

Pablo Mella*

“ESTO NO ES UNA PIPA” MÍSTICA Y ESTUDIOS DE LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA UNA PERSPECTIVA LIBERADORA

En memoria agradecida a Manuel M. Marzal

Una serie de los cuadros más conocidos del pintor surrealista belga René Magritte representa una pipa de fumar que lleva debajo esta inscripción: Ceci n'est pas une pipe (Esto no es una pipa) (1928-1929). Como parte del movimiento surrealista, el pintor belga consideraba que las cosas que experimentamos los humanos se transforman con nuestra acción, cargándose de múltiples sentidos. De esta suerte, los objetos de nuestra experiencia acaban por escaparse del marco de nuestras representaciones con pretensión a la objetividad. Al incluir la inscripción Ceci n'est pas une pipe con diferentes tipos de letra, los cuadros de Magritte intentan mostrar también que los objetos dados a nuestra experiencia nunca cumplen la función indicada por el nombre preciso que les asignamos en un momento dado. La obra de este pintor surrealista pone de manifiesto constantemente que el cuadro pictórico representa lo que el objeto no es ni nunca será. El verdadero objeto del deseo pictórico está fuera del cuadro, y la obra acabada sólo nos permite sentir su ausencia. Algo muy parecido, y de manera especial, sucede con el estudio científico social de la mística, que se resiste tenazmente a cualquier representación que pretenda funcionalizarla en un marco analítico científicamente correcto.

LOS ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN en América Latina prácticamente no han prestado atención a la mística. Quizá pesan en la selección y desarrollo de estos estudios algunos presupuestos inconfesados

* Filósofo y teólogo. Sacerdote jesuita. Director y Profesor del Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó, Santo Domingo, República Dominicana. Director de la revista *Estudios sociales*.

que responden a la mentalidad empirista que comporta el ideal moderno de ciencia, así como a la posición social que ocupa el investigador social en la estructura de estamentos latinoamericana. En líneas generales, la comunidad científica latinoamericana es *criolla* y reproduce en su sensibilidad y sus preocupaciones las ideologías inveteradas de este sector de la población latinoamericana, que desde el siglo XIX se cree con la misión de *hacer progresar* a la población *bárbara* que se gestó durante la Colonia. Su ideal tiene que ver con *llenar de luces científicas* las prácticas populares latinoamericanas. Dicho afán ha sido compartido tanto por las derechas como por las izquierdas latinoamericanas, y ello marcará en mayor o menor grado la manera de abordar el estudio de la religión en América Latina realizado por esos criollos que somos los intelectuales latinoamericanos.

Por un lado, la investigadora o investigador social de la religión se siente metodológicamente obligado a conservar una *neutralidad confesional*. Ha de tomar su objeto de estudio como un *fenómeno empírico* que, si bien analizará a partir de un esquema heurístico preestablecido y normalmente prestado de las corrientes intelectuales al uso y *científicamente correctas*, tendrá como firme propósito comprenderlo tal como se manifiesta, no como le gustaría que fuese. El científico ha de aniquilar su deseo más íntimo para cumplir coherentemente con la tarea que se ha asignado como miembro de la comunidad científica. Fiel a este presupuesto, el investigador o investigadora social de la religión debe comportarse también como observador imparcial ante el fenómeno divino o místico, e intentará explicar críticamente, más de modo funcional que simbólico¹, el objeto de estudio que le ocupa.

Por esta raigambre moderna e ilustrada, el estudio social de la religión, también el latinoamericano, se desarrollará más como una hermenéutica de la sospecha que como una hermenéutica del sentido. La experiencia mística, sin embargo, tiende a escaparse de este arreglo empirista, pues se ha presentado históricamente como una experiencia intensa de Dios, de lo sagrado o de la totalidad de la experiencia mundanal, que irrumpe desafiante en el orden social, sacudiendo toda la subjetividad, incluyendo la relación con el propio cuerpo, para desembocar en el terreno de *lo inefable*. Por su forma tan peculiar, el fenómeno místico se sustrae a su carácter fenoménico para perderse en los vericuetos del inconsciente (Otón Catalán, 2001). No es de extrañar, por tanto, que el fenómeno místico haya interesado más a la psicología de la religión, en especial de tendencia psicoanalista, que a las ciencias sociales, pues el deseo de la comunidad científica psicológica ha sido predominantemente dictaminar el carácter ilusorio o patológico de dicho fenómeno (Tresmontant, 1977: 7-21; Martín Velasco, 1999: 431-435).

¹ Sobre la diferencia entre explicación funcional y simbólica del fenómeno religioso, ver Marzal (1999: 26-29) y Geertz (1989: 87 y ss.).

¿Qué ha sucedido con la *neutralidad confesional* de los estudios sociales de la religión cuando se ha prestado atención de forma sistemática al fenómeno místico? Se ha puesto de manifiesto que dicha *neutralidad confesional* opera dentro de la comunidad científica como una creencia agnóstica que expulsa del dominio investigativo el estudio de la mística por considerarla como algo de niños, de mujeres o de locos, es decir, como una especie de experiencia desquiciada de aquellos a quienes no se les reconoce competencia lingüística ni suficiente racionalidad, y que por su condición de incompetentes escapan de la regularidad con la que se construye el control metodológico científico (Certeau, 1993).

Por otro lado, la comunidad científica latinoamericana no pertenece plenamente a los sectores populares. Con mucha probabilidad, se experimenta socialmente a sí misma como parte del *sector profesional*, y quizá por ello abriga cada vez menos la pretensión de convertirse en el nido de los *intelectuales orgánicos* del pueblo latinoamericano y sus luchas. Las mismas transformaciones sociales de los últimos años han llevado a caer en la cuenta de lo equívoco que resulta hablar de un *pueblo latinoamericano* como unidad monolítica, en consonancia con los aires posmodernos que también soplan en las ciencias sociales latinoamericanas (ver Castro Gómez, s/f). Hoy se prefiere hablar de *hibridez*, de *diferencia*, de *desterritorialización*, al calor del pensamiento progresista imperante en las academias más reconocidas. Muy probablemente, el intelectual latinoamericano se siente hoy más a gusto como un *intérprete crítico del orden social instaurado por la modernidad occidental*, militante inconsciente de la *sufrida clase media*, y en la práctica tiende a tomar distancia afectiva de la cultura popular², con la que no puede identificarse desde su posición específicamente *criollo*³. Mientras más autóctonas o *coloniales*⁴ sean las manifestaciones de esa cultura popular, el criollo tenderá a verlas como algo extraño o

2 Soy consciente de lo problemático que resulta hablar de *cultura popular*, pero no puedo entrar a discutir este tema en esta oportunidad. Para una caracterización crítica del término, ver Certeau (1999).

3 Entendemos *criollo* en sentido castellano: el hijo de europeo nacido en América, o de aquellos que quieren asemejarse a este sector en sus prácticas sociales. El documento por excelencia del *criollismo* latinoamericano es, a mi entender, la “Carta de Jamaica” de Simón Bolívar. El criollo se experimenta como un ser intermedio entre lo nativo y lo europeo (o lo occidental) y su producción intelectual participa de ese peculiar destierro existencial. Al respecto, ver Zea (1990).

4 Utilizo aquí el término colonial como cuando nos referimos a la *arquitectura colonial* o a la *zona colonial* de nuestros países latinoamericanos. Se trata de un pasado que aún se encuentra presente, resemantizado con las transformaciones sociales que han experimentado nuestros países. Sin embargo, dicha resemantización no implica una disolución total de la especificidad del pasado colonial y su *wirkungsgeschichte* (Gadamer).

folclórico, y se sentirá impelido a *funcionalizarlas* dentro del espacio político *racional* del Estado nación, de la denominada *cultura nacional*, o de la comunidad científica internacional que le permite viajar a congresos en universidades importantes de Europa, Estados Unidos o las principales ciudades latinoamericanas, para codearse con sus colegas de otras latitudes. Desde su oficio de investigador o investigadora, las manifestaciones religiosas populares pueden parecerle *de hecho*, en su experiencia subjetiva (no ideológicamente, claro está, pues estamos en tiempos de lo *políticamente correcto*), como algo *primitivo*, *alienado* y *conceptualmente manipulable*, de tal suerte que su subjetividad creyente no se ve cuestionada de manera directa ni radical.

