

La respuesta por la mística

Ernesto Castro

Las explicaciones místicas se tienen por profundas. La verdad es que ni por una vez son superficiales

FRIEDRICH NIETZSCHE¹

A un hombre le pareció [una vez] en un sueño —era un sueño de vigilia— que estaba preñado de la nada, como una mujer [lo está] de un niño, y en esa nada había nacido Dios; él era el fruto de la nada. Dios había nacido en la nada

MAESTRO ECKHART²

Carece de todo sentido la pregunta por la esencia de la mística. No más hoy día que en cualquier tiempo precedente. La imposibilidad del cuestionarse sobre la mística no es un acontecimiento histórico propiciado por la destrucción del secreto a través del carácter pornográfico de lo excesivamente visible, tal y como Jean Baudrillard caracteriza a la sociedad posmoderna,³ con la consecuente pérdida del carácter háptico de la vida en favor del desarrollo mediático de unos sistemas de comunicación fundados en el distanciamiento visual, óptico, donde tal vez carezca de sentido cuestionar lo perfectamente evidente de la intimidad, oclusión y con-tacto místico. La imposibilidad del cuestionamiento es el modo de ser esencial de la experiencia y teoría sobre lo místico que se ofrece y ofrece «no una pregunta, sino un clamor desesperado por aquello que pasa sólo rozando [...] a los claros del bosque no se va como en verdad tampoco va a las aulas el buen estudiante, a preguntar»⁴. El claro del bosque, ese espacio místico de recogimiento, es el lugar propio de la certidumbre de lo indeterminado, de tal modo que el «iniciado» reconoce el aparecerse de toda experiencia, mística y no mística, como una nada determinada,

¹ Friedrich Nietzsche, *El gay saber*, Austral, Madrid, 1986, pág. 156.

² Maestro Eckhard, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 1998, pág. 91.

³ El propio Baudrillard propone una mística de la solicitud como sublimación por parte del sujeto del intercambio de mercancías que adquiere el carácter indeterminado de una pulsión de demanda y consumo (cfr. Jean Baudrillard, *La sociedad del consumo*, Siglo XXI, Madrid, 2007, págs. 199-221).

⁴ María Zambrano, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1977, pág. 17.

frente a la cosa en sí, el algo de una alteridad subjetiva perfectamente indeterminada que aprehende y es aprehendida por medio de la transfiguración trascendental de una experiencia sensible concreta.

Todo ello se deriva de la particular teoría gnoseológica del místico, quien recupera el tacto como órgano fundamental de la aprehensión del ser, frente a la visión o la escucha, esos modos tradicionales del conocer trascendental y metafísico, que requieren propiamente de un distanciamiento que limita las posibilidades de ser de lo aprehendido a su mera objetualidad, siendo al mismo tiempo los modos de percepción más susceptibles de una interpretación solipsista y enajenada de lo percibido, hasta la negación de su realidad fáctica y ontológica. Dan pie, por lo tanto, a una duda sobre el aparecerse fenoménico, en tanto que búsqueda de lo e-vidente, esto es, de lo perfectamente visible, que se articula por medio de la pregunta por el ser y la percepción del mismo que tiene el sujeto, introduciendo la posibilidad dialéctica de la enajenación del fenómeno como contingencia o devenir de la cosa en sí. La experiencia mística reinterpreta la percepción sensible *de* la realidad en términos de un con-tacto *en* lo real, imposibilitando, de este modo, una escisión dicotómica entre el plano subjetivo y objetivo, apariencial y esencial, fenoménico y nouménico, de la cosa en sí, al mismo tiempo que posibilita un reconocimiento de la «alteridad subjetiva» de lo que, al ser tocado, toca a su vez constutiyéndose ontológicamente como sujeto activo y no mero objeto de una aprehensión potencialmente dudosa; todo ello enmarcado en una toma de conciencia de la limitación objetual de un ego «extremadamente frágil, ya que no hay que decir que “yo” —cuerpo— soy tocado y que a mi vez toco —que yo soy sentido—, hay más bien que tratar de decir (y ahí está toda la dificultad) que “yo” es un toque»⁵; esto es, el ego se define «inesencialmente» como una relación de percepciones, debiendo su fundamento último al *alter ego* que percibe, en un mero estar en/con/junto/a lo esencialmente indeterminado, pero existencialmente reconocido. El tacto no otorga del ser más información que su «contorno existencial» indeterminado, lo cual no supone una teoría del ocultamiento del ser y su fundamento, sino una revelación de la profundidad esencial como superficialidad de la dermis del espíritu en la inmaterialidad del sentido del tacto como sensación. Inserto en el discurso de Michel de Certeau, este con-tacto en la superficie del sentido material, en contra de las abundantes interpretaciones en clave puramente ascética de la doctrina mística, se concibe como método epistémico en la producción del *corpus caelestis*, el cuerpo de Cristo ausente e ido,

