



Franciscanum. Revista de las ciencias del
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Gómez Pardo, Rafael

La mística como experiencia analógica del ser

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIV, núm. 157, enero-junio, 2012, pp. 273-306

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529078010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



La mística como experiencia analógica del ser

Rafael Gómez Pardo*

Resumen

Desde una perspectiva pragmática se acepta la imposibilidad de un “conocimiento de la verdad”, del *ser*, pero se plantea que tal conocimiento no es necesario para proponer los prolegómenos de una metafísica cuyo punto de partida sea, no un conocimiento, sino nuestro “sistema de creencias” el cual puede ser objeto de interpretación. Las creencias no requieren de verificación sino de una adecuada justificación; desde esta se puede establecer pragmáticamente su “verdad” para la vida humana. La creencia en la realidad de lo absoluto permite explicar la ciencia, el arte, la filosofía, como experiencias donde se intenta alcanzar de manera analógica –y solo aproximada– la *unidad* con lo absoluto, el *Ser*. Sin embargo, el deseo de lo absoluto, siguiendo a Platón y San Agustín, se realiza cabalmente en la mística donde se potencia y resignifica la vida humana, dándole una perspectiva más abarcadora.

.....

- Realizó estudios de Licenciatura en Filosofía (1990) y Maestría en Filosofía Latinoamericana en la Universidad Santo Tomás (1992). Ha publicado numerosos ensayos en varias revistas de Filosofía como *Ideas y Valores* (Universidad Nacional), *Franciscanum*, *Cuadernos latinoamericanos de Filosofía, Nómadas y Hojas Universitarias*. Es coautor del libro *Pensamiento ambiental contemporáneo* (2001) y autor del libro *La enseñanza de la filosofía* (2007) publicado por la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Ha trabajado como docente en varias universidades de Bogotá. Contacto: r_filosofia@hotmail.com.

Palabras clave

Pragmatismo, creencia, absoluto, mística, analogía.

The mystical and analog experience of being

Abstract

From a pragmatic perspective it is accepted the impossibility of "knowledge of the truth", of being, but argues that such knowledge is not necessary to propose the eve of a metaphysics whose starting point is, not knowledge, but our "system of beliefs" which can be object of interpretation. The beliefs do not require verification but an adequate justification, from this, can be established pragmatically their "truth" for human life. The belief in the reality of absolute can explain the science, art, philosophy, as experiences where it is an intent to achieve in analogic way-and only approximately, the unity with the Absolute, the Being. However, the desire for the absolute, following Plato and St. Augustine, is carried out fully in the mystique in which it is empowered and redefined the human life by enabling a more encompassing perspective.

Keywords

Pragmatism, belief, absolute, mystic, analogy.

Introducción: creencias y justificación

La metafísica tradicional es la indagación sobre el ser. La metafísica de Platón toma como punto de partida su descripción del mundo de la caverna con el fin de establecer cómo es posible salir de ella

y poder atisbar el *Eidos*, el ser de las cosas. La metafísica moderna indaga sobre el ser a partir del conocer; para ello, si mencionamos el caso de Descartes, el punto de partida supone llevar a cabo una minuciosa investigación acerca del mundo de los sentidos. La metafísica que aquí se postula (sin desarrollarla), sirviéndonos de ella como un marco de referencia, no trata de dar cuenta del ser como una realidad objetiva, que se puede conocer, que existe ya como un hecho determinado. Pragmáticamente, aquí se trata de dar cuenta del ser en tanto que creencia; es decir, en tanto que el ser se "produce", es algo que creamos, como quien se traza una meta en la vida o como quien inventa un ideal que no solo es realizable sino que es el mejor de todos y puede ser experimentado¹. Para ello se parte por examinar de manera solo aproximada nuestro "sistema de creencias".

Si no se trata de "conocer el ser", ¿cuál es entonces el criterio de verdad que orienta las siguientes afirmaciones? No es un criterio basado en verificaciones empíricas, ni en la lógica impecable de ciertos argumentos. Se trata de indagar desde cierto pragmatismo acerca de lo que más nos conviene creer respecto al ser². Según Davidson, la verdad, desde una perspectiva pragmática, es la justificación adecuada de nuestras creencias³. Podemos partir de una hipótesis, de una creencia, para luego intentar justificarla. Pero si afirmamos, por el contrario, que las creencias no necesitan justificación, puesto que

1 En un sentido similar Rilke afirma que el hombre tiene que "producir", engendrar, permitir que Dios nazca en él. En una de sus cartas, pregunta: "¿Qué le impide proyectar su nacimiento a los tiempos que serán y vivir su vida propia como un día doloroso y hermoso en la historia de una sublime preñez?" Marie Rilke, *Cartas a un joven poeta* (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1974), 80.

2 Como se puede observar, no estamos entendiendo la metafísica como la entiende Richard Rorty cuando la define como "el despliegue de la conciencia que trata cada vez mejor de adecuarse a la realidad para reflejarla con mayor exactitud". José Olimpo Suárez Molano, *Richard Rorty: El neo pragmatismo norteamericano* (Colombia: Universidad de Antioquia, 2005), 74. Acorde con un criterio pragmático que proviene de los planteamientos del mismo Rorty, no nos preguntamos por qué es el ser, sino: ¿qué deberíamos creer respecto al ser? Con esta pregunta nos situamos en una zona ambigua: entre Rorty o, mejor, fuera de él, ya que su pensamiento no propone de manera explícita una metafísica, si bien, paradójicamente, trata lo contingente como el "gran absoluto".

3 Citado por Richard Rorty en su obra *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994), 32, donde agrega: "No hay ninguna actividad llamada conocimiento que tenga una naturaleza a descubrir y para la cual los científicos naturales están especialmente dotados. Existe, sencillamente, el proceso de justificar las creencias frente a una audiencia".

son creencias, entonces sobre ellas hay que guardar silencio. Son sólo los argumentos los que necesitan justificación y demostraciones. En este caso, una cosa es creer y otra argumentar, saber. Saber supone poder representarse el mundo o cualquier objeto tal y como es, o como parece ser (fenómeno). Creer, por su parte, es la única posibilidad que nos queda cuando no podemos conocer. Ambas posiciones son extremas, y por ello, insuficientes. No podemos conocerlo todo pero tampoco podemos pretender que desconocemos todo. Hay, por otra parte, asuntos que necesitan ser no solamente creídos, sino a la vez, conocidos en parte. Y hay asuntos en los que no podemos creer, pero que son verosímiles, es decir, nos ofrecen la sensación de ser reales aunque sabemos que no lo son. Hay cosas en las que debemos creer y no conocer como se conoce en la ciencia; pero podemos, gracias a la hermenéutica, tener de ellas un entendimiento. Tener un entendimiento de algo es verse implicado personalmente en ese entendimiento que afecta mi visión de la vida y mi actuar en el mundo. Tener un conocimiento de algo, por el contrario, al ser este algo un "objeto", no necesariamente afecta mis emociones y la manera como asumo subjetivamente la vida y mi relación con los demás.

Quizás la metafísica parte de una creencia específica y esta es su posibilidad. Es decir: para poder hacer metafísica necesitamos creer en ella. Para negar la validez de esta tarea, necesitamos, de igual modo, no creer en ella. Si no hay un modo en que el mundo es y no hay un modo en que pueda ser fielmente representado, sí hay un punto de partida que me puede mostrar un mundo de cuyo entendimiento (no conocimiento) se derivan consecuencias. Deseo proponer que ese punto de partida es nuestro "sistema de creencias"⁴. Las creencias son nuestra *filosofía primera*, son nuestro *ethos*. Pero, ¿cómo establecer la "verdad" de unas creencias? Y, ¿por qué o para qué estableceríamos la "verdad" de unas creencias? Desde el sentido

4 También en San Agustín vemos cierta preeminencia (o punto de partida) del creer sobre el saber, cuando dice: "El creyente debe creer lo que todavía no ve, pero esperando y amando la futura visión" (Cartas 120, 2.8).

común la creencia es creencia porque y sólo porque corresponde a aquello cuya verdad no podemos establecer o conocer. Según ello creemos porque no sabemos qué es la verdad. Se olvida que la verdad metafísica no tiene nada que ver con el conocimiento o con el no-conocimiento. Pragmáticamente, podemos dilucidar la necesidad de una verdad o su conveniencia, y por ende, la necesidad de una creencia. Puesto que no podemos conocer lo fundamental, podemos, sin embargo, dilucidar el entendimiento acerca de una creencia sobre lo fundamental, que es el asunto que aquí se propone como propio de la metafísica. Y, a la vez, establecer cuáles son las consecuencias pragmáticas o prácticas (no solo utilitaristas) de tal creencia. Si un hombre cree en Dios, por ejemplo, de esa determinada creencia en Dios se pueden derivar siempre consecuencias prácticas, aunque es claro que no todas las creencias en Dios son idénticas ni son equivalentes (o deseables) en sus consecuencias prácticas.