Por lo que llevamos dicho, sería legítimo preguntarse si los estudios sociorreligiosos latinoamericanos se realizan ampliamente sobre *manifestaciones populares* porque en cierta medida no desestabilizan –más aún, confirman– las convicciones, creencias y opciones sociales que motivan al investigador/a social latinoamericano/a en su oficio. Gracias al extrañamiento de su material de estudio (este, popular; ella o él, criolla/o), se encuentra en condiciones más favorables para convertir sin mayores dificultades las manifestaciones religiosas en objetos de su estudio⁵. La transmutación ontológica aquí realizada es radical, como la que sucede con un utensilio que se exhibe en un museo, para ser visto y no tocado. El estudio científico es radicalmente casto, despojado de cualquier sentimiento erótico. Por la perspectiva adoptada, *la manifestación religiosa no puede ser lo que es* para que quepa en el marco analítico de la representación científica⁶. En el fenómeno místico, este problema se agrava. De ser tomada como interlocutora digna, la mística se resiste de la manera más tozuda a este régimen objetivante de representación; inclusive puede llegar a cuestionar las propias convicciones del “investigador metodológicamente agnóstico” (ver Martín Velasco, 1999: 432). O, dicho en palabras de Michel de Certeau, el estudio místico implica desde el punto de vista metodológico una ruptura de la “cuadratura” del marco en el que se le pretende representar (1993: 13-24), algo muy parecido a lo que comunica “esto no es una pipa” de Magritte. Para

5 En este sentido, resulta iluminador el trabajo de Otto Maduro (2004) escrito para el Forum de la revista *Social Compass*.

6 Para Otto Maduro (2004: 2), el asunto es más delicado aún; puede legitimar inconscientemente la estructura de poder dominante en la sociedad, pues se nutre de sus mismos prejuicios conceptuales: “Como lo indicó Pierre Bourdieu en ‘Génesis y estructura del campo religioso’, las definiciones así llamadas sociológicas como ‘religión’, ‘magia’, ‘superstición’, etc., y las distinciones que se hacen entre ellas, no son más que una relegitimación erudita de la voluntad política y teológica de las elites de descalificar, marginar e impedir toda tentativa de las bases de modificar, perturbar o trastornar las estructuras dominantes de poder” (traducción propia).

Certeau, el verdadero objeto del estudio de la mística, en el contexto de la modernidad, es lo que él llama *el Ausente de la historia*.

El presente trabajo pretende abrir un espacio para el estudio social de la mística en América Latina. Aunque se focaliza en la “mística de la liberación”, denominada generalmente como una “mística de los ojos abiertos” (González Faus, 1999; González Buelta, 2002: 143-148), en su desarrollo va planteando tesis heurísticas que pretenden abrir nuevos espacios para el estudio del fenómeno místico latinoamericano. Para cumplir con su objetivo, este trabajo se ha organizado retóricamente como una sucesión de *contra-tesis* sobre el fenómeno místico liberador, y toma como material de base la producción literaria de Benjamín González Buelta, sacerdote jesuita, que fraguó dicha mística en su experiencia de pastoral popular en el barrio marginado de Guachupita, Santo Domingo, República Dominicana, donde actualmente resido yo e intento decir una palabra de aliento y crítica, inspirado en la fe en Cristo, como sacerdote jesuita que soy y quiero seguir siendo, aunque no sepa bien cómo.

La producción literaria de González Buelta, expresada fundamentalmente en forma de salmos⁷, será sometida a análisis dentro de un marco sociológico específico y, para fines de claridad y brevedad, nos limitaremos a abordar una dimensión característica y bien conocida dentro de los estudios místicos: la importancia del *silencio* como acto ilocucionario paradójico (López-Baralt, 1996: 12)⁸. Como se verá, el silencio contiene un relevante potencial político, como el silencio de Jesús ante Pilato en el Evangelio de Juan. El marco sociológico se refiere al *análisis del discurso*, aunque aquí no se adoptará ninguna escuela específica para realizarlo. Se toman de manera cuasi artesanal los elementos básicos de cualquier análisis literario de inspiración estructuralista: oposiciones conceptuales, campos semánticos, subjetividad del hablante, desconstrucción y construcción de los significados sociales.

El estudio presente, pues, tiene carácter indagatorio y quiere compartir una serie de inquietudes y convicciones personales con la comunidad científico-social latinoamericana. Sus afirmaciones no pretenden cerrarse sobre sí mismas, sino que buscan ese *objeto ausente del Deseo* que es la condición de posibilidad de estar sensatamente en la realidad y que siempre se escapa a nuestras representaciones empíricas,

7 La obra escrita, ya significativa, de González Buelta puede dividirse en poesía y prosa y puede consultarse en la sección Bibliografía de este artículo. No se trata, empero, de la bibliografía completa del autor.

8 La teoría de la acción comunicativa de Habermas, centrada en *actos de habla*, considera el silencio como una *irresponsabilidad política*. En el avance de este estudio se cuestionará el alcance de semejante tesis.

por refinadas que sean; quizá lo podamos llamar Sociedad Justa, no *Ser* o *Abismo* como Heidegger; yo lo llamo Dios, con mayúscula, con toda mi tradición teológica⁹; o podría denominarse el *Dios oprimido*, como lo hace González Buelta (1988) dentro de la tradición teológica de la liberación.

PRIMERA CONTRA-TESIS: NO EXISTE UNA FORMA ESENCIAL DEL FENÓMENO MÍSTICO

Muchas veces se dan discusiones sobre *la esencia del fenómeno místico*. Hasta cierto punto, se trata de una especie de positivismo ontológico acríticamente asumido, que acabará adoptando de manera poco discernida la famosa frase con la que Wittgenstein concluye su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922): “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (§ 7). Ya que el fenómeno místico se resiste a ser *esencializado*, los buscadores de esencias acaban largando la toalla y asumiendo un silencio derrotista ante lo no racionable.

Sin embargo, ese *callarse* de Wittgenstein no se refiere a una renuncia escéptica o al gesto deprimido de una derrota existencial sobre nuestras posibilidades de entender las cosas más complicadas, sino justamente al espacio de una experiencia de horizonte existencial que él no duda en llamar, no sólo por coincidencia, lo *místico*. Wittgenstein asocia esta esfera de lo místico con la conciencia del mundo como totalidad y, como consecuencia, con la conciencia de los límites del mundo en que desplegamos nuestra existencia. Desde el punto de vista vivencial, se trata de una *experiencia sensible profunda* que instaura el auténtico sentido de lo real en el ser humano. Gracias a esta experiencia, el ser humano goza con la posibilidad de trascender lo que le es dado empíricamente, es decir, de no encerrarse en *los hechos* porque se le muestran como limitados, como finitos. Escribe sugestivamente Wittgenstein: “Los hechos pertenecen al problema, no a la solución” (§ 6.4321). “No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *el hecho de que* sea” (§ 6.44)¹⁰. “La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo-limitado. Sentir el mundo como algo limitado es lo místico” (§ 6.45).