⁵ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Arena Libros, Madrid, 2003, pág. 105

que suponga la encarnación radicalmente individual de la verdad, del Verbo en cuanto logos, como fundamento potencial de la libre unión, en un cuerpo social colectivo y eclesiástico, de los individuos.⁶

La pregunta metafísica, por su parte, se articula en torno a la contradicción suscitada por la hipostasiada diferencia, que se presenta como constitutiva, entre esencia y presencia de la cosa en sí, y cuya resolución última se obtiene a través de un método polémico y racional de definir por medio de diferencias negativas, predicaciones disyuntivas del ser (visible/invisible, perfecto/imperfecto, real/ideal) en ambos planos que, paradójicamente, son esencial y conceptualmente antitéticos, mas fáctica y necesariamente interrelacionados desde un punto de vista lógico de causa-efecto. Con tal antítesis entre lo percibido y lo perceptible de la cosa en sí, se sientan las bases una concepción fundamental del sujeto en tanto entidad escindida de lo «real» y por lo tanto potencialmente identificable con la esencia de la cosa en sí; así como las bases de un sistema, bien analógico, bien unívoco, de predicaciones entre sujeto y esencia de la cosa en sí, que conduzcan a su radical identificación. Sin embargo, al mismo tiempo, surge la condición de posibilidad de una concepción denostada del sujeto, en tanto que posible elemento «subjetivador» de las impresiones, y con ello una concepción positivista, empirista, pero distanciada, del conocer mismo, que reconoce en el posicionarse desde fuera una condición necesaria del proceso de objetivación de las impresiones. De manera sumaria, podría decirse que la duda sobre lo trascendental se proyecta como un método de objetivación de las experiencias subjetivas de carácter empírico-sensible, partiendo del cuestionamiento de las formas y modos propios, determinables, de la sensibilidad en cuanto determinación fenoménica de lo indeterminable: la cosa en sí; es el intento de superar o simplemente reconocer la barrera dicotómica entre el fenómeno y el noumeno de la hipotética cosa en sí trascendental.

La duda se proyecta como un cuestionamiento de los modos de ser-aquí del aparecerse fenoménico de una cierta alteridad objetiva, cuya esencia nouménica de carácter inaprensible y antitético se justifica apelando a la subjetividad del yo enajenada (*Deus Deceptor*,

⁶ «Lo que se formula como rechazo del “cuerpo” o del “mundo”, lucha ascética, ruptura profética, no es sino la elucidación necesaria y preliminar de un estado de hecho a partir del cual comienza la tarea de ofrecer un cuerpo al espíritu, de “encarnar” el discurso y de dar lugar a la verdad. [...] *Hoc est corpus meum*, “Esto es mi cuerpo”: este logos central recuerda a un desaparecido y llama a una efectividad» (Michel de Certeau, *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*, Universidad Iberoamericana, Guadalajara, 2004, pág. 98).

Genius Malignus) o enajenadora (formas puras a priori de la sensibilidad) del sujeto que determina accidental, mas no sustancialmente, la cosa en sí. Sin embargo, por su parte, el «conocer» místico se tiende como una respuesta en forma de experiencia, distinguiblemente indeterminada, de las limitaciones humanas en la aprehensión de lo inabarcable, que permite el reconocimiento de un yo objetual y objetivo, mero recipiente pasivo de una alteridad subjetiva de la cual debe el yo su razón de ser, en tanto sustrato potencial, indeterminado de la conciencia, fundamento y origen de la experiencia transformadora.