De toda creencia se derivan consecuencias prácticas, y especialmente, del entendimiento que se tiene de tal creencia. Puesto que un asesino⁵, que también es un hombre, puede afirmar que cree en Dios o en un dios (como él lo entiende) podemos decir que puede tener un entendimiento errado de su creencia en Dios, creencia que, en sí misma, puede ser considerada verdadera. También de la "no creencia" en Dios se pueden derivar consecuencias prácticas importantes dependiendo de cómo esa "no creencia" se conciba a sí misma. ¿Pueden existir creencias que no tienen consecuencias prácticas que corresponden a ellas? Por supuesto que sí. Un hombre puede afirmar que algo es bueno, pero no lo hace. Se peca por omisión o incluso se actúa en contra de esa creencia, con lo cual se experimenta la culpa. Se

.....

5 Por supuesto, no nos referimos a la creencia que Hitler tenía en su dios o en sus dioses; por un lado, no es algo deseable tal dios para todos (puesto que excluye a los judíos), y la creencia cristiana supone la igualdad entre los hombres (cosa que el nazismo no acepta) y, por otro lado, es un dios que proviene de cierta lectura evolucionista y biológica de la especie humana, o mejor, del intento de comprender lo espiritual como determinado por lo biológico. No es una reflexión rigurosa ni metafísica acerca de la especie humana. Sigue siendo un desafortunado esfuerzo por aplicar lo que ha sido provechoso en las ciencias biológicas a terrenos cuyos "objetos" de estudio exigen otro tipo de acercamientos. Cf. Adolf Hitler, *Mi lucha* (Santiago de Chile: Más allá, 1920).

puede cometer errores porque esa fe verdadera es algo que se profesa como una convicción intelectual, como un "conocimiento", en el cual "creemos", como cuando decimos: "yo creo que existen extraterrestres". Creo en ello, pero eso no me afecta realmente como persona en mi relación con los demás y con el mundo. Tal creencia no proviene de una conversión de corazón y no ha transformado mi voluntad hacia la caridad y no se expresa correctamente en el actuar⁶. ¿Cómo puede una "fe verdadera" no impedir que quien la profese obre mal? Porque se ha olvidado de ella, porque ha "caído" o porque no se vive en ella (es lo mismo). Prácticamente una fe es verdadera, no porque con ella (con solo afirmar que se cree en el señor Jesucristo como salvador, por ejemplo), se pueda alguien salvar, sino por las obras. Y la primera obra de la que esa fe puede dar testimonio de su verdad es aquello en lo que ella se ha convertido. Desde una perspectiva cristiana, el valor de todas las demás obras tiene su fundamento en esta y no al contrario.

Desde un criterio pragmático, la pregunta no es si Dios existe (y cómo podemos conocer su existencia, si primero debo creer o no para conocerlo), sino si puedes creer en un Dios y si tal creencia puede edificar la vida humana; en otras palabras, si se es lo suficientemente generoso como para "hacer que exista en el corazón humano un Dios de amor" y tal creencia pueda conducir, mediante una conversión (que implica un entendimiento adecuado de tal creencia), la existencia en un sentido ideal, es decir, en un sentido edificante, provechoso para el que cree y para los demás⁷, dejando a un lado el asunto de "su conocimiento" como algo relevante. Después de todo, si Dios existe, pero no se cree en Él, es como si no existiera; y si no existe, pero se cree en Él, es como si existiera.

6 Por ello Juan Pablo II pudo pedir perdón a Dios por los pecados cometidos por católicos en nombre de la fe verdadera.

7 Tenemos muchos ejemplos de cómo cierta "creencia en Dios" no tiene nada de edificante y, por el contrario, puede considerarse perniciosa para la vida humana. Desde la Inquisición hasta la Conquista española en América latina los ejemplos abundan. Pero no confundamos al dios de un fanático con la creencia en Dios auténtica, o el hacer un mal uso de una "fe". Incluso pueden existir personas que tuvieron "experiencias de lo eterno" en el tiempo y luego regresaron al tiempo, al mundo, para absolutizarlas (institucionalizarlas), establecerlas, para convertirlas en cosas, en objetos, en doctrinas intolerantes, donde todo está tan claro que no hay misterio alguno, ni mística.

Pragmáticamente podemos "verificar algo" (verificar cómo corroborar la necesidad de tal creencia) en la medida en que partimos de una creencia que muestra, en primer lugar, que de ella se derivan consecuencias y, en segundo lugar, que tales consecuencias son deseables. No se trata de limitar nuestras creencias desde un canon de conocimiento, como hacen los filósofos modernos, sino de potenciarlas y establecer mejores condiciones de posibilidad para la experiencia humana, que incluyan todo lo que la dignifique: la ciencia, la estética, la ética y la política, la literatura y, porqué no, lo religioso. La mejor de todas las creencias no es sólo aquella que es más bella y buena sino que, además, puede ser realizada (al menos en parte), y cuyos resultados pueden ser deseables para la mayoría de los hombres. Según Leibniz el mejor de los mundos posible no es el mejor de los mundos. No deseamos el mal y, sin embargo, para este autor, es necesaria la existencia del mal en el mundo si deseamos creer en la libertad⁸. Un mundo sin mal supone la no existencia de la libertad, y este es, paradójicamente, un mundo que pocos deseamos. Por ello debemos desear lo mejor dentro de lo posible. Ahora bien: afirmar que no existe algo que por todos es deseable es una creencia tan legítima como afirmar que sí existe. Establecer su verdad como algo referido a un objeto representable está más allá de nuestro alcance. Sin embargo, "imaginar" su verdad, "producir" su verdad, creer en la necesidad de tal verdad, es algo que está a nuestro alcance. La imaginación es una fuente de "conocimiento" (o mejor, de entendimiento), y permite ser regulada por lo viable y lo deseable y este es el ámbito del ser (y de los ideales), propio de la metafísica⁹.

8 Según Leibniz "es cierto que pueden imaginarse mundos posibles sin pecado ni miserias, haciendo con ellos novelas y utopías; pero esos mismos mundos serían muy inferiores en bien al nuestro". Gottfried Leibniz, *Teodicea* (Buenos Aires: Claridad, 1946), parágrafo 10. "Dios quiere el orden y el bien; pero sucede a veces que lo que es desorden en la parte, es orden en el todo" (parágrafo 128).

9 Hace falta escribir una "historia del deseo", es decir, de todos los símbolos que nos inspiran, desde nuestra infancia hasta la vida adulta; desde héroes, ángeles, superhéroes, etcétera; una historia de cómo la literatura, la teología, la ciencia, la filosofía, participan o no en la creación de esos símbolos o cómo, con el tiempo y la secularización, se les da muerte. Esta historia del deseo es sin duda una historia del erotismo humano, de nuestras creencias, es decir, de todo aquello que le da a la vida más poder de recrearse continuamente en todos nosotros, produciendo consecuencias deseable o no a nivel ético y político. Esta historia podría mostrar que el mejor de los mundos posibles es aquel en

1. El deseo de lo contingente y el deseo de lo absoluto

Una vez aclarado el criterio pragmático de verdad nos interesa indagar, dilucidar, de qué sistema de creencias se pueden obtener las mejores consecuencias para la vida humana, pues no hay un conocimiento de lo absoluto, pero siempre hay una creencia (sea la que fuere) y un entendimiento (una imagen, un símbolo de él, una analogía), y con ello nos basta. Necesito de la mejor de todas las creencias posibles, la de lo absoluto, la de lo cumplido en sí mismo, la de lo deseable por sí mismo y, a la vez, necesito que esa creencia sea viable, que pueda ser entendida apropiadamente (no como conoce la ciencia). Inspirado en tal creencia y con un entendimiento adecuado de ella, mi acción práctica queda comprometida. Si es una creencia en lo mejor y, en lo posible, es una creencia deseable y, por ende, "verdadera".

El sistema de creencias en el que vivimos está indisolublemente vinculado a todo aquello que es deseable, que puede ser alcanzado y, por tanto, tiende a una finalidad. Tanto Platón como Aristóteles consideran que toda acción humana tiende a una finalidad. El acto de alimentarse tiende a la conservación de la vida biológica, por ejemplo. Pero para estos filósofos la finalidad de los actos no es algo que se encuentra en la estructura de la subjetividad, no es algo subjetivo; se encuentra en la estructura de toda acción humana y en el principio mismo de la vida. La vida es reproducción, es deseo de ser más vida o de perseverar en el ser¹⁰ y la vida humana es específicamente reproducción de la vida racional y espiritual, desde la cual, la salud y la riqueza material son un medio. De tal manera que, a diferencia del animal, en el hombre lo biológico es un medio para

el que las creencias más poderosas, arriesgadas, potencian los deseos más productivos, luminosos y liberadores. No es un mundo químico, positivista, avaro, enclastrado en un conocimiento verificable, sino un mundo sin límites, en constante creación.

10 Sobre la idea de que la vida humana busca perseverar en el ser, cf. Baruch Espinosa, *Ética demostada según el orden geométrico* (Barcelona: Orbis, 1980), proposición xx, 266.

la vida espiritual. Toda acción humana es teleológica y relacional. A su manera esto ya lo había afirmado Platón.

