su actividad que conecta y conserva los entes»⁴².

⁴² MÁXIMO EL CONFESOR: PG 4, 229. Traducción nuestra del texto tomado de: CHRISTOS, Yannaràs: *Heidegger e Dionigi Areopagita. Assenza e ignoranza di Dios*. Città Nuova, Roma, 1995, p. 61.

Es decir, si se quiere hablar de una relación analógica entre Dios, en cuanto Creador, y los entes, en cuanto creaturas, debe aceptarse, según el Areopagita, que dicha relación no ofrece ninguna determinación de la naturaleza divina, del ser divino, y, por supuesto, que la analogía no puede sustentarse en los «diferentes modos de decir el ser» porque Dios se sitúa «más allá de toda cosa que es» y «no hay relación respecto al nombre, el concepto y la realidad», ni de proporcionalidad propia ni de proporcionalidad impropia o metafórica, ni de atribución extrínseca ni de atribución intrínseca. Por tanto, ni de hecho ni de derecho, ni implícita ni explícitamente tiene prioridad el juicio afirmativo.

El fundamento de la posible relación analógica es una «representación icónica», es decir, por «ciertas imágenes y semejanzas», que remite, no al ser, sino al querer/actuar de Dios: «lo que llamamos “arquetipos o ejemplares” son en Dios las razones esenciales de las cosas que preexisten en Dios simplemente. La teología las llama “predefiniciones”, voluntades divinas y buenas, definidoras y creadoras de las cosas, según las cuales aquel que es Supraesencia predefinió y produjo todas las cosas que son»⁴³.

Los «arquetipos o ejemplares», los «logoi» que conceden sustancia a los entes, no remiten, por tanto, a lo que de forma impropia llamamos naturaleza divina, sino a la manifestación, presentación del querer/actuar de Dios. Son las llamadas clásicamente «energías divinas». Los «logoi» de los entes (el logos/modo de todos los entes) al ser resultado del actuar de estas «energías divinas» se ofrecen como «icono» del querer/actuar de Dios. Este es el sentido, desde mi punto de vista, apoyado en la interpretación de muchos teólogos de tradición oriental, que el párrafo del Areopagita da a la «Causa de todas las cosas»⁴⁴.

Lo que abre este «modo de causalidad», que no viene afirmada por argumentación, por necesidad objetiva racional, sino, según mi lectura, por experiencia estética, es una posibilidad volitiva: «un camino acomodado a las fuerzas humanas», es decir, un anhelo, un deseo de Bien, una «sorda inquietud», que la iconografía de los entes suscita en la vida humana. Por eso, «teniendo en cuenta que Dios es supraesencial a todo ser y bondad, nadie que ame la Verdad que está por encima de toda verdad le tributará homenaje como palabra, o inteligencia o vida o ser. No. Está muy lejos de cualquier manera

⁴³ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA: PG 3, 821C (Ps-D., p. 329-330).

⁴⁴ Cf. MARION, Jean-Luc: *Dios sin el ser*. Ellago Ediciones, Pontevedra, 2010. 367 pp. (Sobre todo las pp. 87-147).

de ser, de todo movimiento, vida, imaginación, opinión, nombre, palabra, pensamiento, inteligencia, sustancia, estado, principio, unión, fin, inmensidad. De todo cuanto existe. Sin embargo, el hecho de ser la misma Bondad universal es causa de todo ser, y para alabar a esta bondadosa Providencia necesitamos verle en todos sus efectos. Es el centro de toda la creación y dirige a su fin todas las cosas... Todas las cosas la desean: las espirituales y la racionales, por vía de entendimiento; las inferiores a éstas, por la sensación; todo lo demás, o bien, por vía de movimiento vital, sustancial o según con venga a su propio ser.⁴⁵

Y, entonces, las preguntas que se abren, muy semejantes a las que provoca la reflexión levinasiana, son claras: ¿qué es desear por vía de entendimiento? ¿Es sólo pura afectividad? ¿Es sólo objetividad racional apática? Pero sobre todo, ¿qué es lo que fundamenta el vislumbre del Bien que abre el «camino acomodado a nuestras fuerzas»: la presencia inmediata de Dios o la objetividad racional o la mediación de una experiencia estética, afectiva, que provoca una sorda inquietud en la subjetividad, un anhelo, un deseo no de otro modo de ser, sino «de otro que ser»? Y las posibles respuestas tienen que partir de la severa advertencia del Areopagita: «despojados del entender que nos es propio, avanzamos en cuanto podemos hacia aquel Rayo supraesencial. Nadie lo puede imaginar ni hay palabras con las que dar a entender lo que ello es, pues nada de cuanto existe se lo puede comparar»⁴⁶.

Es decir, la razón/lenguaje lo único que puede constatar es, precisamente, la disimilitud de Dios respecto a la esencia de todo lo existente sin, ni siquiera, pretender delimitarla «porque ningún razonamiento puede alcanzar aquel Uno inescrutable... Él mismo está fuera de todas las categorías de ser. Sólo Él, en su sabiduría y señoría, puede dar a conocer de sí mismo lo que es»⁴⁷. La conclusión de Máximo el Confesor es sumamente coherente y atrevida: «con la expresión “conocimiento en la ignorancia” nosotros no entendemos que (el divino) existe y que no puede ser comprendido. ¡No entendemos de ninguna manera esto! Por el contrario, nosotros afirmamos que el divino no existe: esto es, en efecto, el contenido de la expresión “conocimiento en ignorancia”»⁴⁸.

Siglos después, el Maestro Eckhart dirá: «Dios no tiene nombre, pues nadie puede decir ni conocer algo de Él. Por eso dice un maes-

⁴⁵ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA: PG 3, 593C (Ps-D., p. 275).

⁴⁶ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA: PG 3, 592DC (Ps-D., pp. 273-274).

⁴⁷ Ibid., PG 3, 588B (Ps-D. 270).