La verdad mística encuentra vacua e innecesaria a la pregunta como condición de posibilidad de verificación o universalización de los juicios particulares, no solo gracias a su aparecerse como sistema de creencias doctrinarias, de carácter revelado y exotérico, incuestionable, incontrastable y propio, sino a su esencia teórica misma, que identifica ambos planos, tomando como origen y fundamento la mera transformación trascendente de lo subjetivo en objetivo, aun manteniéndose dentro de los márgenes particulares, circunstanciales y materiales, así como en apariencia subjetivos, de la experiencia individual concreta. Ciertamente, el pensarse místico va más allá de toda duda, no precisamente por su dogmatismo, ya que justamente lo que le caracteriza es la ausencia de *corpus* (del delito) cognitivo, sino por la aceptación trágica del carácter enajenado y solipsista de toda experiencia «no-presente»; lo cual incluye una reconsideración y reformulación de las formas del conocer como herencia y memoria —ambas convencionalmente entendidas como reflexión post-experiencial sobre lo aprehendido como algo pasado— así como a la reflexión y verificación a posteriori de los hechos. El conocimiento místico es un conocimiento que no requiere de repetición, verificación o falsación experimental a posteriori; otorga una verdad a priori, indubitable, inserta en una lógica de la propia experiencia de sí; continúa como una verdad inalienable del que todo recuerdo expresa una presencia melancólica no manifiesta y con ella una espera(nza) desazonada de su posible futura manifestación.

«Grande es el poder [*vis*] de la memoria, un no sé qué horroroso [*nescio quid horrendum*]⁷, tal y como lo expresa Agustín de Hipona en el contexto de su teoría iluminista de la aprehensión inmanente de Dios como experiencia «todavía presente», memoria de la presencia interior que desea perpetuar la estructura del conocimiento por medio del acontecimiento trascendente de un «ascender a través de mi alma [*animus*] hacia ti, que permaneces sobre mí para mí, trascenderé también esta potencia mía [*vim meam*] llamada

⁷ Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, Tecnos, Madrid, 2009, pág. 417.

“memoria”, con anhelo de tocarte por donde a ti es posible tocarte y unirte a ti por donde es posible unirse a ti»⁸. Agustín se constituye como el iniciador de la tradición «incuestionable» de la mística cristiana al hacer uso en sus *Confesiones* de la pregunta como un gesto puramente retórico y reflexivo —aunque bastante abundante para alguien que posee todas las respuestas— a sí mismo dirigido; pero sobre todo por formular una teoría gnoseológica abierta a la percepción del no-ser substancial (nada), en cuanto no-ser aparecido y reconocido (olvido). Tal teoría de la inmanencia se basa en una memoria de lo presente —física y temporalmente— inabarcable, de lo insondable de la conciencia, bien sea esta imagen (*phantasmata*) o cosa en sí (*rationes seminales*), pero, sobre todo, de la «memoria del olvido»; el olvido/vacío en cuanto imagen de la memoria que exige la presencia inmanente y lógicamente necesaria de un nada, como tal no-ser gnoseológico y ontológicamente reconocida, paradigma de la que es imagen tal olvido/vacío, «dado que el olvido se retiene en la memoria no por sí mismo, sino por su imagen, cierto es que él mismo estaba presente para que su imagen fuera tomada»⁹.

La experiencia mística es ajena a toda dicotomía, situada como está en una lógica univalente y tautológica de las experiencias particulares, de modo que una vez asumida la vacuidad e indeterminación de la sensibilidad, que la pregunta por lo trascendental identifica, y la tradición mística, de importantes raíces idealistas, reconoce, los místicos hallan un escape al escepticismo, y a la intolerable ausencia total de sentido de un mundo apariencial y contradictorio, en la identificación presencia-existencia, por medio de la transmutación, «en» la experiencia mística, epóptica y trascendente, de toda experiencia posterior «en» presencia, no de lo verdadero, sino «en la verdad» y por ello en esencia de la verdad misma a la totalidad de las experiencias sensibles, con sus condicionamientos materiales respectivos; otorgando a una sensación accidental e indeterminada de la percepción, que mantiene irreductible sus características propias, el sentido inmaterial de lo existente.

Durante la trascendencia la espiritualidad objetual del ser humano se constituye como un ser separado de sí, cuya vaciedad, indeterminación sensible, escisión ascética con lo real, rémora de toda apetición (el aniquilamiento de sí, en definitiva, más allá de toda

⁸ *Ibid.*, pág. 418.