Nuestra facultad inquisitiva cesa en este nivel de la experiencia radical de la finitud, pues el preguntarse por las cosas sólo es posible si se tiene la intuición de lo totalmente otro con relación a este mundo de *hechos*; no existe un *totalmente otro de segundo nivel* que trascienda

9 Me ha resultado especialmente iluminadora la reflexión sobre la palabra *Dios* de Karl Rahner (1972).

10 He corregido la traducción de Tierno Galván, que es errada. El *dass* que pone aquí Wittgenstein contrapuesto al *Wie* no corresponde al interrogativo *qué*, sino al giro idiomático *el hecho de que*.

la experiencia de lo totalmente otro que se muestra en el mundo de los hechos. Sencillamente, en ese nivel cesa todo inquirir; pero curiosamente no somos absorbidos por el abismo heiddeggeriano, sino que somos reenviados con más radicalidad al mundo de los hechos. En la experiencia de lo *totalmente otro* respecto al mundo de los hechos nos experimentamos como vagabundos, como extranjeros procedentes del mundo incompleto, el mundo de lo finito; vagabundeamos en el no saber por la ausencia de objetos delimitables, una experiencia que no pocas personas viven en momentos cruciales de su vida¹¹. En el vagabundeo místico cesan las dudas de tipo cartesiano, porque las palabras no están allí para socorrernos como etiquetas orientadoras que señalan más allá de ellas mismas. Las palabras de Wittgenstein, a pesar de su densidad, son muy orientadoras al respecto: “La duda sólo puede existir cuando hay una pregunta. Una pregunta, cuando hay sólo una respuesta, y esta únicamente cuando se *puede decir algo*” (§ 6.51). Wittgenstein avanza más, y concluye que sólo en este nivel puede intuirse el verdadero sentido de la vida, cuando nuestra inquisición para y *descansa* en su “no saber qué decir”.

Nosotros sentimos [*föhlen*] que incluso si *todas las posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido penetrado. Desde luego, no queda ya ninguna pregunta, y precisamente esta es la respuesta (§ 6.52). La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema. (¿No es esta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?) (§ 6.521). Hay ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico. (§ 6.522).

11 Ver la narración tan preciosa de George Steiner (2001: 13-20), en la que cuenta el origen y fuente sin cesar de su pensamiento. El punto de partida fue una experiencia infantil. En unas vacaciones lluviosas, Steiner estudiaba apasionadamente un libro de escudos heráldicos regalado por un tío suyo. El estudio enfrascado y atento le produjo, sin saber cómo, en sus palabras, “una conmoción interior”, “un *mise en abyme*”, que le mostró lo siguiente: “De pronto, en un momento de exultante aunque horrorizada revelación, se me ocurrió que ningún inventario, ninguna enciclopedia heráldica, ninguna *summa* de animales fabulosos, inscripciones, sellos de caballerías, por exhaustivos que fuesen, podrían ser *completos*. El oscuro estremecimiento, la desolación que se apoderó de mí en aquella habitación mal iluminada de finales de verano en el Wolfgangsee –¿fue remotamente sexual?– ha orientado en buena parte mi vida” (Steiner, 2001: 15). Todo el libro ya citado de Otón Catalán (2001) está tejido de relatos muy similares, tomados de las biografías de grandes pensadores y literatos del siglo XX de todas las latitudes, buena parte de ellos ateos. Agradezco a mi amigo y hermano Juan Félix Aróstegui, dominicano vagabundo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el haberme puesto en contacto con el bello testimonio de Steiner, que me viene a confirmar en mis propios vagabundeos.

Lo místico es, pues, una plenitud de sentido inefable, que se presenta de forma arrobadora y pacificadora del Deseo, sin aniquilarlo.

Para Wittgenstein, la filosofía con opción positivista (o, lo que viene a ser lo mismo, el *modo de pensar científico natural* que busca la esencia o *quid* de las cosas) actúa correctamente si no se pronuncia sobre lo místico, porque lo místico tiene que ver con lo inexpressable, un terreno donde el positivismo filosófico no tiene nada que buscar. Pero, al mismo tiempo, Wittgenstein señala que las palabras filosóficas en búsqueda de esencias o *quiddidades* sólo adquieren sentido para quien “haya salido a través de ellas fuera de ellas” (§ 6.54). Simpático, pero paradójico, juego de palabras. Justo a continuación viene la famosa recomendación wittgensteiniana de “tirar la escalera después de haber subido”, lo que significa que todo pensador “debe superar [*überwinden*] estas proposiciones [de tipo científico]”, esas aseveraciones que se atienen a los hechos, porque sólo entonces “tiene la correcta visión del mundo” (§ 6.54). Aplicando estas ideas de Wittgenstein al propósito del presente trabajo, podría formularse la siguiente propuesta: el estudio sociorreligioso de la mística tendrá que lanzar la escalera de sus palabras para salir siempre a una experiencia de sentido plena e innombrable que muestre al investigador de manera más nítida los linderos mundanales (más que cognitivos, afectivos) en los que se encontraba. Entonces, se quedará sin saber qué decir; pero percibirá mejor su mundo.

No es de extrañar que el modo de pensar científico se desespere con el lenguaje típico de la mística, caracterizado por un *decir* o *hablar* claroscuro que no puede atenerse a los hechos en su búsqueda de nuevos horizontes para el mundo dado a su experiencia o sentir, o lo que es lo mismo, para *el orden establecido*. Si entendemos y creemos a Wittgenstein, esta suerte de no atenerse a los hechos es condición de posibilidad para adquirir un sentido de la realidad, es decir, del mundo de los hechos como totalidad ontológicamente limitada. Por eso, no queda más remedio que *hablar* claroscuro, pálida, analógicamente sobre lo místico, para después callarnos y *experimentar el radical límite de todas las cosas* en búsqueda de una plenitud que se siente ausente y que nos arroba.

Hablar sobre lo místico no podrá consistir, por tanto, en establecer una terminología teórica precisa o hacer una construcción sistemática cerrada acerca de los *hechos místicos*. Tiene que ver con una necesidad vital que nace del encuentro con el mundo como totalidad limitada y de la intuición de un *afuera abismal* que abraza ese mundo limitado de *hechos*. Las palabras serán torpes para expresar eso que intuimos, porque excede las formas establecidas y conocidas. Por eso, los místicos reconocidos (sean religiosos o no) por los estudiosos del fenómeno experimentan una necesidad de expresar en palabras imprecisas, muchas veces en figuras poéticas novedosas, el sentimiento de plenitud e iluminación que los ha-

bita, siempre acompañado de una radical experiencia de finitud e insatisfacción con respecto al orden establecido (ver Martín Velasco, 1999: 351; también Polo, 1993, especialmente 22-24, que sigue de cerca la exposición de Certeau, 1993, en particular 132 y ss.). Un hablar que para la religión convertida en institución jerárquica y autoritaria se percibe como “palabras peligrosas y no usadas sino rarísimamente”, como se sentenció en el proceso inquisitorial contra el arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza, en el siglo XVI (Certeau, 1993: 132).

Se discierne aquí una especie de sub-tesis. El estudio posible de la mística acabará por contagiarse de este lenguaje claroscuro que se encuentra reiteradamente en las personas o textos ampliamente reconocidos como místicos. Metodológicamente, ello implica adoptar una perspectiva más constructivista que esencialista (Martín Velasco, 1999: 36-42), aunque tampoco exclusivamente constructivista. Esencialismo y constructivismo constituyen dos modelos epistemológicos para el estudio del misticismo que se delinearon en el curso del siglo XX y que, en la práctica, no se libran de la pretensión positivista de *enmarcar hechos* aniquilando el deseo íntimo de lo totalmente otro. El primer modelo epistemológico, el esencialismo, puede hacerse remontar básicamente a la filosofía romántica, concretamente a Fr. Schleiermacher. Los filósofos románticos creyeron discernir un núcleo común en cualquier experiencia religiosa, que designaron como experiencia y sentimiento del infinito. Se trata de un contacto directo, una estrecha unión casi fusional de la persona religiosa con la realidad como un todo, una experiencia que para ellos adquiriría distintos ropajes: el Absoluto, Dios, lo divino, el Brahmán, el Uno... Cada experiencia concreta no sería otra cosa que manifestaciones accesorias o secundarias de ese núcleo inmutable. Se trata, por decirlo de algún modo, de un *docetismo epistemológico* que no será muy difícil de criticar por poco que se reflexione. En sentido esencialista se ha pronunciado la doctrina de S. Radakrishnan, con palabras muy significativas para muchas personas en la actualidad, pero que en la década del treinta, cuando fueron escritas, hubieran sido mal vistas por casi todo el mundo, tildándolas de peligrosas y subvertidoras del orden establecido por la jerarquización etnocéntrica de las religiones:

Por detrás de las variadas expresiones, Brahman, Yahveh, Ahura Mazda, Allah, late la misma intención, el mismo impulso, la misma fe. Todas las religiones brotan del suelo sagrado de la mente humana y están animadas por el mismo espíritu (Radakrishnan en Martín Velasco, 1999: 36)¹².