⁴⁸ MÁXIMO EL CONFESOR: PG4, 245C (o.c., pp. 68-69).

tro pagano: lo que conocemos o afirmamos de la causa primera somos más bien nosotros que la causa primera. En efecto, ella se eleva por sobre toda afirmación y comprensión. Según ello, si digo: Dios es bueno, no es verdad; ¡(antes bien), yo soy bueno, pero Dios no es bueno! Así es, y querría decir más todavía: ¡yo soy mejor que Dios! Pues lo que es bueno puede llegar a ser mejor, y lo que puede llegar a ser mejor puede tornarse óptimo. Ahora bien, Dios no es bueno; por ello, no puede llegar a ser mejor. Como Él no puede llegar a ser mejor, tampoco puede ser óptimo. Estas tres cosas están lejos de Dios: “bueno”, “mejor”, “óptimo”, pues Él está por encima de todo. Si digo, para continuar: Dios es sabio, no es verdad. ¡Yo soy más sabio que Él! Y si digo: Dios es un ser, no es verdad; antes bien, Él es un ser meta-óntico y una nihilidad meta-óntica (*ein überseiendes Sein und eine überseiende Nichtheit*). Por ello, dice San Agustín: lo más bello que puede afirmar el hombre acerca de Dios consiste en que puede callar a partir de la sabiduría de la riqueza interior. Por tanto, ¡calla y no ladres acerca de Dios!, pues Dios está por encima de todo conocimiento. Un maestro afirma: si tuviese un Dios al que pudiese conocer, nunca lo consideraría como Dios. Y si conoces algo de Él, caes en la ausencia de conocimiento y, por esa ausencia de conocimiento, en la animalidad. Pues lo que no es cognoscente en las criaturas, es animal. Si no quieres tornarte animal, no conozcas nada de Dios, que no puede pronunciarse en palabras. –“Oh, ¿y cómo haré entonces? – Debes salir totalmente de tu ser- tuyo y disolverte totalmente en su ser-suyo; tu “tuyo” debe venir en forma tan total un “mío” en su “suyo”, que llegues a conocer con Él eternamente su condición de ser no devenido y su innombrable nihilidad”⁴⁹.

Y San Juan de la Cruz, bebiendo como es sabido de estas fuentes: la mística renana (Tauler y Suso), con gran finura poética, dejará escrito:

*«Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo.*

Este saber no sabiendo
es de tan alto poder
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer;

⁴⁹ ECKHART: *Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, 1936, 3, pp. 441 ss. Traducción tomada de: HAAS, Alois Maria.: *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*. Herder, Barcelona, 2002, pp. 81-82.

que no llega su saber
a no entender entendiendo
toda ciencia trascendiendo.

Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber
que no hay facultad ni ciencia
que le puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un no saber sabiendo,
irá siempre trascendiendo.

Y si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.⁵⁰.

Por eso, la distinción, que en su desarrollo histórico se torna en oposición, entre teología natural, que afirma (*theologia naturalis*: «filosofía»), y teología negativa, que niega (*theologia negativa*: «mística»), no sólo no recoge la propuesta del Areopagita, sino que la niega radicalmente, porque de lo que se trata no es de un «callar» sin más, sino de «un avanzar acomodado a nuestras fuerzas», «desear por vía de entendimiento» que el Sumo Bien «dé a conocer de sí mismo lo que es». Son éstas las dos posibles lecturas, aunque sólo la segunda nos parezca correcta, del Pseudo Dionisio.

Ya el Damasceno vislumbró con claridad que la propuesta del Areopagita consistía en una «suavísima amalgama» (*συνάφειαν γλυκυτάτην*)⁵¹, en una «delicadísima simultaneidad» entre afirmación y negación que posibilita, que abre el camino a una «relación inmediata» (Dios diciéndose a sí mismo) que convoca, no anula, a una «relación de diferentes» y, por eso, provoca todas las dimensiones de la persona humana (sensibilidad, percepción, imaginación, inteligencia, inducción, afectividad, voluntad, decisión...). Porque la total ex-

⁵⁰ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Obras Completas*. Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1988, pp. 78-80.

⁵¹ DAMASCENO, Juan: *De fide orthodoxa*. PG 94, 848 B.

clusión de la «nominación» de Dios, que identifica el apofantismo con la simple negación, además de ser infiel a la propuesta del *Corpus Dionisiaco*—que habla y mucho, cuando se debe hablar y no callar, de Dios y de sus mediaciones⁵² para «avanzar en el camino acomodado a nuestras fuerzas», aunque muchos se olviden o no quieran reconocerlo—, abriría el camino al fideísmo, al escepticismo, al agnosticismo posibilitando el puro y duro ateísmo. Y no sólo a éste, sino también, en caso de mantener, a pesar de todo, el acceso a Dios, a la idolatría, porque ¿qué más da que Dios sea sustituido por un «concepto», «objeto» de razón, o por un «percepto», «objeto» de la afectividad, si ambos no son más que «representaciones», racionales y psicológicas respectivamente, de un sujeto —idolatría engendrada en la interioridad—⁵³ Pero, además, la «idolatría sentimental» siempre será, permítaseme la expresión, más idolátrica, porque al excluir toda posibilidad de mediación racional, se torna insuperable. Este es el fundamento de la crítica radical que debe hacerse a todo «misticismo», Y obsérvese, y cerramos el nefasto círculo de la distinción, que acaba siendo oposición, entre teología natural («filosofía») y teología negativa («mística»), que dicha distinción, si quiere mantener la «manifestación de lo divino» en la vida humana, obliga necesariamente a reconocer que ésta sólo puede acontecer por «vía sentimental», la idolatría más idolátrica. Es la famosa oposición entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob: Pascal; pero, también, a su modo Schleiermacher; y, sin establecer equiparación alguna, lejos de mí tal aberración, pero como prueba clara de lo afirmado, también las «religiones a la carta» de la postmodernidad.

Por eso, según mi parecer, Levinas tiene razón cuando crítica duramente todo misticismo. Pero, ¿es tan diferente, en lo fundamental, su propuesta de la propuesta del Areopagita cuando ésta no queda reducida, reducción sumamente superficial, a un puro «callar»? Lo que creo que acontece, sólo creo, porque mi asentamiento en Dios ha sido siempre a través de una mediación que nunca anula, sino que provoca —aviso para algunos que ni entiende, ni quieren entender— la radicalidad crítica y, por eso, la personalización, es que la experiencia mística irrumpe con tal fuerza en todas las dimensiones

⁵² *La Jerarquía Celeste, La Jerarquía Eclesiástica, Teología mística*, son también tratados del Pseudo Dionisio Areopagita, aunque algunos no quieran ni leer, ni saber, ni entender.

⁵³ «Aquellos que tienen concepciones falaces respecto a la Divinidad, engendran en su interioridad una idolatría radicada en ídolos conceptuales» (BASILIO EL GRANDE: PG 30, 276).

de la subjetividad que es imposible que narración alguna humana pueda ser fiel a todas y cada una de sus implicaciones. Por eso, el que sufre tal experiencia focaliza su atención, subraya un solo «motivo experiencial» y, desde él, intenta ordenar los demás contenidos. Surgiría así la posibilidad de distinguir, según este «motivo», las diferentes «formas de experiencia mística», condición de posibilidad de una Fenomenología de la experiencia de Dios cuyos resultados, muy resumidamente y sin los debidos matices, ofrece, fundamentalmente, tres «formas de experiencia mística»⁵⁴: desasimiento/apertura del yo al Misterio Santo desde la experiencia de unidad/belleza del mundo remitiendo a «otro modo que ser»; desasimiento/apertura del yo al Misterio Santo desde el anhelo de unidad amorosa; desasimiento/apertura del yo al Misterio Santo desde la respuesta al mandamiento ético del amor.