Este sentido teleológico es tanto ético como político. La acción no es gratuidad absoluta. No se considera lo contingente como el nuevo absoluto ni como un seudo arquetipo inmanente del sin sentido. De la gratuidad absoluta es muy difícil derivar consecuencias deseables. Si la vida es una pasión inútil, ¿porqué no ser inmoral? No podemos absolutizar lo contingente sin caer en el absurdo y estar amenazado por el "todo vale". Por lo demás, si hemos de absolutizar algo, ¿porqué no absolutizar aquello que puede ser lo *absoluto* de manera adecuada? Al absolutizar lo contingente, colocándolo como absoluto y no como lo que es, sólo podemos derivar consecuencias "nihilistas"¹¹. ¿Por qué habríamos de creer que es más bella y deseable una vida que no reconoce una finalidad que la trasciende, como sucede con los animales? ¿No es más bello morir como Sócrates, rodeado de amigos, sin saber qué habrá después de la muerte, pero con esperanza? De cualquier modo, lo que está en cuestión no es el conocimiento adecuado del objeto de la metafísica (y de la mística), sino la creencia que me puede hacer más feliz y, sobre todo, más libre, no sólo a mí sino a los demás (la creencia que al compartirla puede hacernos libres), y cuyo valor de verdad está en lo deseable de sus

.....

11 El nihilismo se puede entender en muchos sentidos. Una forma de nihilismo es el «nihilismo budista» desarrollado por Nagarjuna, en el siglo II después de J.C. Nagarjuna propuso una concepción «media», *Madhyamika*, de Buda, que busca negar toda alternativa a una posición dada y la negación de esta negación, situándose en el «vacío», *sunya*, el cual siendo inefable es el verdadero Absoluto. Este nihilismo no es el nihilismo del sinsentido que conduce a la depresión, a la desesperación, sino que es el absoluto mismo y, a la vez, no es «nada» específico. Con frecuencia, en cierto tipo de cristianismo muy popular, al determinar lo absoluto como "dios" se lo convierte en algo específico, que es la negación de lo absoluto. Luego que "dios" queda determinado así, hay que esperar de él toda clase de favores y componendas donde solo se expresan deseos personales. Eso no es fe sino resistencia a la fe y desesperación. En este sentido el nihilismo budista de Nagarjuna es el mismo Absoluto, el reino sin formas de lo no específico, Dios mismo que solo se "conoce" por la fe, mientras que el nihilismo que aquí se cuestiona es la ausencia de valores creadores y reveladores de sentido. Este nihilismo proviene de no poder "deshacer" lo específico, de no poder vaciarse de todo lo específico o de encontrarse en conflicto con lo específico y hacer de ello (de lo contingente) lo "único", lo "absoluto"; este vacío se encuentra por ejemplo en la experiencia de decepción, en la ausencia de un ser querido, etcétera.

consecuencias. Desde una perspectiva *voluntarista*,¹² se trata de un movimiento de la voluntad. Esta puede ir más allá de lo que desea de ordinario, y partir de la creencia de que existe algo más profundo en lo inmediato, que no se confunde con lo inmediato.

Si todo deseo es el deseo de alcanzar de manera mediata la *unidad* con lo absoluto y, equívocamente, el deseo de algo inmediato, entonces, tal deseo, dirigiéndose exclusivamente a lo inmediato, va a quedar no solo atrapado en ello, sino "frustrado"; pero dirigiéndose de manera adecuada (no definitiva) a aquello desde lo cual ese deseo puede ser "correspondido" (por ejemplo, en la mística) puede no tan solo llegar a una satisfacción, sino a alcanzar el referente que le corresponde (según la índole del deseo), incluso dando sentido y plenitud al deseo por lo contingente. Demos un ejemplo. Es diferente el hombre que trabaja por su hijos, guiado por el deseo de no morir y la necesidad de encontrar o ver en ellos el símbolo de su perpetuidad, al hombre que ve en sus hijos una oportunidad para servir a Dios. Este puede creer que Dios lo ha colocado en esa situación (que no se opone a sus deseos, sino los puede realizar) para aprender algo de ella y poder realizar aquello que se le ha dado realizar como parte de su felicidad. Sin entrar a profundizar en este ejemplo que puede dar lugar a muchas interpretaciones, solo quiero hacer ver que en cada caso la creencia que opera (respecto a ser padre de familia) es diferente y, como es de esperarse, puede tener consecuencias diferentes, no solo en lo que hace efectivamente el padre con sus hijos sino en el valor de lo que hace; en el segundo caso, el referente "Dios" no tiene que ser algo conocido. Puede incluso escapar a toda identificación, no es una cosa, no es tampoco el concepto dios. Es una *experiencia* que los místicos coinciden en considerar inefable y en la que alguien puede creer sin tener mucho conocimiento. Aun así, tiene el poder

12 José Antonio Merino afirma: "Buenaventura, siguiendo a San Agustín, dice que el apetito precede la generación intelectual, de la cual nace el conocimiento de aquello que queremos saber. El amor es el inicio del conocimiento, lo acompaña en todo el proceso cognoscitivo y lo completa en la unión entre el cognosciente y lo conocido". Cf. José Antonio Merino, *Historia de la filosofía franciscana* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 76.

de inspirar la vida y otorgar esperanza. El "deseo de lo absoluto"¹³ no alcanza nunca una satisfacción, como se persigue, por ejemplo, con el deseo de poder conseguir un auto, un vestido, una casa. Estas "satisfacciones" suelen desaparecer una vez que se vuelve costumbre la posesión de tal objeto y comienza, por ejemplo, la preocupación por conservarlo en buen estado o el deseo de adquirir uno mejor¹⁴. A cada instante se desea otra cosa; lo que se obtiene ya no se quiere y se añora lo que no se tiene. Esto no es solo algo negativo de los deseos, sino, además, algo "positivo": su no consumación es el estímulo a su constante "expresividad", a su progreso, y al hecho de que permanezca vivo, insaciable. Es *su a priori*. El que no lo podemos satisfacer no nos condena a vivir insatisfechos. Nos condena a seguir deseando. Muchos comenzaron comprando una casa y luego no se pudieron detener. Buscan la satisfacción de "lograrlo", el momento en que la acción y el ideal del deseo proyectado concuerdan por un instante de "satisfacción personal", antes de perderse para siempre, incorporándose a la costumbre, a lo que ya poseen. Como afirma Blondel: "no parece sino que uno se llena para estar más vacío"¹⁵.

Aparentemente el deseo por lo absoluto se opone al deseo por lo contingente. Ello es así solo en algunos casos en los que hay que abandonar algo que ya no se necesita o que se valoró demasiado en alguna época. Demos un ejemplo. Algunos religiosos optan por la pobreza como un valor de vida, y renuncian a la posesión de ciertas riquezas materiales, para así servir mejor a Dios. Pero ello es así en el caso de ellos, no en el caso de todos los hombres. La pobreza puede convertirse en un valor, pero eso no quiere decir que la riqueza no lo sea o no lo pueda ser. Ni la riqueza ni la pobreza son valores absolutos. Absolutizar lo contingente, o mejor, buscar en lo contingente

13 En este mismo sentido entiende Levinas la "metafísica como Deseo", cuando afirma: "Hemos descrito el Deseo como la medida de lo Infinito que ningún término, ninguna satisfacción detiene (deseo opuesto a Necesidad)." Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1977), 308.

14 Sobre la tendencia del deseo a la unión con algo inmediato o con algo mediato (propio de la mística) cf. Maurice Blanchot, *Diálogo inconcluso* (Caracas: Monte Ávila editores, 1970), 123.

15 Mauricio Blondel, *La acción* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, MCMXCVI, 1996), 22.

lo absoluto, considerarlo como algo absoluto, como un valor en sí, es peligroso. De esta manera el hombre reduce su ámbito de acción, su capacidad de valorar y de proyectar su existencia singular, a unos límites muy reducidos y precarios, a un código moral. Esos límites tienen por fuerza que causarle dolor y frustración cuando se pretende que todos los hombres realicen los mismos valores, las mismas tareas (ser padre, por ejemplo) pues todos los hombres son, aunque iguales en tanto que humanos, diferentes en su manera de serlo. Pero cuando se disocia lo absoluto de lo contingente, sin "oponer" el uno al otro, se está preparado para una experiencia más abarcadora, más libre y plena, más rica; la pobreza en algunos casos puede devenir en un auténtico valor de vida y en otros contextos hay que combatirla. De esta manera se alcanza un referente más adecuado de lo absoluto y de lo contingente. El referente de lo absoluto no es posible sin la creencia en *algo* que es deseable y supera lo contingente. Al buscarlo no por ello se abandona todo lo contingente y sus necesidades propias (la necesidad de alimento y un techo donde vivir, por ejemplo); se lo puede reubicar ahora desde una "visión" donde se los concibe como medios.