⁹ *Ibid.*, pág. 417.

humildad autodestructiva),¹⁰ exige ser repleto por el derramamiento divino del don, a través de la experiencia sensible de la nada, justo aquello que constituye la esencia de lo divino.¹¹ Esencia y presencia son uno y lo mismo en la unidad indeterminada del ser, como tal percibida, que conforma la imagen proteica y mutable de la verdad que se adapta a los condicionamientos circunstanciales del sujeto, directamente dependiente de las circunstancias «espirituales» de un sujeto que ha objetivado su percepción sensible mediante una rémora de toda subjetividad, individualidad y deseo, de toda vida en definitiva («Nadie es el reino de Dios sino quien está enteramente muerto»¹²) con la finalidad transmutadora de la constitución «objetual» del espíritu, que se define a partir de entonces en términos materiales, hieráticos y pasivos, ya sea bajo la metáfora de las estancias de Santa Teresa de Jesús¹³ o bajo el recurrente paralelismo bíblico de la copa o el templo, según la cual el alma humana es el lugar propio de Dios en tanto recipiente (*khora*) potencialmente vaciable, limitado a sus mera materialidad, para la recepción del don; algo que ya estaba allí previamente en forma de imagen. Es, en definitiva, una mimesis que, tras la escisión con la realidad, apunta a lo indecible, por medio de la representación de la esencia de lo divino: el vacío como finalidad representativa de la nada esencial de lo divino. Un exilio del sentido «real» que busca la interioridad extática, eternamente presente e inmóvil, en el éxtasis contemplativo de su constitución objetual, dentro de la cual se presupone la existencia del ser en cuanto tal y en cuanto representación, donde la vaciedad espiritual y la indeterminación esencial del súbito con-tacto sensible cumplen el papel de condición de posibilidad de la aprehensión divina en su «ser nada». «“Nadie llega al cielo que no venga del cielo” (Juan 3:13). Todas las criaturas han sido creadas desde la nada [*ex*

¹⁰ «el puro ser separado no puede subsistir sin la pura humildad, porque la pura humildad busca el aniquilamiento de sí mismo. Pero el ser separado se aproxima tanto a la nada que entre el puro ser separado se aproxima tanto a la nada que entre el puro ser separado y la nada, nada puede haber» (Maestro Eckhard, *El fruto de la nada*, *op. cit.*, pág. 126).

¹¹ «“Pablo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía”. No puedo ver lo que es uno. Él nada veía y eso era Dios. Dios es una nada y Dios es alguna cosa. Lo que es alguna cosa, también eso es nada. Lo que Dios es, lo es totalmente. De ahí que el clarividente Dionisio, siempre que escribe de Dios, dice: él está por encima del ser, por encima de la vida, por encima de la luz; no le atribuye ni esto ni lo otro y [con ello] quiere decir que él es [un] no sé qué, que está más allá de todo» (*Ibid.*, pág. 90).

¹² *Ibid.*, pág. 146.

¹³ «para comenzar con un fundamento, que es considerar nuestra alma como un castillo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas» (Teresa de Jesús, *Moradas*, Sígueme, Salamanca, 2005, pág. 25).

nihilum]; por eso su verdadero origen es la nada y en la medida en que aquella noble voluntad se inclina hacia las criaturas, cae con estas en su propia nada»¹⁴. Durante su transformación mística el hombre habita en Dios como un *continuum* «presenciarse» de lo mismo, «la verdad», en el espacio y tiempo del yo objetivo, y por ello la toma de conciencia por medio de la modificación trascendente se cifra, no como una revolución discontinua, sino como un repentino adaptarse a la continuidad congénita del ser, de tal modo que «no haya un devenir en Dios, sino solo un ahora, un devenir sin devenir, un ser nuevo, sin renovación, y ese devenir es su ser. En Dios hay tal sutileza que no puede darse renovación alguna»¹⁵. El místico habita entonces en un presente fáctico insoslayable, ajeno a toda posible futurización y por lo tanto a toda angustia (*Sorge*) existencial, pre-ocupación indeterminada o de esperanza en una salvación futura: habita sin porqué un mundo repleto de sentido,¹⁶ el sentido propio de la vaciedad autoconsciente de un yo objetivo, cuyo espíritu, más allá de toda lógica causal, es recipiente de una constante reproducción, eternamente presente e incausada, de la re-presentación perceptible del Verbo, en el sí mismo del hombre, como imagen.¹⁷ El hombre es entonces un ser separado de la realidad y del sentido hallándose en el centro de la verdad como un exiliado del sinsentido.