Y la reflexión filosófica, lenguaje paciente y, por eso, desmitificador, en definitiva, reflexión crítica, no puede permitir la disyunción entre:

el vislumbre de «otro modo que ser»;
 la relación amorosa con esa Alteridad que se hace accesible por un «Decir que sólo Ella puede Decir» y que nunca podrá ser aprehendida por dichos humanos: es el «¡Ay!, ¿quién podrá sanarme? Acaba de entregarte ya de vero; no quieras enviarme de hoy más ya mensajero que no saben decirme lo que quiero»⁵⁵, honda queja de San Juan de la Cruz;
 y el mandato ético de atender a todo rostro humano y, por eso, porque desdice radicalmente lo humano, de atender al pobre, al huérfano y a la viuda.

Pero la filosofía debe realizar esta tarea crítica sin amputar los textos de los grandes maestros; sin conformarse con «explicaciones de escuela», que en un anhelo pedagógico desmedido esquivan la riqueza de dichos textos; y, sobre todo, sin querer anular la riqueza, que será siempre tensión insufrible para el buen filosofar, de la sabiduría mística. Porque, ¿huye San Juan de la Cruz del mundo y del

⁵⁴ Cf. VELASCO, Juan Martín.: «Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios», en CEBOLLADA, P. (ed.): *Experiencia y misterio de Dios*. San Pablo y Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2009, pp. 63-104; Ibid.: *La experiencia mística*, Trotta, Madrid, 2004. Cf. también el bellissimo capítulo «Líneas de estética», en GARCÍA- BARÓ, Miguel.: *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 13-35. Por último, cf. TUGENDHATH, Ernst.: *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Traducción de Mauricio Suárez. Gedisa, Barcelona, 2004.

⁵⁵ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico espiritual A*, 6 (o.c., p. 864).

compromiso histórico cuando afirma «cuanto más te apartas de las cosas terrenas, tanto más te acercas a las celestiales y más hallas en Dios»⁵⁶ si asevera, inmediatamente después, «quien a su prójimo no ama, a Dios aborrece»⁵⁷? ¿Huye el maestro Eckhart, maestro del desasimiento del yo y del «sólo a solas con Dios solo» cuando deja escrito: «quien posee a Dios así, en esencia, lo toma al modo divino, y Dios resplandece para él en todas las cosas; porque todas las cosas tienen para él sabor de Dios y la imagen de Dios se le hace visible en todas las cosas... Este hombre merece un elogio mucho mayor ante Dios porque concibe a todas las cosas como divinas y más elevadas de lo que son en sí mismas. De veras, para esto necesita fervor y amor y (hace falta) que se cifre la atención exactamente en el interior del hombre y (que se tenga) un conocimiento recto, verdadero, juicioso, real de lo que es el fundamento del ánimo frente a las cosas y la gente. Esta (actitud) no la puede aprender el ser humano mediante la huida, es decir, que exteriormente huya y vaya al desierto; al contrario, él debe aprender (a tener) un desierto interior donde quiera y con quienquiera que esté. *Debe aprender a penetrar a través de todas las cosas* y a aprehender a su Dios *dentro*, y a ser capaz de imprimir su imagen (la de Dios) en su fuero íntimo, vigorosamente, de manera esencial»⁵⁸. ¿Se trata de una huída o de una «relación de diferentes»: «de interioridad a interioridad» que convoca y provoca a todas las dimensiones de la vida humana?

Y una última advertencia⁵⁹ que, a su vez, nos permitirá pasar fundadamente a la revisión crítica, conciencia histórica, de las relaciones entre filosofía y teología. Se trata de dar respuesta a ese lenguaje preciosista, atrayente, que exigiendo la salida del «retrato ro-

⁵⁶ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Dichos de luz y amor*, 170 (o.c., p. 105).

⁵⁷ *Ibid.*, 178. Por cierto, a veces el prejuicio teológico es tal que obliga a los grandes maestros a decir lo que no dicen. En los *Dichos de luz y amor*, 59: «A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición», la añadidura popular «A la tarde (*de la vida*)...» no aparece en el texto, es añadidura inauténtica e inoportuna: quita belleza y amplitud al *Dicho*. En su forma original tiene más fuerza y alcance: porque si ciertamente el final de la vida es final de jornada, cada jornada, cada día, tiene su propio afán, y después de nuestros afanes diarios, sean grandes o sencillos, seremos juzgados por la calidad de nuestro amor que tiene como referente último el amor de Dios (genitivo objetivo y subjetivo).

⁵⁸ ECKHART: *Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, 1936, 5, pp. 205 (o.c. p. 30).

⁵⁹ Cf. ANDRÉS ORTEGA, Agosto: *Escritos teológicos y filosóficos, I*. Edición preparada por Ildelfonso Murillo y José Luis Caballero Bono. BAC, Madrid, 2004, pp. 5-77.

bot» de la verdad que nos legó Parménides, y en nombre de la «razón vital» y de la «perspectiva» evita enfrentar con radicalidad el problema ontológico y, por eso, al final, reduce la filosofía a «el conjunto de lo que se puede decir sobre el Universo»⁶⁰. En definitiva, paganismo que, como siempre, se empeña en determinar el «futuro de Dios»: «Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis»⁶¹.

Ya que el éxtasis, la mística, y volvemos a lo que nos interesa –después, inmediatamente, reflexionaremos sobre la presunta «claridad luminosa» que encierra el concepto «Teología»–, tiene esta consideración para Ortega: «Quiero indicar con esto que la discreta actitud ante el misticismo, en el sentido estricto de la palabra, no debe consistir en la pedantería de estudiar a los místicos como casos de clínica psiquiátrica –como si esto aclarase nada de lo esencial de su obra–, u oponiéndoles cualesquiera otras objeciones previas, sino, al revés, aceptando cuanto nos proponen y tomándoles la palabra. Si, en efecto, el botín de sabiduría que el trance les proporciona valiese más que el conocimiento teorético, no dudaríamos un momento en abandonar éste y hacernos místicos. Pero lo que nos dicen es de una trivialidad y monotonía insuperables. A esto responden los místicos que el conocimiento extático, por su misma superioridad, trasciende todo lenguaje, que es un saber mudo. Sólo cada cual, por sí, puede llegar a él, y el libro místico se diferencia de un libro científico en que no es una doctrina sobre la realidad trascendente, sino el plano de un camino para llegar a esa realidad, el discurso de un método, el itinerario de la mente hacia el absoluto. El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso»⁶².