¹² Ver un paralelo sustantivo con Jesús de Nazaret en el capítulo 3 del Evangelio de Juan, aunque no se caracterice por el esencialismo.

Ahora bien, si es de aplaudir el espíritu macroecuménico del esencialismo místico, su error consiste en creer que lo que le parece evidente como el núcleo inmutable de la experiencia mística expresa correctamente el núcleo de la experiencia de las personas que él mismo está considerando como místicas; el esencialismo declarará como *accesorio* o *accidental* todo aquello que no cuadre con su definición apriorística de lo místico. Así, por ejemplo, Radakrishnan afirma que el núcleo del misticismo consiste en la capacidad individual de desconectarse del mundo exterior y centrarse en el propio interior, en el propio corazón, para conocerse plenamente a sí mismo. Si en eso consistiera la esencia del fenómeno místico, en una especie de neo-gnosticismo muy a la moda en nuestros días de sinsentido globalizado, sería impensable una *mística cristiana de la liberación* que pretende tener *los ojos abiertos* a los conflictos históricos y sus dinamismos de injusticia y opresión.

Los estudios científico-religiosos del fenómeno místico de la primera parte del siglo XX heredaron este modo de pensar esencialista, marcados por la teología liberal protestante. El ejemplo más conocido es el de Rudolf Otto y su obra clásica *Lo Santo*. Si bien Otto se cuida de señalar las grandes diferencias que existen entre las experiencias místicas de las diferentes religiones, no deja de optar por una definición homogénea de mística que reproduce las precomprensiones de su tradición cultural protestante¹³. En primer lugar, en la línea de Schleiermacher y los románticos, el fenómeno místico es asociado básicamente a un *sentimiento místico*. En segundo lugar, ese núcleo sentimental él lo entiende como algo “no racional” (Martín Velasco, 1999: 37)¹⁴. Como Otto, todos los estudios esencialistas comparten un principio epistemológico que puede formularse así: todas las experiencias místicas son expresiones variadas sólo en apariencia de una única e idéntica experiencia subjetiva de éxtasis o, al menos, de un número de experiencias muy reducidas que sirven de canon para todas las demás. A partir de esas experiencias canónicas, algunos esencialistas han llegado a afirmar “la realidad objetiva” a la que ellas parecen referirse, formando un cuerpo apologetico que condena lo que considera místicamente espurio¹⁵. De

13 Sobre la teología dogmática protestante que influye en Otto, ver Leiner (2004).

14 Ya puede notarse la influencia de estas ideas en el lenguaje predominante en Wittgenstein; sin embargo, dicho filósofo no se desfonda en este irracionalismo, como creo haber mostrado.

15 En el caso latinoamericano, es la estrategia conceptual que utiliza mi colega y maestro jesuita brasileño recientemente fallecido Henrique de Lima Vaz (2002) para desacreditar la mística de la liberación cuya legitimidad quiero defender en este trabajo, con todo el respeto y admiración que me merece su persona. Vaz sólo reconoce como válido aquello que le parezca idéntico a lo que la escolástica católica llama *apex mentis*, que es el Dios dogmáticamente definido en un momento de la evolución histórica del dogma.

esta manera, caen en una contradicción lógica, pues encapsulan en una representación clara y distinta lo que anteriormente afirmaron como apofático o inefable.

Por su parte, el *constructivismo* epistemológico es fruto de una reacción al esencialismo. Si se aceptara como válido el lenguaje kuhniiano, podría decirse que corresponde a un cambio de paradigma. El núcleo duro consiste en una redefinición de la relación que existe entre experiencia e interpretación del fenómeno místico. Michel de Certeau es uno de los artífices principales de este cambio. Las metodologías psicológicas y fenomenológicamente poco elaboradas fueron desplazadas por la lingüística y la sociolingüística (Certeau, 1985). En este cambio ayudó sin duda el pensamiento de Wittgenstein, especialmente en su segunda etapa, centrada en la teoría de los *juegos de lenguaje*. La perspectiva lingüística abierta por Wittgenstein llama la atención no tanto para las dimensiones semánticas, sino para las pragmáticas. El lenguaje comunica experiencias de sentido dentro de una comunidad concreta que entiende dicho lenguaje. A este aspecto señalado por Certeau, Martín Velasco añade la influencia fáctica del pluralismo de ideas y experiencias que vivimos en nuestros días, tanto en el terreno cultural como el religioso (Martín Velasco, 1999: 39). Hoy el *relativismo cultural* es moneda corriente en los estudios sociorreligiosos, gracias a la influencia de la definición antropológica de cultura que ha ganado amplio terreno en las mentalidades.

El constructivismo critica dos cosas al esencialismo. Primero, las perspectivas esencialistas estaban embebidas de una concepción ingenua de la experiencia; segundo, analizaban con un instrumental pobre los medios expresivos de dicha experiencia. El esencialismo operaba con la presuposición de que los fenómenos místicos eran una especie de *contacto directo con un objeto*, con un Ente específico, eterno e inmutable, como el Ser parmenidiano, y no valoraban adecuadamente los aspectos históricos y culturales en que se verificaba la experiencia. Esta idea tenía como consecuencia metodológica evidente un descuido del análisis del juego de lenguaje utilizado por la persona mística. El constructivismo, pues, niega radicalmente la existencia de una *experiencia pura* de lo místico; por decirlo con una frase irónica que nos haga reír un poco, el constructivismo nos hace ver que todas las experiencias místicas son *impuras* por la gracia de Dios.

Existen distintas formulaciones de la perspectiva constructivista (Martín Velasco, 1999: 39), pero aquí nos detendremos solamente en sus rasgos comunes. El constructivista cree que el misticismo sólo se comprende si se inserta a la persona mística en su contexto pluriforme. De esta manera, es posible discernir el camino concreto seguido por la persona mística ante la meta de sentido existencial que experimenta, los problemas

que esta enfrenta en su vagabundeo y las soluciones espirituales que va dando a esos problemas, sus luchas internas y externas, las experiencias que va teniendo y las decisiones que va tomando. En una frase, no hay experiencias místicas puras, pues todas las experiencias son necesariamente mediadas. De ahí se concluye que no se puede tirar la *cáscara* de la experiencia mística para quedarse tan sólo con su supuesto *núcleo verdadero*.

De esta conclusión epistemológica se deduce algo muy importante para corregir la representación objetivista del fenómeno místico propiciada por todos los esencialismos inconfesados, y la importancia de repetir con convicción “esto no es una pipa” en cualquier esfuerzo de objetivación que hagamos en nuestras andanzas científicas. La persona mística no queda asociada a un estado de alienación, de levitación que rompe con las leyes de la naturaleza; nada de un estado cognitivo sobrenatural que mira extáticamente lo que nadie ve y que fácilmente puede asociarse con una patología alucinatoria; nada de un desprendimiento desencarnado de las propias tradiciones y su vocabulario en los que se ha constituido el propio yo; nada de una experiencia tan íntima que la saque de las experiencias del grupo al que pertenece con sus reglas sociales bien conocidas. Por eso, la experiencia mística es perfectamente comprensible, aunque no se siga que sea racionalizable en un marco estático.