En el «después» de la experiencia trascendente, que tradicionalmente se ilustra como el paso del sueño a la vigilia, toda experiencia futura se concibe en términos de un «desexilio» traumático, un descenso desde la altura extasiada del mero estar «en la verdad», hacia lo *unheimlich* del sinsentido.¹⁸ Esta es la respuesta por la mística, en su movimiento recíproco de regreso a la condición subjetiva del ser humano, convertida entonces en la terrible presencia autoconsciente de un olvido, cuyo correlato ontológico es la nada del ser divino, de la que surge la duda por la veracidad de la experiencia

¹⁴ Maestro Eckhard, *El fruto de la nada*, *op. cit.*, pág. 50.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 73.

¹⁶ «El sin porqué, según Eckhard, es el modo propio de habitar un mundo repleto de sentido, “donde la criatura termina y allí empieza Dios a ser”, que el hombre habita, evitando el deseo y la búsqueda de Dios, en Dios, consciente de que “quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo”» (*Ibid.*, pág. 49).

¹⁷ «Cuanta más representación de Dios, tanto más sí-mismo, cuanto más sí-mismo, más representación» (Soren Kieerkegaard, cit en Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997, pág. 142).

¹⁸ «Los místicos, en el éxtasis, no se dan cuenta de nada; pero sufren cuando tienen que volver a la realidad cotidiana» (María Zambrano, *Las palabras del regreso*, Cátedra, Madrid, 2009, pág. 125).

trascendente, la melancolía de la altura entonces alcanzada o la pre-ocupación por el futuro incierto: no existe esperanza ni salvación posible tras la separación. El nihilismo postmoderno es, tal vez, la herencia del trauma místico de Occidente, en tanto autoconciencia de la innecesidad de la pregunta metafísica. La propia presencia autoconsciente del ser humano, tras la caída de los dioses, nos dispone en la evidencia con-tactual de la alteridad de una realidad vacía: nuestro interior moral, espiritual y metafísico. Sin embargo, ésta condición actual en la que «nada puede impedir que habitemos un mundo que Dios ha abandonado»¹⁹, no supone una ruptura con el periodo metafísico-místico anterior, como brillantemente previó Severino, reflexionando en torno a la pregunta por la técnica en Heidegger y la esencia del nihilismo en Nietzsche, sino una continuación antropocéntrica de la *poíesis*, anteriormente concebida como revelación divina, al mismo tiempo que nadificación del espíritu humano en tanto objeto contingente, a través de la concepción de la creación *ex nihilo* de un *theós* que, creando desde sí mismo, crea desde la nada, en el vacío, el espacio (*khora*), como condición de posibilidad de la reproducción, origen y reconocimiento constante de lo divino; y actualmente definida como *poíesis* tecnológica de la producción-destrucción de todo ente real y potencial, lo cual supone una divinización del hombre que, tras reconocer su nada existencial interior, reproduce, por medio del acontecimiento tecnológico la estructura «tecnopoiética» de la creación *ex nihilo* y la limitación objetual de la *khora*, en un derramarse de sí mismo sobre la exterioridad en su faceta más demiúrgica, técnica y manual, dotando de sentido a su propia existencia, como *homo faber*, mientras se la arrebató a la realidad la cual será a partir de entonces un mero vacío espacial de construcciones relativas y convencionales.²⁰

A ninguno se nos escapa la naturaleza mística de una vida fundamentada en relaciones entre la nada humana y el vacío espacio-temporal, donde la producción del acontecimiento milagroso, la realización de los mitos de la era pretecnológica, se presenta como una divinización del sujeto, imponiendo un modo de vida incuestionable en constante contacto vital con el sinsentido y un caos relativamente controlado y permitido por

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Mallarmé: La lucidez y su cara de sombra*, Arena Libros, Madrid, 2009, pág. 26.

²⁰ «Producción y destrucción son las categorías fundamentales de la civilización de la técnica. En ella se proyecta ahora la producción-destrucción del mundo entero. Ya no solamente los únicos objetos de la vida cotidiana, sino los propios grandes mitos de la civilización pretecnológica —la liberación de la muerte y del dolor, el superhombre y el divinizarse de la esencia humana, el paraíso— se convierten ahora en las metas que la técnica se propone producir, mediante un sistema de procedimientos científicamente controlados» (Emanuele Severino, *Esencia del nihilismo*, Taurus, Madrid, 1991, págs. 279 y ss).

nuestras (por otro lado dogmáticas y ferreas) superestructuras categoriales. Una superficialidad técnica incuestionable que pretende generar un Dios desde la nada —lo cual nos remite a las dos citas con las que principiamos este texto— desde nuestra propia vaciedad existencial: la ignorancia.

Una vida sin preguntas se vive como un estado religioso»

GEODFREY REGGIO