Y por eso, para Ortega, y no sabemos por qué suerte de explicación, los tratados de los maestros místicos no son obras místicas, sino filosóficas: «Mi objeción frente al misticismo es que de la visión mística no redunda beneficio alguno intelectual. Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores –como

⁶⁰ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Obras Completas*. Tomo VII. Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 343.

⁶¹ *Ibid.*, p. 343.

⁶² *Ibid.*, p. 341.

Plotino, el maestro Eckhart y el señor Bergson. En ellos contrasta peculiarmente la fertilidad del pensamiento lógico o expreso, con las miserias de sus averiguaciones extáticas.⁶³

Pensemos despacio –paciencia filosófica– sin dejarnos llevar por el lenguaje preciosista, atrayente, brillante. Concedamos que es paradójico hablar del silencio. Pero quizá no mucho más paradójico que reconocer que el concepto apropiado de «gato» no maúlla. Y, por eso, la buena filosofía podrá aceptar sin reparos que el concepto de «silencio» no sea silencioso. Porque se trata, supongo, de pensar adecuadamente, no de frases brillantes: de ahí el sencillísimo ejemplo utilizado, conocido por cualquier alumno que está iniciándose en el quehacer filosófico. Y, también, por eso, la conveniencia de elevar el nivel de la argumentación. Porque la buena filosofía no puede permitir nunca, y esto sí que es singularmente paradójico, que su quehacer se reduzca a un mero hablar sobre el discurso. Perorata lingüística: discurso sobre el discurso, pensamiento sobre el pensamiento, interpretación sobre la interpretación... La filosofía, ciertamente, puede comenzar ahí, pero que finalice ahí, aunque algunos no quieran saberlo, debe ser radicalmente evitado. Filosofía o sofística, es decir, amor a la sabiduría o amor al discurso, este es el problema, muy antiguo, que debe ser enfrentado y con radicalidad.

Ciertamente, la filosofía encuentra en el lenguaje su medio; con palabras de Ortega, «su propósito radical (el de la filosofía) es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado –en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, lógos»⁶⁴. Pero la filosofía no encuentra en el lenguaje ni su objeto propio (lo real) ni su fin (la sabiduría), tan silenciosos el uno como el otro, en cuanto están más allá o más acá, como se quiera, en definitiva, «fuera» de todo habla, provocándola. No quiere decirse, obsérvese bien, que les falte el sentido: lo que es, es (no carece de nada: Parménides); y la sabiduría es, precisamente, en su plenitud, ya-no-carecer de sentido. Por eso, el sentido no es lo que les falta, sino lo que «falta» porque debe ser encontrado. Wittgenstein, al que no creo que pueda achacársele falta de rigor lingüístico, sino precisamente por su rigor radical, enseñó con claridad: «El sentido del mundo debe encontrarse fuera del mundo...»⁶⁵.

⁶³ Ibid., p. 341.

⁶⁴ Ibid.: p. 342.

⁶⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Alianza, Madrid, 2003.

En definitiva, la opinión, ese «decir sobre el se-dice» que jamás piensa, siempre, por eso, solamente repite y comenta (¡qué gran magisterio nos legó Sócrates!). ¿Y qué es la repetición o incluso el comentario sino otro discurso más? Laberinto de los charlatanes. Nunca se acaba de hablar del sentido porque jamás comparece en la redundancia misma del discurso que habla de él. Palabras contra palabras, sentidos contra sentidos, es preciso buscar el mejor; y el que se encuentra nunca es el bueno. Y, por eso, la necesidad de otro discurso... Y así al infinito. La opinión es charlatanería.

Y, entonces, ¿cómo salir de la opinión si no es por el silencio, fundamento verdadero del decir que puede ser dicho? Los charlatanes, ciertamente, no cuentan con el silencio, los espanta. Pero su miedo no los justifica. Toda palabra o es engendrada por el silencio o es indigna de la filosofía, porque ésta para alcanzar su plenitud no quiere sólo hablar sobre el habla, sino penetrar (inteligir: intus-legere) lo que está más allá o más acá, en definitiva, «fuera» del habla, por lo tanto, «en el silencio». Ortega, debemos ser justos, también lo vislumbra: «Conste, pues, que no es la infalibilidad, ni la imposible transferencia del saber místico lo que hace al misticismo poco estimable —ya veremos cómo existen, en efecto, saberes que por su consistencia misma son incommunicables y alientan inexorablemente prisioneros del silencio».⁶⁶ Pero su obsesión por la «luz», por la «claridad», obsesión moderna que nunca podrá admitir un Misterio que supere al poder de la razón, no da más de sí.

Ahora bien, esta convocación a penetrar «en el silencio» no resuelve, sin más, la pregunta por el posible saber de Dios. Pues el silencio mismo se enuncia en varios sentidos. Hay silencios de desprecio y silencios de alegría; hay silencios de dolor y silencios de placer; silencios de consentimiento y silencios de soledad. ¿A qué silencio estamos convocados cuando se juega el saber sobre Dios? La muerte, por excelencia, impone el silencio; el vacío del espacio infinito expone su asfixiante vacuidad como un silencio eterno; el olvido, la falta de memoria histórica, crece, y también su silencio. Silencios modernos: ¿tienen la menor relación con algo como Dios, que, en palabras del Areopagita, nos convoca a «honrar su presencia inefable con un sabio silencio»?

Por tanto, la mayor dificultad no consiste en acabar accediendo a la propuesta de esos dos pensadores que parecen determinar radi-

⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ.: *Obras Completas*. Tomo VII. Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 341

calmente, en nuestra época, el pensar humano sobre lo «divino»: Heidegger y Wittgenstein. La mayor dificultad, sin duda, consiste esencialmente en decidir lo que realmente obliga a «decir» el silencio: desprecio, renuncia, reconocimiento de una impotencia, donación, gratuidad, alteridad radical...

Pues bien, da la impresión de que algunos concentran tanto su atención en conquistar, que siempre será un dominar, el lugar donde sólo el silencio conviene que, acriticamente, se olvidan de determinar el alcance y la naturaleza de ese silencio. El silencio sobre el silencio disimula así que, finalmente, nada reclama con mayor fuerza un verdadero saber –es la vocación de toda filosofía– que el «fuera» del habla.

O incluso, y esto es aún peor, que no basta con callarse para cumplir con el silencio: es la lección del Areopagita y de todos los grandes místicos. El silencio, precisamente porque no se explica, se presta a un equívoco infinito de sentidos. Y por eso, creemos que para callarnos respecto a Dios, hay que tener, si no un discurso sobre Dios, al menos un discurso digno respecto a nuestro silencio sobre Dios. Y es aquí donde se juega, según nuestro parecer, la verdadera vocación de la Teología, su «presunta claridad», cuando su saber no queda reducido a «saber dogmático», a «saber» que domina, pero que no ilumina: a «saber» sin Sabiduría.