En este sentido, tampoco se trata de quedarnos en el marco del constructivismo metodológico, que también tiene sus límites. El límite principal sería llevar al extremo el contextualismo y sostener que en la experiencia mística sólo hay contexto. No habría nada *del otro lado de la experiencia*, y la singularidad de la experiencia coparía todo el espacio del decir; la meta es el mismo caminar de la persona mística sin posibilidad de comunicación con otras personas y contextos. Metodológicamente, se pierde la oportunidad de construir un lenguaje universal que permita clasificar los juegos de lenguaje místicos en el género *juego de lenguaje místico* y hacerlos comunicables en foros extracontextuales que tanto necesitamos para la tan anhelada justicia global. Se necesita, en consecuencia, recuperar críticamente algunos de los elementos señalados por el esencialismo. Se plantea la tarea de buscar una vía media metadiscursiva, que podría ser denominada como *mística comparada*. En ella se podrá reconocer al mismo tiempo la personalidad de cada experiencia mística e indicar los elementos comunes que nos hablan de lo humano y humanizante de la experiencia mística como tal, así como de su consistencia metafísica¹⁶. Sólo una mística comparada podrá permitir, desde el punto de vista praxeológico, un verdade-

16 Entiendo *metafísica*, a la manera de Ignacio Ellacuría, que reinterpreta a Xavier Zubiri para el contexto latinoamericano, como la capacidad de *estar, cargar y hacerse cargo* de la realidad (ver Sols Lucia, 1999; Samour, 2003).

ro diálogo interreligioso. Por esta vía podrán sentarse a la mesa, para hablar, compartir y enriquecerse sin negarse, budistas, chamanes, judíos, cristianos, musulmanes, voduistas, practicantes del candomblé, santeros, etcétera.

Para concluir este apartado, traigo como testimonio un salmo de González Buelta que recapitula poéticamente lo reflexionado hasta el momento. Más adelante se analizarán con mayor detenimiento los rasgos propiamente liberadores contenidos en su juego de lenguaje. El salmo se titula “Soledad fundamental”¹⁷.

*Esta es una hora
de gracia decisiva,
que va cortando con cariño
lo que perturba
la vacía ignorancia,
donde espero tu llegada.*

*Las siluetas y colores
de tantas cosas bellas,
se apagan dentro de mí
en un ocaso sabio,
y me dejan solo.*

*Las instituciones fieles
que me han acompañado
hasta este punto justo
no pueden llegar
hasta el rincón escondido
donde yo soy
más que leyes y agenda,
y me dejan solo.*

*Mis saberes instruidos
se detienen paralizados
como un alfabeto de juguete,
y me dejan solo.*

*Mis sentidos sensibles,
contemplativos, afinados,
se quedan en este atardecer
sin luz y sin caricia,
y me dejan solo.*

17 Pertenece al libro de salmos sugerentemente llamado *Salmos en las orillas de la cultura y el misterio* (González Buelta, 1993).

*He llegado donde todo
se detiene jadeando,
y la hondura de mi ser
le da la espalda
a las horas y caminos,
y tantea las palabras
para decirse pobremente
en tu llegada.*

*Han sido fieles
las presencias amigas,
hasta extenuarse por mí
en su desvelo sin medida,
y las flores me han mirado
hasta dejarse consumir
en el jarrón de barro.
Pero ya no pueden
adentrarse más lejos
en mi espera.*

*Cuando tú llegues
y te muestres
con acentos ignorados,
no sé si en la brisa
calcinante del desierto
o en el fresco de la tarde,
en la mirada sin trampa
o en la mueca de la angustia,
yo sabré que no puedo
decirme ni acogerte
enteramente en esta carne,
tejida de centímetros
y estridencias mal trabadas.*

*Cuando regrese
a los nombres y horarios,
las urgencias y las calmas,
te veré reflejado
en los mil destellos
que cruzan a mi lado.
Y amaré la vida
más que nunca.
Pero tú serás
el único centro*

*que ya busque
en toda creatura,
aunque la ambigüedad
me perturbe la mirada.*

*Pero contéplame ahora,
tan hondamente solo
en la orilla última
donde se traza el límite
de mi realidad humana.
En esta intemperie
nadie puede encontrarme.
Tú me has descentrado
de mis circuitos cotidianos,
y ahora mi búsqueda
es espera, una certeza
asentada sin torceduras
como el agua limpia
de un lago de montaña.*

SEGUNDA CONTRA-TESIS: EL SILENCIO MÍSTICO NO ES UN ACTO POLÍTICO IRRESPONSABLE

A diferencia de lo sugerido por Habermas en su filosofía con respecto al silencio político, el silencio místico, esa experiencia sentida y radical de la que podemos decir, retomando a Wittgenstein, que *lo mejor es callarse*, se nos presenta con una densidad liberadora peculiar para los sectores de la Iglesia Católica latinoamericana asociados a las comunidades eclesiales de base, que buscan una *sabiduría nueva* para continuar con su compromiso después de la denominada *crisis de las utopías* (Codina, 1994).

En el contexto de dicha crisis, expresada simbólicamente a escala planetaria con la caída del Muro de Berlín, González Buelta ha propuesto a los actores eclesiales de la liberación seguir caminando, yendo *más allá de las utopías*. Se trata, según él, y utilizando sus mismas palabras, de cultivar la capacidad espiritual de contemplar la historia (González Buelta, 1992). La contemplación de la historia permite percibir esperanzadoramente el significado profundo de la crisis de los grandes sueños políticos de la modernidad, una crisis que afloró a la superficie en la encrucijada de alcance global de 1989. Ese colapso utópico experimentado como un límite radical constituye justamente una ocasión privilegiada para la experiencia mística de la liberación, una sacudida para seguir profundizando los elementos que la primera modernidad no captó con suficiente finura y que se

han ido agavillando en el llamado *pensamiento de la diferencia*¹⁸ y en las luchas variopintas contra *la exclusión* dentro de las nuevas fronteras y jerarquías (¿o dentro de las nuevas desterritorializaciones y anarquías?) trazadas por los procesos de globalización (González Buelta, 1991). Ahora se descubre que *la utopía ya está en lo germinal* (González Buelta, 1998).

Para González Buelta, contemplar es exactamente lo contrario de idealizar las situaciones. Es la capacidad de hacerse cargo y cargar con la realidad como fidelidad profunda al Dios oprimido. El sentido de la contemplación liberadora queda expresado en su salmo “Contemplar, no idealizar” (González Buelta, 1993: 129-130).

*Ayúdame Señor, a contemplar.
 Cuando yo idealizo la realidad,
 no la respeto, no te respeto.
 Le doy el barniz
 de mi conveniencia.
 Tal vez no la soporto
 tan herida e imperfecta,
 o quiero apresurar
 el ritmo de los cambios.
 Puede ser que intente
 demostrarme
 a mí mismo o a los demás
 una tesis previa,
 o que pretenda encaminar
 situaciones y personas
 por los senderos que impone
 la tiranía de mi deseo.*

*Si miro lo real
 tal como se presenta
 podré encontrarte a ti,
 como la última dimensión
 de todo lo que existe,
 más hondo que lo deforme
 que no quiero ver,
 y que las estridencias
 que no quiero escuchar.*

18 Creo que este contexto social ayuda a comprender por qué Leonardo Boff se refirió a *la mística de la liberación* como un cultivo de *la diferencia espiritual* que, a partir de una síntesis de oración y liberación, logra la *santidad política* (Boff, 1991).

*No permitas que idealice
situaciones y personas.
Con el mismo color
con el que escondo
todo lo sucio y herido,
te estoy ocultando también a ti,
y no puedo ver
cómo asumes todo lo real
y transformas todo ser.
Idealizar no es más
que un maquillaje superficial
que es necesario rehacer
cada mañana ante el espejo.*

*En la contemplación de lo real,
abro el espacio necesario,
vigilante y cálido,
para ver cómo desde el caos
nace el futuro inédito.*

Digámoslo una vez más con Wittgenstein, de lo que no se puede hablar, mejor es callarse; pero no porque no se haya hablado antes y no tenga que hablarse después, por otras razones y circunstancias. *Mejor es callarse* para poder ver los límites de la realidad, su fragilidad, su contingencia, sus contradicciones, y no maquillar ideológicamente la situación histórica con palabrerías. El silencio místico liberador está asociado con este sentido de la oración contemplativa explicitado por González Buelta. La contemplación silenciosa de una mística liberadora se propone, como signo de fidelidad al Dios oprimido, no escamotear las situaciones de injusticia con categorías adormecedoras, para que se verifique un encuentro con el Otro, en su rostro más claro, el oprimido, el saqueado, que grita en rebeldía o se queja en su silencio impuesto.