En este sentido, podemos creer que todo deseo es entonces el aprendizaje analógico por medio del cual llegamos algún día a desear lo absoluto, después de muchas metas alcanzadas, de muchos "extravíos" y aciertos, donde intentamos confundirlo con lo temporal, con lo contingente... Y es, como diría Platón, la aspiración en el tiempo a la belleza y a la bondad en sí misma. Esta tesis no puede ser demostrada sino en la medida en que creemos en ella y nos imaginamos como posible aquello a lo cual se refiere, a partir de símbolos, metáforas y alegorías. No otra cosa hizo Platón en muchos de sus textos fundamentales. No puede ser demostrada a partir de datos sobre lo contingente que lo mismo sirven para negar la tesis o para afirmarla. Las ciencias no tratan las finalidades, sino de sus objetos. La psicología puede estudiar los deseos, pero no como cualidades existenciales y de sentido, sino como objetos que tienen su mecanismo propio. El sentido existencial y teleológico de los deseos

puede ser dilucidado mediante la hermenéutica. Platón vio en esta tendencia de la acción el deseo amoroso de recobrar la unidad con el origen¹⁶ perdido en medio del mundo y de las sombras. Lo que hay entre las sombras y las Ideas o arquetipos es un proceso analógico por medio del cual recordamos la Belleza en sí, a través de las cosas bellas y contingentes del mundo. Ello implica que no hay "dualismo" en la filosofía de Platón. Desde esta interpretación, para Platón todo lo que existe no es sino un solo plano de realidad, en el cual hay diferentes grados, como los peldaños de una escalera. Pero los primeros peldaños, donde se encuentran las cosas materiales, como una bella escultura, nos recuerdan la Belleza. Según Platón, del deseo que tiene el amante por la belleza de un cuerpo se llega por rememoración (por dialéctica) y "ascensión" a poseer el deseo divino de la belleza en sí misma. Lo sublime, que se encuentra, paradigmáticamente, en el alma de un sabio está más cerca de la belleza en sí que la belleza de cualquier objeto o cuerpo visible.

Quien cree que el deseo no se remite por analogía a lo absoluto, seguirá deseando lo contingente como absoluto, como si su deseo se agotara en lo contingente (Rorty). Cuando se "agota en lo contingente" pierde el poder latente de proyectarse más allá de sí mismo, buscando afrontar mayores desafíos que los que exige el abandonarse a la contingencia. ¿No es esa satisfacción que se agota en lo contingente la muerte del deseo y la muerte de la satisfacción más plena y la más exigente? El deseo como la vida parece decirnos siempre: "quiero más". No sólo porque sea insaciable, o porque quiera más..., o por una especie de codicia, sino especialmente porque quiere ser más deseo y más vida más allá de la muerte y encontrar formas más complejas y elaboradas en donde realizarse, recrearse y, en suma, conocerse. En esas formas el deseo se prueba a sí mismo, se conoce y se transforma, y con él cada uno de nosotros. En este sentido, y siguiendo a Platón, el deseo es nuestra primitiva aspiración a la

16 Momento de separación que Platón describe en su mito o "alegoría del carro alado". Fedro, (246 d 3- 248 d).

eternidad. En principio la eternidad no es una realidad paralela a esta, sino lo profundo de esta realidad. La eternidad se hace patente como un rapto de nuestro espíritu, más allá del espacio y del tiempo. Como sucede con la lectura de un bello poema, este nos "saca" del tiempo ordinario, nos "rapta", por decirlo así, hacia una visión de algo extraordinario en un tiempo y espacio diferente (que llamamos eternidad en la medida en que perdemos durante tal experiencia el sentido de lo temporal) que está afuera del tiempo y el espacio ordinario. Nos puede "elevar" a una nueva visión, incluso de nosotros mismos y de la vida, con poder de transformarnos si la experiencia es muy intensa¹⁷. De este rapto surgen visiones y emergen aquellas obras humanas (artísticas, científicas, filosóficas, etcétera) que tienen un "vestigio de eternidad", pues lo espiritual no es algo estático, sino se hace patente allí donde es posible un acto de creación permanente. El espíritu vive a través de las obras donde el hombre se trasciende a sí mismo.

Recapitulemos. Tenemos que vivir con creencias respecto a las cuestiones más fundamentales y quizás solo a partir de ellas podemos tener algún entendimiento acerca de estas cuestiones fundamentales. Incluso algunos escépticos tendrán que justificar la creencia de que no existen tales cuestiones fundamentales. Desde nuestra creencia, si fuera cierto que el deseo puede "terminar" en cualquier cosa contingente, que tal satisfacción es el final del deseo, no seguiría deseando, y la acción quedaría paralizada, y el hombre postrado en

17 Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la conversión de San Agustín. Encontrándose desesperado por la vida que llevaba, sintió dentro de sí una rebelión que lo llevó a exclamar: ...¿Hasta cuándo voy a seguir diciendo mañana, mañana? ¿Por qué no ahora mismo? ¿Por qué no poner fin ahora mismo a mis torpezas?... Oyó entonces la voz de un niño de una casa vecina que le decía: «¡Toma y lee! ¡Toma y lee!». Y cogiendo las cartas de San Pablo leyó el pasaje de Romanos 13,13: «Nada de comilonas y borracheras... lujurias y desenfrenos... Revestíos, más bien, del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias»..., nos dice San Agustín en sus Confesiones IX 1,1: «Todo el fondo del problema estribaba en esto: en dejar de querer lo que yo quería y en comenzar a querer lo que querías Tú»... Y como consecuencia de la revolución de estas palabras que él pudo escuchar como en un "rapto del espíritu" se consagró al estudio de las escrituras y su vida cambio en el año 386. No fue solo lo que las palabras dicen por sí mismas (muchos las hemos leído, sin que nos inmutemos), sino lo que le dijeron a él, desde un clamor que le permitió "abrirse" a escucharlas fuera del tiempo y el espacio ordinario. Llegando a sentir incluso que el mismo Dios le hablaba. Cf. San Agustín, *Confesiones* (Madrid: Editorial Gredos, 2010).

una especie de ascética improductiva. Pero ello no es posible. No desear nada sigue siendo también un deseo. El deseo puede desear lo contingente y ello es así por una analogía con el deseo acerca de lo absoluto: esa analogía la entendió Platón como rememoración. Sólo de esta manera se puede entender la naturaleza del deseo y ubicarlo en el contexto más amplio al cual pertenece y, con él, la condición humana. Esta, como también lo vio Espinosa, es deseo¹⁸. Y el deseo es una aspiración análoga a lo absoluto. La creencia que debemos justificar es aquella que me permite entender mejor la cuestión planteada y, por otro lado, pragmáticamente, la que mejores consecuencias éticas y políticas se derivan de ella.

2. Mística y analogía

Cuando afirmamos que la mística es una "experiencia analógica del ser", nos referimos no a un conocimiento (de un objeto), sino a una creencia que puede ser plenamente justificada y que ha sido justificada en el pasado, por ejemplo, en la filosofía de Platón. Para nuestro caso, tales justificaciones no se estiman como un conocimiento del ser, sino como una creencia que puede ser fecunda y en ello estriba, para nosotros, su valor de verdad. Las creencias son matrices de experiencias posibles. No podemos considerar y examinar exhaustivamente todas nuestras creencias pues ello rebasa el propósito de este escrito. Tan solo nos podemos detener en la creencia que se ha enunciado y avanzar en su plena justificación. Para ello nos vamos a detener en dos asuntos: qué entendemos por mística y qué consecuencia práctica tiene esa manera de entenderla.

El común de la gente cree que la mística trata de negar los deseos y escapar a un mundo irreal que no existe. Se cree también que la mística pertenece exclusivamente al orbe de lo religioso, esto es, al

18 Baruch Espinosa, *op. cit.*, proposición XVIII, 263.

"místico"; pero la mística en tanto que experiencia del misterio¹⁹, devoción y entrega pertenece a la vida de todo hombre. La devoción y la apertura al misterio con la que un artista, un comerciante, un padre de familia, realiza un trabajo muestra, en primer lugar, la calidad y el sentido de su entrega, es decir, su mística, y en segundo lugar, el sistema de creencias que fundamenta esa entrega, pues todo hombre se entrega a aquello en lo que cree. La mística de un padre de familia (respecto a sus hijos, por ejemplo) y la de un religioso es la misma en esencia, pero su expresión y su forma (hacia quien o quienes va dirigida) es diferente. En todas las experiencias de entrega hay una estructura analógica similar. En todas ellas se consuma una experiencia en la que se trasciende el egoísmo al ser una oportunidad de darse a los demás, a la *otredad*, la cual ofrece una nueva perspectiva de ser "uno mismo" y conocerse. El otro me ofrece una imagen que nunca termino de conocer por completo. La mística del religioso, por la índole de su tarea, requiere quizás de una mayor abnegación, responsabilidad y entrega, pues con frecuencia se la concibe como un modelo o un símbolo de toda otra experiencia de entrega.