4. Revisión crítica, conciencia histórica, de las relaciones entre filosofía y Teología. La «presunta claridad» de la Teología y la «sabia ignorancia» del saber místico⁶⁷.

Comencemos por definir con claridad las fuentes de conflicto entre ambos saberes. La filosofía, desde sus inicios, llamó al saber sobre Dios «teología». Pues bien, este título encierra una grave presunción: supone, sin contraste crítico, que la instancia lógica puede acceder a Dios y que, precisamente, la lógica, como en todas las ciencias, determina aquello que se convierte en su objeto. Y la pregunta es: ¿debe y puede la teología constituirse como ciencia rigurosa (επιστήμη)? Y si puede y debe hacerlo, ¿es preciso que pretenda reducir «aquello» de lo que habla al estatuto común de un objeto de ciencia?

Las respuestas a estas preguntas suponen, evidentemente, problematizar, poner entre paréntesis (εποχή), la unión, demasiado rápida,

⁶⁷ Esta reflexión está inspirada en: MARION, Jean-Luc: *Teo-lógica*, en JACOB, André (dir.): *El Universo filosófico*. Akal, Madrid, 2007, pp. 36-49.

entre θεός y λόγος para abocar, necesariamente, a una pregunta más radical: ¿cuál es la fuente del saber que abre la posibilidad del «decir» teológico? Pero, entonces, una pregunta, todavía más singular se insinúa: ¿qué λόγος podría decir θεός sin reducirlo a un objeto determinado de antemano por una ciencia rigurosa y, por tanto, rigurosamente dueña del objeto de su saber? Y obsérvese que si se acepta esta singular pregunta, el peso de la interrogación ya no caería sobre la existencia que un posible λόγος otorgaría a θεός, sino, precisamente, sobre la pertinencia significativa que θεός otorgaría a cierto λόγος.

En definitiva, los dos términos, θεός y λόγος que aparentemente se encuentran en lo «teológico», estarían constantemente enfrentados porque exigirían para sí tanto la inteligibilidad, como la anterioridad y, no se olvide, el amor a la auténtica sabiduría.

El enfrentamiento es agudo. La inteligibilidad caracteriza al λόγος que, al reducir sus objetos a la evidencia, se hace en ellos igual a sí mismo apropiándolos. Pero, recordemos a Aristóteles, Dios es «νοήσεως νόησις», pensamiento que se piensa a sí mismo⁶⁸, una perfecta inteligibilidad redoblada. Por eso, en sí luminoso, puede eximirse del logos para imponer su inteligibilidad: se manifestaría intuitivamente o se indicaría indirectamente sin convertirse en objeto de una lógica⁶⁹. Pero, además, si Dios es Dios, por hipótesis, habrá que considerarlo como lo incondicionado, lo impensable antes de todo comienzo pensable, el fundamento posibilitante de toda comprensión: su anterioridad precedería, por derecho, a la inteligibilidad misma. Ahora nos remitimos al tan criticado Hegel, que, a veces, hasta puede tener razón: «Dios tiene el derecho más indiscutible, que el comienzo se haga con Él»⁷⁰ reafirmando, como todos sabemos, la maravillosa propuesta de San Anselmo en el capítulo II del *Proslogion*: antes de toda condición, lo incondicionado se impone como «id quo majus cogitari nequit»⁷¹.

⁶⁸ ARISTÓTELES: *Metafísica*, 9, 1074b 34.

⁶⁹ Ya decía Heráclito sobre Apolo: «ni dice, ni disimula, sino que significa». Fragmento 93.

⁷⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar, Buenos Aires, 1976. p. 63.

⁷¹ Inteligibilidad y anterioridad, problema fundamental de la supuesta claridad de lo «teológico», porque:

Si la existencia de Dios puede ser demostrada como un teorema (verdad derivada de principios), la lógica sería «fundamento». Ahora bien, ¿cómo fundamentar la necesidad última y universal de los principios lógicos? ¿Cómo saber que no dependen de la contingencia de una mente humana finita? ¿Cómo establecer que lo lógico alcanza lo real? Bastaría, se dice, con demostrar la existen-

Pero no olvidemos el amor, que parece pertenecer exclusivamente a Dios porque el ἔρως caracteriza a lo divino: κινεῖ ὡ ἐρώμενον⁷². El Bien, entonces, se pone en movimiento por sí mismo por ἔρως abriendo la posibilidad –nefasta como hemos dicho más arriba: fideísmo, gnosticismo, escepticismo, ateísmo o idolatría sentimental– de resolver el conflicto entre θεός y λόγος por repartición de papeles: Dios encontraría su anterioridad según el amor (es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que sólo habla al corazón) tras haberla perdido según inteligibilidad (el Dios de los filósofos, al que no se puede rezar). Ahora bien, semejante reparto es impracticable no sólo para la teología, como venimos constantemente insistiendo, sino también, y no puede ser de otra manera, para la filosofía, que se despliega por ἔρως, amor al deseo de saber y sabiduría que, desea, ama su plenitud: «ἐκ τινος θειας ἐπιπνοιας ἀληθιῆς φιλοσοφίας ἀληθινός ἔρως» (... un verdadero amor de la verdadera filosofía)⁷³. Y nunca podrá olvidarse que la filosofía exige, en su búsqueda de rectitud, que es búsqueda de unidad entre razón y jus-

cia de Dios porque como por Dios se entiende un ser omnipotente e infinitamente bueno, se concluirá que todo el universo tiene su origen en Él y que el entendimiento humano no puede estar condenado al error sempiterno. Obsérvese que, ahora, Dios aparece como «fundamento». Pero, ¿quién no ve el círculo vicioso? Fiándose de los principios se demuestra la existencia de Dios, para que sea ella la que demuestre la necesidad absoluta de los principios.