*Si multiplico las palabras
hasta abrumarte en tu silencio,
¿cómo seré capaz de escuchar
el grito rebelde del oprimido
y la queja muda del saqueado?*

El silencio de la mística de la liberación, esbozado en los salmos de González Buelta, no aparece como cómplice de la injusticia, sino como la tierra fecunda en la que se gesta un proceso nuevo, dejando que se manifiesten los límites de la praxis histórica. Esta fidelidad paciente a lo real propicia una

auténtica *metanoia*, es decir, un cambio de enfoque de la praxis histórica, porque se han cambiado los modos de interpretar la situación histórica saliéndose de los marcos conceptuales conocidos, y se espera sensatamente el futuro que ya se está gestando en lo oculto de los cambios sociales.

El proceso gestado en el silencio místico tiene diversos pasos. O, mejor dicho, el silencio místico de la liberación atraviesa por distintas etapas que pueden distinguirse con alguna claridad. Analizando los salmos de González Buelta pueden destacarse las siguientes etapas del silencio místico liberador, sin pretensión de exhaustividad, ni de clausura sistemática: primero, pérdida del sentido de los discursos conocidos; segundo, una invitación a caminar, a peregrinar, es decir, a salir al encuentro de nuevos sentidos sociales¹⁹; tercero, un momento de sensibilización profunda para percibir que la historia no ha llegado a su fin o, dicho teológicamente, que Dios sigue teniendo en sus manos las riendas de la historia y abraza al cristiano para consolarlo en el caminar²⁰; cuarto, una capacidad de releer la historia, de mirar atrás, y ver que el sentido más profundo nunca ha dejado de manifestarse, pero jamás ha sido agotado en los propios decires y haceres o, dicho teológicamente, que Dios nunca ha dejado de manifestarse en los compromisos de liberación, pero tampoco ha dejado de ser trascendente; quinto, una nueva manera de ver el propio compromiso por la libertad como parte de lo último y definitivo, como manifestación frágil de lo verdaderamente importante para la vida; sexto, fin del camino, una paz profunda, pero no alienante, que acoge definitivamente al cristiano comprometido limando delicadamente las aristas de sus imperfecciones y reconciliándolo humildemente con la verdad ignota y más profunda de sí mismo como ser humano común y corriente. En la *discreción* que caracteriza la manifestación de la vida verdadera, las víctimas de la historia que han sido objeto de preocupación no reaparecen tan sólo como víctimas, y se descubre en el fondo de ellas mismas su igual dignidad como personas. El cristiano y la cristiana de la liberación ya *saben* (porque han *gustado*) que los frutos de su compromiso no son un logro alcanzado con los propios puños, sino una participación humilde en la vida divina que se regala gratuitamente por todos lados, sin medidas ni exigencias.

La primeras tres etapas del silencio místico liberador quedan muy bien descritas en el salmo “Abrazo del futuro” (González Buelta,

19 La metáfora de la peregrinación, del camino, es muy propia de la historia mística. Ver, por ejemplo, la *Autobiografía* de Ignacio de Loyola (1983), ahora conocida con más propiedad como *El relato del peregrino*, o la obra anónima rusa *El Peregrino ruso* (1984).

20 Puede verse aquí una relectura en clave liberadora de la *tercera vía* de la experiencia espiritual, de acuerdo a la ascética clásica. Esta distinguía entre: primero, vía purgativa, que consistía en la purificación de los propios pecados; segundo, vía iluminativa, en la que se esclarecía el entendimiento de las cosas; y tercero, vía unitiva, que consistía en experiencia de comunión profunda con Dios, produciendo placeres anímicos.

1990: 82), que puede asociarse además, por su fecha de publicación, a la denominada *crisis de las utopías* padecida de manera singular en América Latina al final de la década del ochenta. En el caso del cristianismo de la liberación latinoamericano, la crisis se asoció especialmente al fracaso del proyecto sandinista; pero para la misma época entró en crisis la ideología neoliberal que tantas promesas de salvación había hecho por todo el subcontinente. Aquella era –casi todo el mundo lo sentía y lo decía– la *década perdida* para América Latina.

*Hoy las palabras son puro bagazo,
un silencio estrujado y áspero.
El horizonte apareció más lejos.
Lo que parecía fondo seguro
no era más que un juego de luces en el agua.*

*Silencio, camina, admira.
Únete a este suave vértigo
que tiene rostro de futuro.
Comulga en el encuentro sin orillas
que estrecha más su abrazo
en cada paso hacia delante,
y tiene rumor de pueblo en el camino.*

El contexto social de este silencio místico liberador queda mejor expresado en otro salmo, titulado justamente “Silencio” (González Buelta, 1993: 147).

*Calla la palabra
hecha consigna militante,
amuleto y exorcismo
contra miedos enquistados,
retorcida escultura
del insomnio dolorido,
hallazgo brillante
de la intuición o la codicia.*

En este mismo salmo llamado “Silencio” se disciernen la cuarta y quinta etapa del silencio liberador, a saber, la capacidad del releer la propia historia personal, contingente y limitada, como partícipe de un sentido de libertad que siempre se ha manifestado y nos ha sostenido a pesar de nuestra inconciencia, pero que nunca se agota en sus constantes manifestaciones unidas a nuestras palabras atravesadas de engaño y marcadas con fecha de vencimiento. De esta manera, puede retomarse el compromiso sabiendo que se colabora

con lo más verdadero y profundo, pero renunciando a eternizarse en el propio decir.

*Y sólo queda el silencio
imposible de engañar
con las palabras.
Soledad a la intemperie,
espera de centinela vigilancia.
El silencio es un Tú,
inagotable en su decirse libre,
pero ya mil veces encontrado
como un destello fugaz del absoluto
en la mortalidad de mis palabras.*

En fin, para ilustrar la sexta etapa, la de la paz profunda que lima las aristas, los orgullos, y reconcilia al cristiano y la cristiana comprometidos como seres humanos comunes que comparten con todo el mundo las mismas crisis históricas, encontramos estos versos del salmo “En el fondo del misterio” (González Buelta, 1993: 177-178).

*Aquí se ahoga en el silencio
toda pretensión titulada
de cátedra o despacho.
Aquí mueren una a una
las palabras aprendidas,
la mano posesiva,
y todo ritual de ataque.*

*Sólo el misterio
me acoge y me sustenta.
No tiene voz que me llame
y me haga girar la cabeza
para ver su rostro.
Ensayo palabras conocidas
que la encuadren,
trato de concretarlo
en un pensamiento a la medida,
pero todo intento lo mutila.*

*Ser acogido en el misterio
es una paz sin crispaciones.*

*Es una certeza hasta los huesos.
Es un viaje inagotable*

*al manantial de toda vida,
a la raíz de cada árbol,
al brotar libre de los días.*

*Estoy en el fondo
de un misterio sin caminos,
ni contraseñas de iniciado.
Es una gratitud plena
sin fecha ni contrato,
sin cercas ni medidas.*

*Ahora constato sorprendido
que en los rostros golpeados,
en la angustia sin futuro,
en las ausencias rotas
sin domicilio ni lenguaje,
sentí un tenue reflejo
de este mismo mar
que ahoga toda suficiencia vana,
y permite acoger agradecido
la certeza de este “no saber”
que esconde en discreción
el brote regalado de la vida.*