Por otra parte, la mística no consiste en una total y estéril renuncia a todo. No se trata en ella de anular los deseos porque se consideren "malos" o porque existe una regla moral que impone esa renuncia. No se puede escapar de un deseo sino porque se tiene otro²⁰. Tampoco se puede escapar de un deseo mediante la represión, pues esta confirma que se está atado a él. La represión con frecuencia aguarda el descuido de quien la padece para manifestarse en formas más peligrosas. Los deseos no se niegan sino que se entregan, se ofrecen, se transforman, se comprenden. A través de algunos deseos podemos atentar contra nuestra integridad. A través de otros podemos

19 Si se quiere aclarar más este concepto véase mi ensayo: Rafael Gómez Pardo, "Mística y revolución, un acercamiento laico a la mística y a la religiosidad cristiana", en *Memorias del II Congreso Internacional, tomo 2* (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2009), 372-389.

20 Esta misma idea la expresa Espinosa con las siguientes palabras: "Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido", *Ibid.*, Parte IV, proposición VII, 255.

crecer, dependiendo de muchos factores, por ejemplo, de lo que nos ha sido dado *realizar* a cada uno. Es diferente el que anda detrás de sus deseos, con el fin de encontrar su propia satisfacción, a aquel que puede trascender su deseo y, consciente de él, no se entrega a su realización de manera apresurada, sino puede demorarse y examinarlo, estableciendo una distancia, un silencio, que le permite observarlo y pensar en su conveniencia. Ello implica que "entrega" o suelta tal deseo para que se le *ilumine*, le permita poner en claro si es correcto entregarse a él o transformarlo. La renuncia en la mística siempre tiene un sentido y, por consiguiente, paradójicamente, no es "renuncia". Un determinado deseo puede convertirse en una experiencia de entrega auténtica o de transformación de sí mismo y ello en lugar de quitar algo ofrece plenitud.

Partimos de la creencia de que todo deseo es (analógicamente) una búsqueda de lo eterno valiéndose de algo temporal. El tiempo tiene infinitos caminos (todos ellos analógicos respecto a lo absoluto) para intentar llegar desde él a la eternidad (al Ser), a lo absoluto. No cuestionamos, como hace Rorty, el carácter nostálgico de todo deseo²¹, ni señalamos que conocemos mejor que él la dinámica de los deseos. En otras palabras, no estamos definiendo una creencia como más verdadera, sino partiendo de ella y examinando sus consecuencias e implicaciones. ¿Qué implicaciones positivas tiene la creencia metafísica de que el deseo sea una nostalgia de lo absoluto? Según Anselm Grün, (monje benedictino):

El anhelo, la nostalgia, es lo más valioso que el ser humano lleva en sí. Es el anzuelo que Dios arrojó en nuestros corazones para que recordemos que sólo en él nuestro inquieto corazón halla sosiego. La nostalgia introduce en nuestras vidas algo que sobrepasa este mundo, y sobre lo cual, por esto mismo, el mundo no tiene poder... Para la persona que está y permanece en contacto con su propia nostalgia, sus problemas, enfermedades y heridas se hacen relativos. Más aun: percibe que los sufrimientos que lo agobian espolean todavía más su nostalgia de Dios.

21 Sobre el tema de la nostalgia y la metafísica puede verse el ensayo de Richard Rorty, "Heidegger, contingencia y pragmatismo", en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2* (Barcelona: Paidós, 1993), 49-77.

¡En su nostalgia llega a tocar a Dios! La nostalgia es la huella de Dios. Huella que él puso en nuestros corazones. Cuando nos duele nuestra nostalgia nos duele Dios. Es entonces cuando experimentamos la presencia de Dios en medio del helado y tenebroso frío de este mundo²².

Desde esta creencia, en todo deseo está hablando de manera analógica la nostalgia del hombre por Dios, la necesidad de darse a los demás, de trascenderse a sí mismo. La aspiración a lo absoluto se da de manera imperfecta en muchas experiencias: en el deseo del amante por un cuerpo bello; en la imagen que un pintor es capaz de crear mediante su trabajo ante el lienzo. Todo arte se puede considerar, desde estos presupuestos, como la aspiración a lo absoluto mediante lo contingente de la materia, ya sea imagen, sonido o palabra. Todas estas experiencias son simulacros de lo absoluto, abrazos finitos hacia el infinito, formas de reemplazar la necesidad de unidad o de buscarla donde no está, pero analógicamente, son también plegarias, cultos a la vida, ofrecimientos nacidos de la entrega.

En la cultura occidental esta capacidad de entrega se suele encontrar preferiblemente a partir de la devoción por el conocimiento, hasta el punto que muchos hombres en nuestra cultura no pueden creer en nada si no creen conocerlo. Y desde la modernidad, la devoción por el conocimiento se ha convertido en devoción por el conocimiento científico. Sin embargo, la aspiración a lo absoluto no se "opone" a la ciencia. Incluso un pensador muy poco dado a elaboraciones metafísicas como Bertrand Russel reconoce que: "hasta la cauta y paciente investigación de la verdad por la ciencia, puede ser favorecida y alimentada por el mismo espíritu de reverencia en que vive y se desenvuelve el misticismo"²³. Con frecuencia la verdadera ciencia supone la mística (esto es, la mística del científico, su capacidad de entrega). La mística en tanto que experiencia de entrega al misterio de la vida es el fundamento existencial de toda

22 Anselm Grün, "El Camino espiritual como camino saludable", en *Cuadernos Monásticos*, n.º 151 (2004): 515. www.monasterio.org.ar/cuadmon/151-grun.pdf. Anselm Grün es un monje benedictino de la abadía de Münsterschwarzach (Alemania), reconocido como maestro espiritual de nuestro tiempo y autor de numerosos libros sobre espiritualidad y sicología.

23 Bertrand Russell, *Misticismo y lógica* (Barcelona: Dldhsa, 1987), 30.

experiencia vital. Esta experiencia o capacidad de *entrega* auténtica, no se confunde con la capacidad de complacer a los demás. Incluso puede oponerse a ello. El científico suele estar insatisfecho con las explicaciones dadas a ciertos fenómenos. A veces no permite que un determinado conocimiento o teoría le explique de manera satisfactoria y definitiva la naturaleza, por ejemplo, del mundo físico, o de cualquier objeto de conocimiento. No desconece tales explicaciones, sino que conociéndolas, no le satisfacen. El misterio aparece cuando aceptamos que no hay una descripción verdadera de la realidad. Entonces es posible experimentar y entender tales fenómenos y convertirlos en "problemas" que demandan trabajo e investigación. El misterio no se opone al conocimiento sino que lo supone. Esta experiencia puede llegar a ser en el hombre de ciencia tan radical que lo anime a *entregarse* a la investigación, entendida como una manera personal (no profesional solamente) de vivir tales problemas.

El sentimiento acerca de lo insondable, del misterio, lo tiene todo hombre, consiente o inconscientemente, pero el hombre de ciencia *lo tiene* (o es tenido por él) de una manera más pavorosa, más inquietante, y también más específica y molesta, pues, ¿quién ha de desear sufrir toda clase de obstáculos por parte de una comunidad de científicos que se oponen al surgimiento de un nuevo paradigma? Albert Einstein afirmaba que "lo más hermoso de la vida es lo insondable, lo que está lleno de misterio. Es este el sentimiento básico que se halla junto a la cuna del arte verdadero y de la auténtica ciencia. Quien no lo experimenta, el que no está en condiciones de admirar o asombrarse, está muerto, por así decir, y con la mirada apagada"²⁴. De la tensión que surge entre la experiencia del misterio y lo que se conoce puede surgir un nuevo paradigma, una nueva luz o hipótesis con un mayor poder explicativo. Para poder ser admitida esta nueva explicación por la comunidad científica, los hombres de

24 Albert Einstein, *Mi credo humanista* (Buenos Aires: Leviatán, 1991), 68.

ciencia, según Thomas Kuhn, tuvieron que convertirse²⁵ primero a esa nueva "fe", a esa nueva teoría explicativa para poder aprender a escucharla y luego comprenderla. La magnitud de las creaciones de los hombres de ciencia está directamente proporcionada con la intensidad de su experiencia de lo misterioso y su capacidad de acceder, en los comienzos de una teoría, a una experiencia de "fe". Sin tal experiencia, lo único que podemos hacer modestamente es dedicarnos a la tarea de normalizar el viejo paradigma, escribiendo comentarios didácticos o haciendo simples extrapolaciones. Después de todo, basta con detenerse en el bello sistema que creó Hegel o Kant para quedar seducido y admirado por el resto de la vida en sus logros, en sus opiniones, en sus "soluciones", en su manera de negar el misterio y (o) de asumirlo. Esta tarea "menor" no es despreciable. En ella también hay cierta devoción y entrega por un trabajo académico, por una investigación en la que se cree y a la que se dedica tanto tiempo. Quien admira de ese modo a una filosofía ya añeja, posee quizás una mística más modesta, pero no por ello menos auténtica.