Siendo esta vía impracticable, aprendemos de ella, sin embargo, que la existencia de Dios no puede ser un teorema. Pero, quizá, pueda ser el principio de todos los principios (argumento ontológico). Ahora bien, todo principio es una verdad analítica (no depende de la contingencia de la experiencia). Y toda verdad analítica para ser reconocida exige necesariamente el reconocimiento del principio de contradicción, porque la exclusión mutua del ser y del no-ser, sin la que ninguna afirmación (negación) tendría sentido, se exige en cualquier juicio. Otra vez la anterioridad de la lógica porque la posibilidad de mantener que «Dios existe» como verdad analítica, como principio de todos los principios, no ha de poder ser en ningún sentido anterior al principio de contradicción. De donde se sigue que la afirmación de «la existencia de Dios como primera verdad analítica» (principio de todos los principios) sería «a-lógica» (¿irracional? ¿a-razional? ¿«más allá» de lo racional? ¿sobreviene a lo racional?) y nunca podría concebirse como la fundamentación requerida para que los principios no se disuelvan en la ciega contingencia de la naturaleza (naturalismo/cientificismos), de la historia (historicismos) o de la sociedad (consensualismos). Y, por supuesto, el fideísmo, única posibilidad que queda en esta propuesta argumentativa si se quiere mantener la anterioridad fundante de Dios, no es admisible ni como posición teológica, ni como posición filosófica, ni como posición que quiera respetar mínimamente la dignidad del ser humano y, por supuesto, la dignidad de Dios.

⁷² ARISTÓTOLES: *Metafísica*, 7, 1072b 3.

⁷³ PLATÓN: *República*, 499 c.

ticia, una vida virtuosa que procura el ajuste, la justicia, entre las diferentes «partes del alma»: es la templanza, la fortaleza y la prudencia; e, incluso, llegará a exigir que se muera por ella (Sócrates), precisamente porque es camino de beatitud.

¿Es superable esta triple tensión o debe caracterizar el verdadero discurso teológico? Busquemos en la historia del pensar la respuesta a esta pregunta que pondrá en evidencia el posible contenido de verdad de la sabiduría mística. Y, para ello, comencemos recordando una «venerable ausencia» en el saber crítico, muy crítico, de los primeros pensadores cristianos: ni el Nuevo Testamento, ni los Padres Apostólicos utilizaron el término «teología», que sólo aparece en el s. III.

Esta «venerable ausencia» no apunta al desconocimiento del término, anterior y, por eso, presente, en la cultura de su tiempo, sino que remite a la radical imposibilidad de asumir, precisamente, su significado: discurso o razonamiento humano a propósito de la divinidad, es decir, lo divino según las exigencias, no ya de lo divino, sino del decir humano. Y el buen pensamiento sobre Dios —así pensaron los primeros pensadores cristianos— exigirá siempre, no sólo hablar a propósito de Dios, sino hablar a partir de Dios y tal como Él se enuncia a sí mismo desde sí mismo, desde su Verbo. Atenágoras de Atenas (s. II), autor de una de las más bellas y antiguas apologías de la religión cristiana, en frase de Bossuet, al reprochar a los griegos «no juzgar digno de ellos aprender de Dios las cosas a propósito de Dios (οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξίωσαντες μαθεῖν)», sino preferir «hablar cada uno a partir de sí (παρααὐτοῦ)»⁷⁴, expresó con suma claridad dicha posición crítica frente al concepto tradicional de «teología».

La exigencia, pues, para esos primeros críticos del «saber teológico» tal como hasta ese momento había sido formulado era clara: el hablar «a propósito de» Dios debía transformarse en un hablar «a partir de» Dios si se buscaba una verdadera sabiduría teológica.

Ahora bien, semejante conversión supone, evidentemente, que Dios enuncie el «Decir que sólo Él puede Decir» para que el sujeto humano pueda proferir desde él y sólo desde él sus «dichos» sobre Dios. Pero, y también es evidente, los «dichos» humanos sólo podrán enraizarse en dicho «Decir» si éste es comprendido por el hombre. Luego el «Decir» de Dios tiene que ofrecerse como «Decir humano», y dicha «Palabra humana» sólo dirá absolutamente a Dios si Dios se encarna como tal en ella. Y, entonces, acontece la paradoja del verdadero creer: que no consiste en sacrificar la instancia lógica huma-

⁷⁴ ATENÁGORAS DE ATENAS: *Legación VII*, 2. P.G. 6, 904 b.

na (lo que haría imposible la encarnación exigida), sino en aprehender y mantener discursivamente (con rigor lógico) que la condición de posibilidad de acceso al «Decir que sólo Dios puede Decir», en cuanto debe ser comprendido por el sujeto humano, suscita una «oscuridad» exactamente proporcional a la evidencia de su manifestación. «Oscuridad» que empuja a la razón, siempre en búsqueda de claridad, a dominar, nuevamente, al «Decir» con sus «dichos», imposibilitando la verdadera teología; o, quizá, a preguntarse, quebrando entonces su ansia de claridad, si su posibilidad más radical no será la «obediencia» a una Verdad que ninguna razón humana por sí misma puede alcanzar, radical exterioridad, y a la que sencillamente debe responder como condición de posibilidad de su libre y recto actuar.

Pero aún más. Esa «Palabra humana», en cuanto quiere significar el «Decir que sólo Dios puede Decir», en su culmen de expresividad, necesariamente –la coherencia lógica es aplastante– tendrá que «hacer silencio» para que se pueda «escuchar» sólo el «Decir de Dios», fundamento del buen pensar teológico (los filósofos cristianos llamamos a este silencio «misterio de la cruz» porque la coherencia lógica es aplastante: por eso, filósofos cristianos). Otra vez «oscuridad» y, por eso, otra vez, la alternativa de la razón: pretensión de dominio (fracaso: idolatría) u obediencia (responsabilidad: ética) a una Verdad que ninguna razón humana, por sí misma, puede alcanzar.

Y desde esta alternativa se configurará siempre la relación entre filosofía y teología. Y por si alguno no quiere entender, o considera lo presentado como un exceso de discurso teológico cristiano, remitimos a esa obra, para muchos, culmen del pensar racional moderno: *Crítica de la Razón Pura*, donde se afirma con suma claridad: «si entiendo por teología el conocimiento del ente supremo (*Urwesen*), este conocimiento procede, o de la simple razón (*theologia rationalis*), o de la revelación (*revelata*)»⁷⁵. Afirmación que, por cierto, recuperaba una distinción firmemente establecida entre los medievales, así santo Tomás: «... Theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa, quae pars philosophiae ponitur»⁷⁶. Y que, sobre todo, Suárez, en los inicios de la Modernidad, había vulgarizado planteando, por una parte, una *divina et supernaturalis theologia*, que «...divino lumine principiisque a Deo revelatis niti-tur»⁷⁷ y, por otra parte, una *naturalis theologia*, que «... de Deo ac

⁷⁵ *Crítica a la Razón Pura*, A 631/B 659.

⁷⁶ *Summa theologiae*, I, q. 1, a.1, ad. 2.