TERCERA CONTRA-TESIS: LA MÍSTICA DE LA LIBERACIÓN NO ES ENSIMISMAMIENTO FUSIONAL

Este sexto momento de la experiencia mística de la liberación se muestra como condición de posibilidad para retomar el compromiso cristiano en otros términos, mucho más profundos y humanos²¹. El seguidor de Jesús que se ha detenido a contemplar, a no idealizar las situaciones, constata que la vida ha continuado latiendo debajo de tanto saqueo e injusticia. La vida brota, porque Dios Padre ha querido esconderla, protegiéndola de las posesividades de los discípulos neófitos del Nazareno que creían saberlo todo (ver Mc 3, 26-29). ¡Nadie tiene en sus manos el secreto de la historia! Esta ilusión sólo puede mantenerse viva a costa de cerrar los ojos a la situación de las personas de carne y hueso, de sus sufrimientos reales, e imponerse socialmente con complejos sistemas de seguridad secreta e inteligencia militar, que violan la intimidad de todo el mundo en nombre de un ideal de justicia establecido *a priori*. Ya el Pseudo Dionisio Areopagita hablaba de que la paz mística es una “quietud violenta”, porque el deseo místico cristiano, siempre inquieto y sin descanso, se siente remitido a la historia; y entonces se pone a *contar la historia mientras camina*, sin pretensiones de

21 Ver también, en una perspectiva ampliada para toda mística cristiana, Rodier (2003).

cuadrarla rígidamente en sus conceptos apriorísticos (Cattin, 1994: 15-19). En este sentido, queda falsada la objeción común, sostenida desde el psicoanálisis o desde cierta teología protestante, de que la experiencia mística es un “sentimiento fusional con la Gran Madre”, impropio de una persona madura y de la experiencia del Dios cristiano (Jäger, 1994: 83-84).

Esta actitud nueva ante la realidad histórica tiene que ver con esa designación de la mística liberadora como una “mística de los ojos abiertos”. Benjamín González Buelta la describe en estos términos:

Se ha dicho que hay dos tipos de místicos, los de ojos abiertos y los de ojos cerrados. De ambos encontramos ejemplos abundantes en la Biblia y en la historia de la Iglesia [...] Balaán profetiza lo que ve. Sus ojos miran desde la perspectiva de Dios. Su mirada está libre de la amenaza del Rey y de las riquezas que le promete. Ha sido contratado para maldecir al pueblo judío, pero al contemplarlo en su verdad, lo ve lleno de la bendición de Dios y anuncia un futuro lleno de paz y de abundancia. Con razón se nos dice que es un hombre que contempla visiones de Dios con los ojos abiertos, un escrutador fino de la historia desde un corazón sólo centrado en la obra de Dios, que enseña a los ojos cómo deben mirar la realidad. Esta es la mirada de los profetas y la mirada de Jesús. Mientras que la mirada superficial resbala sobre las apariencias, los profetas contemplan más hondamente y en corrupción de sepulcro detrás de las fachadas bellamente decoradas (Mt 23, 27), y ven la vida generosa e insuperable de Dios debajo de la fragilidad y la insignificancia. Al ver al niño Jesús en el templo, dirá Simeón: “Mis ojos han visto a tu Salvador” (Lc 2, 28). Donde los dirigentes judíos veían pecadores y enfermos que había que excluir de la comunidad, Jesús veía hijos del Padre extraviados que había que cargar sobre los hombros para congregarlos sanos en la comunidad. Donde otros veían últimos, Jesús veía los primeros. Y su mirada abría posibilidades insospechadas para todos en el Reino que brotaba por todas partes, pero que los dirigentes judíos querían eliminar con el hacha de la ley (González Buelta, 2002: 143-144).

Una persona “mística de ojos abiertos” está consciente de los riesgos de alienación de la experiencia que ha tenido y que la puede encerrar en la fruición alucinatoria de un paraíso que ya no está sobre la tierra. Por eso, comienza para ella una nueva tarea espiritual: la de estar atenta a no encerrarse en el propio jardín de flores; pero al mismo tiempo, estrena una nueva *gracia* espiritual: la revelación de Dios *camino-compañero*, que se fragiliza con el seguidor y la seguidora de su hijo Jesús, un Dios que es

capaz de adaptarse para acompañar el paso de su criatura querida, asumiendo con ella todo el peso de la historia. Esta epifanía, que González Buelta llama *transparencia del barro*, queda bellamente expresada en el salmo “Tú yo nos vamos haciendo” (González Buelta, 1990: 92-94).

*En ti estoy,
de ti vengo,
a ti voy.*

*Estás fuera de mí,
puedo encerrarme.
Estás dentro de mí,
puedo encerrarte.
No puedo dejar
de estar en ti.*

[...]

*No vi tu rostro
cuando salí de ti.
No fue una despedida.
Allí empezó
un encuentro sin orillas.
Cada tarde
añado en mi lienzo
un nuevo rasgo tuyo.
Cada tarde
añades en tu lienzo
un nuevo rasgo mío.
En medio del camino
al adivinar una frente,
al estrechar una mano,
al mirar unos ojos,
al nacer el futuro,
al morir el presente,
yo te descubro,
yo me descubro.
Dentro de mí,
los dos a la par,
uno hacia el otro
nos vamos haciendo.*

*Miro a mi lado:
un pueblo en cadenas,
los gritos del hambre,*

*el día robado,
 la noche asaltada.
 Te veo en los huesos,
 escucho tu queja,
 empuñas justicia,
 convocas hermanos.
 Eres pueblo
 y no abandonas tu cuerpo.
 Ahora te veo,
 Señor
 marginado,
 maestro
 sirviendo,
 madre
 exprimida,
 padre
 sin nada,
 infinito
 pidiendo,
 libre
 clavado.
 Ahora te veo
 pueblo en camino.
 Y en este misterio
 se pierden mis días,
 mis razones
 y mis sueños.
 Tú y yo,
 nos vamos haciendo
 tu pueblo.*

Esta experiencia mística de los ojos abiertos no implica, pues, la *fusión* del yo. La persona contemplativa *se descubre* al *descubrir a Dios* (“yo te descubro/yo me descubro”); y descubierto el Dios oprimido (“Señor marginado”) es capaz de ver la encarnación de Dios en el pueblo oprimido, en sus rostros y situaciones reales. Entonces, se hace la experiencia *panenteísta de la liberación* de que “Tú y yo,/nos vamos haciendo/tu pueblo”, a pesar de tantas infidelidades e injusticias; una experiencia de clarísima raigambre bíblica. Es un pueblo en camino, no un pueblo que agota en sus estructuras sociales la plenitud de la justicia querida por Dios.

Se opera entonces una transformación del yo de la persona mística. Este yo se ha sensibilizado frente a la realidad hasta fragilizarse; pero no se ha fundido con una esfera divina extramundana, aislándose

de las situaciones de injusticia en una burbuja de bienestar. Se genera en el yo de esta persona mística una nueva psicología que la hace capaz de vivir despojada de todo sentimiento de inminencia mesiánica, pero sin cesar en su resistencia a las situaciones que engendran violencia. Este yo tan peculiar, capaz de una plasticidad combativa, es descrito de manera muy sugerente, con las metáforas de la playa y el acantilado, en un salmo titulado precisamente “Playa y acantilado”. Ante la nueva situación histórica, el cristiano y la cristiana comprometidos que hacen la experiencia del Dios oprimido no se decantan ni por el constante acomodarse a las situaciones, ni por una tozuda rigidez contestataria (González Bueta, 1995: 54-55):

*Sobre mi playa de silencio
llegan las olas,
furias nacidas en el océano
del desvarío humano.
Atacan encorvadas como cuernos,
extienden su ira
sobre la arena de armonía,
alargan hasta el límite
su espuma amenazante.
Se extinguen extenuadas
y se retiran murmurando.
Pero mi arena brilla al sol,
espalda pulida y tersa
con golpes ciegos de la vida.*

*Hoy soy acantilado.
Chocan las olas como truenos
y alzan toda su tormenta
blandiendo su amenaza.
Pero se desploman verticales
como una vidriera desgranada.
Toco las aristas de mi cuerpo.
Tengo rocas de esquinas afiladas
por tantas olas combatidas.
Hoy soy pueblo acantilado.
Defiendo una tierra de sol y libertad.*

*Hoy el mar apenas se mueve.
Llegan las olas como perros mansos
lamiéndome los pies.
Pero mi roca no se deja disolver
como azúcar en este sueño azul.*