La gran tragedia del hombre actual no es la de su ignorancia o la de la falta de conocimiento, ni siquiera la de su pobreza: tiene que ver con su incapacidad para sentir la poderosa fuerza de lo sencillo y el misterio que hay en todas las cosas, e incluso el asombro de su singular existencia insondable. ¿Por qué algunos hombres son llevados por fuerzas que los atormentan y apasionan durante toda la vida? Porque están llenos de la experiencia del misterio. No "solucionaron" la vida con lo biológico o con una ideología. Se permitieron arriesgarse por algo que no comprendían y que estaba más allá de las ordinarias preocupaciones. Einstein agrega: "La comodidad y la felicidad nunca me han parecido una meta. Estas bases éticas semejan los ideales del rebaño de cerdos... Las metas comunes del esfuerzo humano, obtener posesiones, éxito exterior y lujo, siempre se me han presentado como

25 Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (Méjico D.F: Fondo de Cultura Económica, 1992), 236.

despreciables, desde que era muy joven"²⁶. El ascetismo del que habla en esta cita Einstein es semejante por analogía al de cualquier místico. Este "renuncia" a los deseos del mundo, no por renunciar a los deseos, ni porque el mundo sea "malo", sino porque su pasión se concentra en algo más abstracto, más volíntuoso. Es una renuncia que no se experimenta como tal. Y, sin embargo, no se opone a todo lo que es necesario. Como afirma el evangelio: "busquen primero el Reino y su justicia, y todo lo demás se les dará por añadidura"²⁷. Su espíritu no se concentra en los asuntos de la sobrevivencia, sino que se eleva más allá de lo contingente hacia algo menos específico, más absoluto, que se experimenta como algo más *real* que todas las ordinarias preocupaciones de los hombres. Es en el ascetismo de la despreocupación nacida de la confianza y de la entrega mediante el trabajo paciente, más que en la violencia y en la pasión, donde se consume una enorme energía. Sin embargo, para el común de la gente, el ascetismo es una simple negación de la vida, sin ninguna intensidad ni pasión, sin capacidad productiva y creadora. Pero lo que sucede aquí es que el común de la gente proyecta la propia insatisfacción de su vida (constantemente condicionada a reaccionar a los estímulos del medio), pues para el común de la gente la vida se reduce a saciar los numerosos "apetitos" y concentrar toda la energía en ellos. Desde esta perspectiva el misterio no tiene ningún sentido. Hablar de él es algo absurdo, cuyo sentido no deja de ser un verdadero misterio. Pero es todo lo contrario. Lo que caracteriza al hombre moderno es su falta de pasión por la vida. No tiene tiempo para que una verdadera pasión lo transforme. Sus deseos no superan el plano de lo biológico, de las exigencias económicas y cotidianas, y como ya lo mostraba Espinosa, se enajena en ellas de una manera vergonzosa²⁸.

26 Albert Einstein, *op. cit.*, 17.

27 *La Sagrada Biblia*, Sociedades Bíblicas Unidas, San Mateo 6,24-34.

28 Sobre este tema véase Baruch Espinosa, *op. cit.*, parte cuarta: De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos.

El misterio y el asombro no son meras proezas de las mentes inteligentes, muy bien informadas o afortunadas genéticamente; son experiencias posibles gracias a la capacidad de sentir lo extraordinario, de conmoverse ante el misterio, de experimentar que, debajo de nuestros conocimientos, de todas las metas que hemos alcanzado, los viejos problemas siguen siendo jóvenes. Para ello se requiere sensibilidad y la sensibilidad necesita de concentración, devoción, atención por lo extraordinario, además de tiempo y energía. Quien dilapida toda su energía en sobrevivir no puede tener energía para asombrarse, para ser hombre. Al igual que en la ciencia

Un filósofo: es un hombre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias; alguien al que sus propios pensamientos le golpean como desde fuera, como desde arriba y desde abajo, constituyendo su especie peculiar de acontecimientos y rayos; acaso él mismo sea una tormenta que camina grávida de nuevos rayos; un hombre fatal, rodeado siempre de truenos y gruñidos y aullidos y acontecimientos inquietantes. Un filósofo: ay, un ser que con frecuencia huye de sí mismo, que con frecuencia tiene miedo de sí, pero que es demasiado curioso para no «volver a sí» una y otra vez...²⁹.

Muchos creadores (todos deberíamos serlo) dejan de serlo, quizás porque teniendo sensibilidad ante los problemas, ante lo misterioso, abandonan esta determinación a empecinarse, contra viento y marea, en aquello que les dicta su *daimon*, su intuición, su visión, su propia voluntad, su *locura divina*. No tienen una perspectiva adecuada para afrontar los problemas aparentes o reales que se les presentan y pronto reaccionan a ellos como si fueran su presa. De esta manera destruyen toda mística y toda pasión. Piensan que la entrega debe estar condicionada a algo: "si yo tuviera solucionado lo económico, me dedicaría a..." En lo personal, yo no recomendaría a nadie esperar a que suceda una supuesta y muy improbable "revolución proletaria" para escuchar su propia vocación. Marx mismo no esperó que existiera una revolución proletaria para sentarse a escribir *El Capital*. Lo escribió en medio de toda clase de problemas.

29 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del Mal* (Madrid: Alianza Editorial, 1993), frag. 292.

No es una comodidad, ni en ella hay una garantía contra el fracaso, pero en ello hay mística. Es un riesgo y se lo asume como tal. Es en medio de todas las dificultades cuando es necesario alzar la vista por encima de ellas para tener una perspectiva adecuada que permita obtener una visión de aquello a lo que se está llamado a realizar (su propio "espíritu"), y entregarse plenamente. Einstein afirmaba: "La mayor parte de las veces, hago lo que mi naturaleza me impulsa a realizar"³⁰. Las grandes intuiciones, cuando son escuchadas, siempre encuentran su camino y, en él, toda clase de dificultades que otros nunca afrontan y, a la vez, toda clase de oportunidades inesperadas donde su intuición madura, se aclara y se expresa. El *destino* (esto es, la libertad) siempre encuentra su expresión precisamente por lo que es. Como es de esperarse, no fue fácil el camino para Einstein, para Freud, Espinosa, Galileo, Giordano Bruno, Leonardo de Vinci, etcétera. ¿Por qué tendría acaso que ser fácil y para qué si el obstáculo puede convertirse en *acontecimiento*, si todas las heridas pueden ser transformadas en una canción? Es entonces cuando podemos decir que hay mística, no porque nos hemos alejado del mundo, sino porque estamos en él, afrontando toda clase de obstáculos. La tradición es el primer obstáculo. Tal camino representa la batalla del creador frente a las viejas tablas de la ley y el creador lo asume sin resentimientos. Si hubiera nacido en la época de la Inquisición, dijo Freud en una entrevista, no sólo hubieran quemado mis libros, sino a mí mismo. Esa aceptación generosa de su vocación hace parte de su mística, de su amor, de su locura.

Todo hombre necesita descubrir honestamente la experiencia o la vocación en donde puede entregarse a los demás (y a Dios) con verdadera mística. ¿Qué sucede cuando la educación nos "educa" para no tener mística, para matarla? ¿Para conseguir una profesión y lucrarnos de ella? ¿Para ocuparnos en apenas sobrevivir? Aceptamos trabajos que terminan por enfermarnos. Se va a lo contingente con

30 Albert Einstein, *op. cit.*, 18.

actitud mezquina porque se está reprimido respecto a lo absoluto y frente a su propio espíritu. No es que los hombres busquen la mística como una evasión, sino que buscan experiencias contingentes como una evasión a su frustración respecto a su deseo por lo absoluto y respecto al llamado de su propio espíritu. En ausencia de toda mística, puede ocurrir que se refugien en lo contingente (sexo, drogas, etcétera), sublimando sin éxito la búsqueda del amor verdadero, la valía de sí mismos, su propia vocación, en experiencias que no edifican, ni se encuentra en ellas la plenitud que buscan. Cuando existe una experiencia auténtica de lo absoluto en la que se incluye siempre la revelación de una vocación, entonces lo contingente (un encuentro casual, una reunión de trabajo, etcétera) no se considera necesariamente como opuesto a ello, sino que brilla bajo la luz de su resplandor. Irradia en las cosas, en los rostros, en los gestos, con inocencia, poder y plenitud. Es algo inefable. Lo contingente ya no se absolutiza ni refleja la orfandad en la que se está abandonado. Entonces el trabajo, la paternidad, etcétera, dignifican, no se experimentan como experiencias de dolor y de negación de sí mismo. No hay frustración ni resentimiento. Sin embargo, además de estas experiencias donde puede brillar "algo más" en ellas, además de un conocimiento científico donde puede brillar la mística de la entrega, necesitamos de una entrega quizás más radical y temeraria. Una experiencia que deje abierta la posibilidad del sentido y de la esperanza, que su inspiración otorga y que una sociedad y un individuo necesitan para ser transformados.