⁷⁷ *Disputationes Metaphysicae*, I, Proemium. *Opera Omnia*, XXV, 1.

divinis rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine haberi potest»⁷⁸, que, ciertamente, no se distribuyen como en Kant entre la estricta filosofía y la revelación, sino desde el convencimiento de que una tiene como función hablar *de Deo* y la otra por vocación hablar *a Deo*, recuperando así los términos de la alternativa formulada por Atenágoras. En resumen: la alternativa es entre una «teología» que ejerce la razón a partir de sí misma y de la experiencia del mundo y una «teología» que ofrece a la razón y al mundo, desde la «exterioridad» de la razón y del mundo, una «revelación».

Pues bien, que la «teología» pueda establecerse como un saber particular entre los demás saberes filosóficos y articularse adecuadamente con ellos es propuesto, como es sabido, por Aristóteles. Éste, repasando los saberes teóricos infiere de la dignidad de sus objetos su jerarquización: la ciencia que considera una naturaleza eterna, separada e inmóvil será superior a la matemática, que considera el ser inmóvil pero inseparable, y a la física, que considera el ser separado pero móvil⁷⁹. La ciencia teológica adquiere, pues, primacía desde la regionalización del ente que la ontología opera y por eso —no puede ser de otra manera— su método formal es idéntico al de la física y al de la matemática: allí donde el ente, cualquiera que sea, se propone al λόγος se define la ciencia correspondiente⁸⁰.

Ahora bien, este saber autónomo, la ciencia teológica, en cuanto satisface las exigencias comunes del λόγος, tiene que, como decíamos más arriba, articularse adecuadamente con los demás saberes. Pero, entonces, si quiere mantenerse la coherencia del discurso, sur-

⁷⁸ Ibid. 2.

⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES: *Metafísica E*, 1, 1026 a 1030. El párrafo fundamental dice así: «Si hay algo que sea realmente inmóvil, eterno, independiente a la ciencia teórica pertenece su conocimiento. Ciertamente este conocimiento no es patrimonio de la física, porque la física tiene por objeto seres susceptibles de movimiento; tampoco pertenece a la ciencia matemática; sino que es competencia de una ciencia superior a ambas» (La traducción es tomada de: ARISTÓTELES: *Metafísica*. Traducción de Patricio de Azcárate. Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 171).

⁸⁰ La preeminencia del λόγος en la determinación de una ciencia teológica encuentra su confirmación en el estoicismo; en efecto, la tripartición clásica de la filosofía en física, lógica y ética no deja ningún lugar a una ciencia de lo divino, ya estudiada por los tres λόγοί considerados, cada uno a su modo; pero basta con que, como se atrevió a hacer Cleantes (330-232 a.C.), según nos informa Diógenes Laercio, cada uno de los tres ámbitos sea desdoblado, introduciendo la retórica al lado de la dialéctica (lógica) y la política al lado de la ética, para que al lado de la física aparezca la teología. Y entonces, es claro que la pertinencia de la ciencia teológica no depende del conocimiento de Dios sino de la disposición de las partes del discurso humano.

ge el grave problema: la ciencia teológica que, en cuanto se ocupa del objeto más eminente, debería ser considerada como «filosofía primera», parece que debe pasar a ser «filosofía segunda» ante las exigencias de esa ciencia que, según Aristóteles, debe ser buscada y encontrada para fundamentar adecuadamente todo discurso filosófico: la ciencia del ente en cuanto ente, que por su universalidad suprema sería la «filosofía primera». Aristóteles nunca resolvió adecuadamente este grave problema⁸¹. Y la insuficiencia de una respuesta adecuada, a pesar del poderoso esfuerzo de santo Tomás, conducirá a la posición más «lógica»: al igual que Dios es reducido, en primer lugar, al estatuto de ente –ciertamente privilegiado, muy privilegiado, pero ente– para el λόγος, posteriormente será reconducido al estatuto de un ente ya sin ningún privilegio, para el λόγος de una ciencia sumamente universal que no puede, por eso, admitir excepciones: la ciencia del *ens in quantum ens*. Duns Escoto, Cayetano y Suárez, pese a sus divergencias, coincidirán en imponer el concepto de ente representable, abstracto y unívoco a Dios mismo, llevando a su culmen la sumisión de Dios al λόγος. Y, entonces, la centralidad de la hoy llamada metafísica marcará el desarrollo de la denominada ciencia teológica. Tres ejemplos eminentes pueden ofrecerse, sin los debidos matices:

Suárez, que desdoblará la *Sapientia* (Metafísica en sentido amplio) en: «... ut versatur circa ens in quantum ens et prima attributa et principia ejus, qua ratione dicitur scientia universalis et metaphysica» y «...secundum quod versatur circa Deum et intelligentias; et sic vocatur theologia seu scientia divina et prima philosophia»⁸².

C. Wolff, que recuperará, un siglo después, esta distinción acentuando su desequilibrio en favor de lo lógico: «In Metaphysica primum locum tuetur Ontologia seu philosophia prima, secundum Cosmologia generalis, tertium Psychologia et ultimun denique Theologia naturalis»⁸³.

⁸¹ Cf. AUBENQUE, Pierre: *El problema del ser en Aristóteles*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008.

⁸² *Disputationes Metaphysicae* I, s. 3, n. 9. *Opera Omnia* XXV, 24. La ciencia universal gobierna el saber sobre Dios, en cuanto ente particular; pero, la ciencia divina decide para todos los entes, ya que el que ella estudia los determina a todos por creación. Las dos ciencias intercambian primacía según exigencias de racionalidad

⁸³ *Phylosophia rationalis sive Logica*, & 99. *Gesammelte Werke*, II/1, 1983, 45. La Teología que es «de Deo agit» (ibid. & 57, 29) es una metafísica especial con el mismo rango que la Cosmología y Psicología racionales, determinada por la Metafísica general.

Kant, proponiendo que: «todo el sistema metafísico contiene cuatro partes fundamentales: ontología; fisiología racional (física y psicología racionales)⁸⁴; cosmología racional; teología racional.⁸⁵»

Dios, por tanto, en la medida que la Metafísica lo exige y a la medida en que dicha exigencia lo tolera. Dios, permítaseme la expresión, como «funcionario» del omnímodo gobierno del λόγος. Y, por eso, la propuesta de Kant puede ser tomada como «canónica»: la Teología racional (*Theologia rationalis*) quedará dividida en natural y trascendental. La primera por «analogía con la naturaleza» presentaría a Dios como «autor del mundo» vía causalidad. La segunda, arrancando de los «puros conceptos» (trascendentales) y dividida, a su vez, en cosmoteología (si el punto de partida se refiere a la experiencia general) y ontoteología (si el punto de partida es el «concepto puro» sin referencia a experiencia alguna), lo presentaría como *ens realissimum*, *originarium* y *ens entium*. Quedan así establecidas todas la figuras posibles de la ciencia teológica —excluida, no se olvide, la revelación—. Ahora bien, al mostrarse, como es sabido, la imposibilidad de la teología racional en su totalidad, por el uso ilegítimo del concepto de causalidad, se subrayará con fuerza la necesidad de abrir «nuevas vías» de acceso a lo teológico, es decir, la crítica a lo lógico se convierte, también, en crítica, y radical, a su pretensión de manifestar lo teológico. Y, además, al reconducir todas las posibles figuras de la teología racional a la ontoteología se subrayará claramente el «salto» que supone toda «prueba» de la existencia de Dios: la presuposición de su concepto. Porque, ¿cómo si no es posible el «salto» que va de la conclusión de la prueba al «... hoc omnes intelligunt Deum»; o al «... quod omnes Deum nominant»; o, también, al «... hoc dicimus Deum»?⁸⁶

No discutiremos aquí la posible legitimidad de la «prueba» racional de la existencia de Dios. Incluso, para lo que nos interesa, podríamos conceder, sin más, su posibilidad. Pero sí advertiremos, y con fuerza, su condición principal de (posible) legitimidad. Y advir-

⁸⁴ *Crítica de la razón pura*, A 847/B 875.

⁸⁵ Sin duda, Kant enfrenta críticamente el «nombre orgulloso de una ontología» a la que sustituye por «una simple analítica de la razón pura» (Ibid. A 247/B 303). Pero esta modificación no atenúa en nada la dependencia de la ciencia teológica con respecto al λόγος, aunque éste se manifieste en la «razón pura» directamente, sin mediación de un «conceptus entis».

⁸⁶ *Summa*, I a, q. 2, a.3. Pero, también, Leibniz: «...esta última razón de las cosas es llamada Dios» (*Principios de la naturaleza y de la gracia*, & 8. Cf. también, *Monadología*, & 38.

tiendo, además, que dicha condición se aplica rigurosamente a las (posibles) demostraciones conceptuales del ateísmo. Establecido que toda «prueba» no alcanza más que a un Dios presupuesto –un Dios, por tanto, que no logra jamás «salir de su concepto»⁸⁷–, no puede ser de otra manera, se está afirmando precisamente que la «prueba» presupone la legitimidad del concepto que ella privilegia. Con palabras sencillas: la «prueba» no atañe a Dios, sino a un «concepto» determinado de Dios. Por eso, la extraña, quizá, referencia a las pruebas racionales del ateísmo ahora se aclara: lo que niegan no es a Dios, sino un determinado concepto de Dios. El tan denostado Nietzsche, cuando de las cosas de Dios se trata, lo advirtió con gran claridad: «... En el fondo, únicamente es negado el Dios moral. ¿Existe un sentido para representarse a un Dios más allá del Bien y del mal?»⁸⁸.

En definitiva, una «teología racional» (onto-teo-logía) establece el pensar de Dios a la medida del ser del ente según el rigor del logos humano. Como consecuencia, la posible «sabiduría» de una teología, racional y metafísica, subrayará siempre la posible grandeza del logos humano, pero jamás la «grandeza» de Dios. Y, además, como la historia del pensar filosófico certifica, en cuanto esta manera de pensar a Dios (nunca desde Dios) determina que sólo un «nombre» puede atribuírsele –«causa sui»– presentará siempre un Dios que quizá pueda ser pensado pero que jamás podrá ser amado, quebrando así la bella exigencia de la sabiduría mística: un Dios que pone en juego, que dinamiza, porque afecta, a todas las dimensiones de lo humano. Lo que la onto-teo-logía ofrece, pues, ¿es digno de Dios?

Y es aquí, ante esta pregunta, donde la propuesta que la sabiduría mística encierra despliega toda su fuerza crítica: los conceptos que la onto-teo-logía elabora, dirá y siempre subrayará, sólo pueden aplicarse, tanto positiva como negativamente, a Dios convirtiéndose en ídolos. Y que dichos conceptos sirvan para probar o negar a Dios no modifica en nada que el concepto convertido en ídolo oculta que sólo alcanza a Dios a la medida de la razón (bajo sus diferentes figuras) y que Dios, por tanto, falta en ellos: «antropomorfismo simbólico» dirá Kant en los *Prolegomena*⁸⁹, que no es más que decir, con otras palabras, lo que el maestro Eckhart –el maestro, no se olvide, de la mística del ser– afirmó con rotundidad: «lo que conocemos o afirmamos de la causa primera somos más bien nosotros que la causa primera »

⁸⁷ *Critica de la razón pura*, A 601/b 629.

⁸⁸ NIETZSCHE: *Fragmentos póstumos*, 5 (71) &7. *Voluntad de Poder*, & 55.

⁸⁹ KANT: *Prolegómenos (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können)*, & 57.

Y el equilibrio buscado por el Pseudo-Dionisio muestra su sabia potencia crítica: es la «suavísima amalgama» de afirmación/negación para que ningún concepto sea excluido sin que ninguno de ellos pueda alcanzar el «plácido reposo» de una atribución unívoca. Cada «concepto» queda, así, medido por lo «desmesurado»: transcendencia radical de Dios. Con palabras sencillas: un concepto sólo puede referirse a Dios sin idolatría, es la sabiduría mística, si él mismo explicita, recorriéndola, la «diferencia» que le hace inadecuado a Dios, sin pretender nunca abolirla u ocultarla. Y, entonces, «descentrado» de sí mismo y «desplazado» según «distancia» lleva a cabo su «autotransgresión».

Ahora bien, ¿no supone esta sabiduría, en cuanto que el concepto es formulado por el yo, la necesidad de «descentrar» y «desplazar» la «mismidad»? Y este «desplazamiento/descentramiento», ¿no exigirá, para ser radical, la «pasividad no esperada del yo» en cuanto provocada, ni querida ni buscada (pasividad radical), por una «alteridad»: el «rostro»? Y este «rostro» que «acusa» a la conciencia, lejos ya de todo planteamiento cosmológico, aunque por la Creación se empiece, ¿no será la mejor «encarnación» de la radical Trascendencia de Dios? Es la bella y exigente propuesta de Levinas: unidad, sin confusión, de amor al prójimo y amor a Dios; unidad, sin confusión, de razón y justicia medidas ambas por el Infinito Bien: «Deseo perfectamente desinteresado: bondad». Y el austero lenguaje de la sabiduría mística lo ha sabido bien, muy bien, desde siempre: exigencia de «desasimiento» para que la Vida sea la única fuente de la verdadera vida humana.

Solicitado el 28 de abril de 2008

Aprobado el 10 de abril de 2010

Antonio Sánchez Orantos
Universidad Pontificia Comillas
sanchezorantos@gmail.com