El ámbito propio de la consumación del deseo por lo absoluto se da en la experiencia mística entendida como experiencia de entrega total, religiosa, "sin mediaciones" (ni siquiera la mediación del conocimiento). Como afirma San Agustín, en ella el hombre "descansa en Dios": *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, "nuestro corazón está inquieto, hasta que descance en ti"*³¹. Ese

31 San Agustín, *Ciudad de Dios. Libros I-VIII* (Madrid: Editorial Gredos, 2007), I, 1,1,9.

"descanso" no es una seguridad intelectual, esto es, la seguridad que se obtiene de saber algo, de una teoría o conocimiento (que se transforma en un dogma al cual todos han de obedecer), sino una confianza que proviene de la experiencia directa de la entrega total, momento a momento, a aquello que siendo Dios no es un objeto a conocer sino alguien (o en el caso de una visión secular, la vida, los ideales, etcétera) en lo que se confía plenamente porque es la *verdad y la vida*. Este "descanso en Dios" no es solo una finalidad, sino también un comienzo y algo en lo que hay que perseverar. Aunque se lo pueda experimentar, difícilmente puede ser comprendido. Quizás no haga falta comprenderlo como comprendemos muchas otras cosas que no son experiencias verdaderamente transformadoras. Es un devenir³² puro que pide todo de quien lo experimenta, pero que asimismo otorga todo sin necesidad de exigencias. En este ámbito o en esta experiencia no hay un término definitivo, un definitivo "por fin llegué", sino una permanente y creadora re-significación de la vida humana, de su transcurrir, una potenciación de ella. No hay tampoco un lenguaje unívoco que pueda expresar esta experiencia, sino un lenguaje que se caracteriza por las analogías, paradojas, contradicciones, metáforas, etcétera.

3. Algunas conclusiones

La madurez de la modernidad, cuyo paradigma es Hegel, intentó representarse lo absoluto como racional y desde un concepto. La representación de lo absoluto solo como un concepto, y no como una experiencia (cuya estructura es analógica y cuyo lenguaje requiere de analogías) termina por negar la experiencia y, con ella, lo absoluto. También termina por negar toda mística y ello nos convierte en máquinas que trabajan "porque sí", o solo por las necesidades materiales, o por las demandas de un abstracto espíritu absoluto, etcétera.

32 Utilizo el término "devenir puro" (imperceptible) a partir de Deleuze, pero dándole un sentido más metafísico. Sobre el término devenir Cf. Gilles Deleuze, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-textos, 1988), 244.

Los griegos (y en especial Platón) fueron más modestos cuando se trataba de representarse lo absoluto; con frecuencia lo expresaron mediante alegorías. También durante la Edad Media se utilizó la analogía, evitando con ello el uso de los conceptos cuyo significado era demasiado unívoco. La luz del entendimiento es análoga a la luz del espíritu, a la iluminación³³. En Latinoamérica un pensador como Mauricio Beuchot propone un "contacto icónico" refiriéndose al referente de la metafísica y de la mística³⁴. Propone no negar este referente y tampoco convertirlo en un "objeto" de la razón, en un concepto, con lo cual la experiencia implicada y su entendimiento se "debilita", sino considerar, de manera más serena, que no podemos acercarnos a él pretendiendo envolverlo en nuestras redes, como si fuera un animal de presa. Hay ciertos límites que esta tarea nos impone y es necesario respetar el carácter borroso, el "clarooscuro" de esos límites como de la misma vida. Esta se aclara al caminar el camino al cual todos los días nos invita, siempre nuevo y misterioso.

El conocimiento es sólo un camino de nuestro deseo de lo absoluto. El camino preferido por Occidente y más aun por la modernidad. Sin embargo, el deseo mismo por lo absoluto no requiere de mediaciones; puede alcanzar su complejión en la mística en tanto que entrega al misterio. En tal caso la analogía no es superada (pues no hay un conocimiento mejor de lo absoluto que el que provee la analogía), sino llevada a su propio ámbito de realización. Este ámbito no "cancela" toda otra búsqueda sino que la puede reconducir, inspirar, potenciar. De ahí que el hombre de ciencia se alimente del misterio, pero al que le es dado la experiencia de la mística de una manera más radical, a diferencia del hombre de ciencia, le es dado el poder de saltar, de una manera también más radical (acudiendo a otra fuerza que no proviene de él mismo) por encima del conocimiento hacia lo que no se puede conocer. El místico es aquel que por la

33 Ejemplo de ello lo encontramos en la mística y la metafísica de la luz del Maestro Eckhart. Este tema se encuentra muy bien expuesto en: Mauricio Beuchot, *op. cit.*, capítulo III.

34 Cf. *Ibid.*, 41.

índole de su vocación se ahorra cierto trecho del camino y salta por todos nosotros más allá de los límites de todo conocimiento, anticipándose con un movimiento temerario e incomprensible al paso que quizás algún día todos tendremos que dar. Más allá de lo específico de todo deseo hacia lo no específico, hacia lo absoluto. Es un salto demasiado escandaloso para la razón moderna que todo lo quiere conocer (¿queríamos saber qué tan maravillosa es una aventura antes de emprenderla?) pero no quiere creer en nada ni quiere arriesgarse ni experimentar nada que pueda amenazar su aparente autonomía.

Quizás tal "salto" sea un don que aún no nos es dado. Ese "salto", sin embargo, puede ser el supremo ofrecimiento que no espera nada. En él, se ofrece él mismo completamente, perdiéndose y ganándose en la misma medida en que se ofrece. Ello no quiere decir que el hombre de fe supera todos los problemas y se encuentre "más allá del bien y del mal". Los supera, no porque los haya solucionado, sino porque los vive desde la esperanza y la fe, no desde el conocimiento. En este punto Rorty acierta cuando muestra que el conocimiento no necesariamente libera, no ofrece esperanza. No es posible el absoluto mediante el conocimiento científico ni filosófico, sino solo como fuerza inspiradora y como experiencia aproximada, analógica. Tampoco es posible mediante la esperanza la solución a todos los problemas, pero sí la disolución de los problemas como problemas sin solución. Ello, desde una perspectiva pragmática, tiene consecuencias deseables, pues nos anima a trabajar todos los días por la solución a tales problemas sin pretender alcanzar soluciones definitivas, dogmáticas, sino teniendo presente lo inacabado y lo propedéutico de esta tarea en el mundo. En último caso, es preferible un hombre que lucha por lo que nunca ha de alcanzar, a un hombre que se resigna a vegetar en un nihilismo improductivo. Es preferible un hombre que ve una luz donde parece no estar o donde efectivamente se encuentra, a un hombre que ha renunciado a toda luz.

La única experiencia donde la mística se "realiza directamente" en lo eterno (al menos en un *instante* perfecto), es en la mística

"religiosa" (no como una exigencia institucional), donde lo absoluto (lo no-específico) se da en la entrega total, no desde mediaciones (representaciones), sino como una acción pura, inefable, que a la postre puede devenir en una experiencia constante y personal de transformación, a la que le puede seguir la experiencia (o el don) de la gracia que se extiende a los demás³⁵. La gracia es el remanente del éxtasis sagrado. En todas las demás experiencias humanas diferentes a la mística, la entrega, la devoción, la ascesis, está mediada por algo temporal: el conocimiento o la materia, la belleza de algo, el fanatismo o la crueldad. Los simulacros son el reino de las mediciones, donde se sublima (se esquiva) nuestro deseo por lo absoluto. Cada cual es víctima de la verdad de sus "mentiras" y, a la vez, disfruta y sufre por ellas, haciendo concesiones según la magnitud de su deseo y la profundidad de su desesperación. La verdad solo florece sobre las raíces misteriosas de un corazón desesperado. Pero sólo en la entrega total se da lo absoluto como lo que es, es decir, no como *negación*. El vacío infinito sólo puede ser llenado por el infinito. Por ello el místico ha de ir desnudo, incluso de sus conocimientos espirituales que no son pocos (por ejemplo, su creencia de que es un ser especial, "espiritual", con una identidad propia), como lo señala San Juan de la Cruz³⁶.

Absolutizar lo contingente, como lo hace Rorty, es la manera secular de aspirar a lo absoluto. Es su inversión pagana, propia de una sociedad opulenta. Su afirmación por la vía de la negación, cuyo

.....

35 En los libros II y VI, de Fedor Dostoievski, *Los hermanos Karamázov* (Madrid: Edicomunicación, 2001), se ilustra de manera genial y con muchos detalles este tipo de mística religiosa en la vida de servicio activo del Padre Zósimo. Esta no consiste en un mero ascetismo, sino en una actividad de entrega total a los demás, que supera la entrega que los seres humanos suelen establecer de ordinario, a partir de sus "necesidades" e intereses. Lo que este padre ofrece es un amor no meramente humano sino inspirado en Dios, en lo absoluto.

36 Para el místico español San Juan de la Cruz, el no saber nada es la mayor tiniebla espiritual que lleva directamente a la fe y al verdadero "abandono en Dios". En otras palabras, la noche espiritual es más oscura que la noche de los sentidos. "Noche espiritual, que es la fe, todo lo priva, así en entendimiento como en sentido; y por eso dice el alma en esta que iba a oscuras y segura." San Juan de la Cruz, *Vida y obras de San Juan de la Cruz* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978), 487. Pero la seguridad no proviene del entendimiento sino del "abandono" en la fe; proviene de Dios. Esto es por supuesto algo que racionalmente no se puede comprender, sino solo en la medida en que se consuma la experiencia de tal fe.

único dios es la "comodidad". Es elegir la muerte para buscar la vida eterna donde no hay nada eterno. Ello no descalifica ni subestima el valor de tales búsquedas; cada una de ellas es necesaria y tiene su tiempo, su propio valor y, por otro lado, no todos han de realizar las mismas tareas. No afirmamos dogmáticamente que ciertas búsquedas son válidas y otras no, con la ingenuidad de quien coloca una cerca entre el bien y el mal. La mayoría de las experiencias son y serán siempre "necesarias" precisamente en tanto que son analogías del deseo de lo absoluto en lo contingente y porque tienen un sentido que está innegablemente asegurado en el plan general de lo existente, plan que inevitablemente se nos escapa. Algunas de tales búsquedas sin embargo, son más profundas y radicales y requieren de menos mediaciones, y eso depende de factores subjetivos y objetivos³⁷. Podemos ubicar por analogía el sitio que les corresponde en el cielo o en el infierno de este mundo, respecto a lo siempre inalcanzable, respecto a la totalidad a la que aspiran, respeto a la desesperación que las animan y respecto a su capacidad para no transigir y tener la capacidad de aceptar (creer).

En el contexto cristiano, quien cree verdaderamente en Dios, no por ello ha escapado por fin de la contingencia, como si fuera don Quijote, ni puede dar por sabido todo lo que le concierne saber sobre la vida, el misterio y el amor, precisamente porque hemos afirmado que no hay un conocimientoívoco de lo absoluto. Todo lo contrario. El que es cristiano incluso puede dudar a veces del Dios en el que cree. Como humano que es puede ser tentado por la desesperación. Todos los días tiene que aprender a aprender como lo hace todo hombre sensato (ateo, budista, cristiano o de cualquier denominación ideológica o religiosa); aprender la fe no en lo que sabe, sino en Dios; y si

37 Respecto a los factores objetivos (además de los subjetivos), cabe señalar que un campo de concentración puede precipitar a un hombre (por supuesto que no a todos, ni siquiera a la mayoría) a una experiencia espiritual y mística profunda. Un ejemplo de ello lo describe Viktor Frankl, quien sobrevivió al Holocausto nazi, en su libro *El hombre en busca de sentido* (Barcelona: Herder, 1993), donde describe su vida de prisionero en un campo de concentración y señala que, incluso en las condiciones más extremas de deshumanización y sufrimiento, un hombre puede encontrar una razón para vivir, basada en una auténtica espiritualidad.

no es cristiano, en la vida o en la referencia más adecuada que posea de la condición humana o en el *ideal* que elija creer. En el budismo tibetano existe la experiencia de lo efímero, mediante el arte de los mandalas³⁸, gracias a los cuales se recuerda la impermanencia, el cambio y lo efímero de todas las experiencias que valoramos; pero, simultáneamente, existe una referencia de lo absoluto (el nirvana), que la misma contingencia de toda experiencia hace posible y lleva a ella. Solo en Occidente lo contingente se suele interpretar como opuesto a lo absoluto, ya que poseemos representaciones demasiado racionales, unívocas, rígidas, de lo absoluto. Hace falta en nuestra cultura un lenguaje más analógico, más indirecto sobre lo absoluto, donde la contingencia se experimente como no como opuesta a lo absoluto ni como lo absoluto (Rorty), sino como lo que es, como contingencia. Creo que esta creencia puede ser más fértil a la hora de sacar las mejores consecuencias prácticas (creadoras) para la vida humana. Sin embargo, si soy responsable de mis propios "prejuicios" o anticipaciones y deseo un mundo rico en experiencias, desacuerdos, donde la *verdad* coexista con ellos pacíficamente y en diálogo, no puedo imponer estas creencias sino solo señalar pragmáticamente la "verdad" (no sé si debidamente justificadas) que subyace en ellas.

Bibliografía

- Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1981.
- _____. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- _____. *Antropología filosófica*. Madrid: Fund. Emmanuel Mounier, 2004.

38 Algunos de los Mandalas (pinturas simbólicas para propiciar la meditación o para sanar) se conservan y otros se destruyen con el fin de experimentar o recordar la futilidad de los esfuerzos humanos. Cf. Giuseppe Tucci, *Teoría y práctica del mandala* (Barcelona: Barral editores, 1974).

- Beuchot, Mauricio. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós Editores, 1999.
- Bernabé, Alberto. *Filósofos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Barcelona: Altaya, 1996.
- Blanchot, Maurice. *Diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila editores, 1970.
- Blondel, Mauricio. *La Acción*. Introducción, versión y notas de Juan María Isasi. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- _____. *El punto de partida de la Investigación filosófica*. Traducción de Jorge Hourton. Barcelona: Herder, 1967.
- Calvo Martínez, T. *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995.
- Cornford, Francis Macdonald. *La teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Crombie, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón I-II*. Madrid: Alianza, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Diálogos*. Traducido por J. Vázquez Pérez, Valencia: Pre-textos, 1980.
- _____. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por J. Vázquez Pérez, Valencia: Pre-textos, 1988.
- Dostoievski, Fedor. *Los hermanos Karamázov*. Madrid: Edicomunicación, 2001.
- Einstein, Albert. *Mi credo humanista*. Buenos Aires: Leviatán, 1991.
- Espinosa, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por V. Peña, Barcelona: Orbis, 1980.
- _____. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Traducido por L. Fernández y J. P. Margot, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1984.

- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido. Prefacio de Gordon W. Allport.* Barcelona: Herder, 1993.
- _____. *Ante el vacío existencial.* Traducido por M. Villanueva, Barcelona: Herder, 1980.
- Grube, G. M. A. *El pensamiento de Platón.* Madrid: Gredos, 1994.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega,* vol. I-VI. Madrid: Gredos, 1993.
- Heidegger, Martín. *Sendas perdidas.* Buenos Aires: Losada, 1960.
- _____. *Serenidad.* Versión Castellana de Yues Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1989.
- Hitler, Adolf. *Mi lucha.* Santiago de Chile: Más allá, 1920.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles.* México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- _____. *Paideia. Los ideales de la cultura griega.* México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Kahn, Ch. *Plato and the Socratic Dialogues.* Cambridge: CUP, 1996.
- Kirk, G., Raven, J., Schofield, M. *Los filósofos presocráticos.* Madrid: Gredos, 2008.
- Kuhn, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas.* Traducido por A. Contín, México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Leibniz, Gottfried. *Teodicea.* Buenos Aires: Claridad, 1946.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad.* Salamanca: Sígueme, 1977.
- Lledó, Emilio. *La memoria del Logos.* Madrid: Alianza, 1996.
- Mardones, José María. *Neoliberalismo y religión. La religión en la época de la globalización.* Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998.
- _____. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión.* Santander: Editorial Sal Terrae, 2003.

- Maturana, Humberto. *El sentido de lo humano*. Bogotá: Tercer mundo, 1998.
- Max, Born. "La física de mi generación". *Universitas* vol. II, N.º 3 (1964): 225-235.
- Merino, José Antonio. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Montoya, J. y Conill, J. *Aristóteles, sabiduría y felicidad*. Madrid: Cincel, 1985.
- Nagarjuna. *Fundamentos de la vía media*. Madrid: Siruela, 2004.
- _____. *Abandono de la discusión*. Madrid: Siruela, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del Mal*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Platón. *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes*. Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- Rilke, Marie. *Cartas a un joven poeta*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1974.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnott. Barcelona: Paidós, 1996.
- _____. *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*. Traducción del Inglés de David Sempau. Barcelona: Kairós, 2001.
- _____. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Traducción de Eduardo Rabosi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*. Traducción de Bagriel Bello. Barcelona: Paidós, 1998.

- Rorty, Richard. *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991.
- _____. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Ediciones Cátedra, 1979.
- _____. *Objetividad, relativismo y verdad*. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1996.
- Ross, William David. *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Russell, Bertrand. *Misticismo y lógica*. Barcelona: Dldhasa, 1987.
- San Agustín. *Obras completas de San Agustín*. 41 volúmenes. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- _____. *Confesiones*. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- _____. *La ciudad de Dios; Vida de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- _____. *Sobre la música. Seis libros*. Madrid: Editorial Gredos, 2007.
- _____. *Ciudad de Dios (libros I-VIII)*. Madrid: Editorial Gredos, 2007.
- Suárez Molano, José Olimpo. *Richard Rorty: El neo pragmatismo norteamericano*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2005.
- Tucci, Giuseppe. *Teoría y práctica del mandala*. Barcelona: Barral editores, 1974.
- Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Traducción de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 1996.
- Vattimo, Gianni y Derrida, Jacques. *La religión*. Buenos Aires: Ediciones La flor, 1997.
- Villoro, Luis. *Creer, saber y conocer*. México: Siglo Veintiuno, 1982.

Recibido: 25 de marzo de 2011

Aceptado: 24 de septiembre de 2011