*En esta calma de turista soleada
incuba el mar su asalto de mañana.*

*Señor, sin tu gracia,
no podemos ser playa de sol
donde toda furia calme su bramido,
ni podemos ser acantilado
junto al pueblo firme,
donde toda injusticia se desgarre.
Ni podemos resistir las seducciones
que disfrazan la instalación
con sabiduría humana.
Haznos, Señor, tenaces como roca
y acogedores como playa.*

CUARTA CONTRA-TEISIS: ESTO NO ES UNA MÍSTICA

Un estudio sobre la mística, incluso este mismo artículo escrito en forma de ensayo, no es una mística, así como el cuadro magrittano de la pipa no es una pipa. El fenómeno místico, considerado por algunos estudiosos como el fenómeno religioso por excelencia²², se sustrae a nuestras formulaciones científicas y adopta esa forma de lenguaje paradójico cercano a una poesía del absurdo. La mística tiene que ver con el caminar en la vida, articulando las necesidades dispersas y unificando el Deseo. En la mística cristiana de la liberación, el Deseo queda unificado sin ser aniquilado. El Deseo se focaliza en una experiencia escatológica del Reino de Dios que trasciende la economía de mercado con sus falsas promesas de fin de la historia (González Buelta, 1995: 136)²³.

*Necesidades y deseos
exigen su ración diaria
dentro de nosotros.
Acosan el corazón,
tensan el cuerpo,
y esparcen su malestar
en todas direcciones.
Caprichosos y fugaces
como rabia de niño.*

22 Se discute si la mística, entendida por un Rudolf Otto como *mysterium tremendum*, no constituye el núcleo específico del fenómeno religioso. Para conocer los términos de la discusión, puede verse Martín Velasco (1999: 25-34).

23 Puede verse, en un sentido similar, el artículo de Trigo (2004), aplicado a la vida religiosa de la Iglesia Católica, reflexionando sobre la *corporativización* de las congregaciones como un escape al encuentro místico liberador.

*Elementales como el sol
y el pan de cada día.
Ajenos e impuestos
por la astucia del mercadeo.
Nuestros y viscerales,
con una larga historia
de hormonas y de días.*

*Pero encuentro en mí
un deseo con raíces
más hondas que yo,
con un destino
más extenso
que mis contornos singulares,
más duradero
que mis días contables.
¡El deseo de ti
y de tu Reino!*

[...]

*Cuando es mío tu deseo,
cuando es tuyo mi deseo,
cuando es nuestro
y único el deseo,
ya se encuentran
el cielo con la tierra,
la eternidad sin cuentas
y el tiempo tan medido,
el yo tan solo
y el nosotros,
el espíritu libre
y el cuerpo aquí y ahora.
Avanzamos solamente
tus ofertas,
sin codicias tiranas
imponiendo su ritmo
que nos agobie,
ni reclamamos de otros dueños
que nos rompan.
Solamente
en ti y en tu Reino,
solamente.*

Una mística cristiana como esta no pretende ser *la* mística. Más aún, la experiencia mística teologal que en ella se narra no pretende describir a Dios, sino compartir el paso fugitivo de Dios por la vida de una persona creyente que narra en primera persona lo que ha degustado en sus estados anímicos propiciados por su oración contemplativa. La mística liberadora no anuncia la irrupción de una liberación a la que se le adjudica el adjetivo de divina o definitiva; pero tampoco alimenta el conformismo con el *más allá*, como se criticó tantas veces la esperanza cristiana desde el marxismo (Gutiérrez, 1994). *No basta rezar* no significa *no se debe orar porque es alienante*, como tantas veces se ha entendido el famoso canto de Alí Primera.

En esta misma dirección, resulta claro que la mística no lo es todo. La experiencia mística no toma el lugar del Absoluto, sino que tan sólo lo balbucea. Y en el caso del cristianismo, la mística no pretende representar la esfera total de la revelación divina. De hecho, los grandes místicos cristianos siempre desconfiaron de las exaltaciones anímicas que experimentaban. En ese sentido, la mística cristiana se ve abocada a reconocer una *regla* que la purifica de sus tentaciones subjetivas. Específicamente, se ve abocada a la práctica del discernimiento de espíritus.

El discernimiento de la experiencia mística consiste en preguntar por lo que le falta. Se trata, dentro de la experiencia más profunda, de recordar al creyente un principio de realidad, ese principio que fundamenta la objetividad de la existencia cristiana, individual y comunitaria, y que le prohíbe tanto los espejismos de la vida interior como las ilusiones de una realización del Reino de Dios en la historia (Cattin, 1994: 24).

Esos principios de realidad son la persona de Jesús de Nazaret según el testimonio de los evangelios, el desposeimiento personal a favor de los pobres, y la conformación de una comunidad de creyentes que camina en la historia (Cattin, 1994: 24-30). Entonces, la experiencia reconfortante de Dios se convierte en una experiencia del *Dios siempre mayor*, es decir, del Absoluto de la historia que no se deja atrapar en ninguna de sus figuras reveladas.

La mística latinoamericana de la liberación que hemos presentado, explícitamente cristiana, es consciente de que no tiene la última palabra. Ella sabe callar, para poder luchar con esperanza en medio de tantas situaciones que se resisten a explicaciones con número y medida.

Conviene repetirlo una vez más: todo esto que acabamos de decir sobre la mística de la liberación *no es una mística*. Es un ensayo sobre una manifestación del fenómeno místico dentro de la tradición cristia-

na liberadora de América Latina. Nos invita a pensar sobre la manera en que nos enfrentamos a la realidad histórica de los últimos años en América Latina, señalada por la crisis de las utopías, y el puesto que la religión ha ocupado en ella. Con Casanova (2000) podemos postular que, a pesar de las apariencias, el cristianismo de la liberación sigue caminando en una dirección de *desprivatización* de la fe.

Definitivamente, esto que hemos compartido no es una mística; y de algo tan rico sobre lo que no podemos hablar con propiedad, lo mejor es, al final del ensayo, callarse, para abrir un espacio de acogida a lo Nuevo que sigue naciendo (González Buelta, 1998: 112-113).

*Ya el Centro de la historia
brotó en el margen.
A nadie rechaza,
no tiene argumentos.*

*A todos se ofrece,
es pura presencia.
Es todo el misterio.
Callemos.*

BIBLIOGRAFÍA

- Boff, Leonardo 1991 “Mística y política: contemplativo en la liberación” en *Diakonia* (Managua) Vol. 15, N° 59.
- Casanova, José 2000 *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid: PPC).
- Castro Gómez, Santiago (s/f) “Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana” en <www.javeriana.edu.co/pensar/dissens13.html>.
- Cattin, Yves 1994 “La regla cristiana de la experiencia mística” en *Concilium* (Madrid) N° 254.
- Certeau, Michel de 1985 “Historicités mystiques” en *Recherches de Science Religieuse* (París) N° 73.
- Certeau, Michel de 1993 *La fábula mística. Siglos XVI-XVII* (México DF: Universidad Iberoamericana).
- Certeau, Michel de 1999 *La cultura en plural* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Codina, Víctor 1994 “La sabiduría de las comunidades eclesiales de base” en *Concilium* (Madrid) N° 254.

- Geertz, Clifford 1989 *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa).
- González Buelta, Benjamín 1988 *El Dios oprimido. Hacia una espiritualidad de la inserción* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 1990 *La transparencia del barro. Salmos para el encuentro* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 1991 “Vivir en la frontera según el Espíritu” en *Diakonía* (Managua) Vol. 15, N° 59.
- González Buelta, Benjamín 1992 *Más allá de las utopías. Signos y parábolas para contemplar la historia* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 1993 *Salmos en las orillas de la cultura y el misterio* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 1995 *En el aliento de Dios. Salmos de gratuidad* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 1998 *La utopía ya está en lo germinal. Sólo Dios basta, pero no basta un Dios solo* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 2002 *Orar en un mundo roto* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Faus, José 1999 “Mística de los ojos abiertos” en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador) N° 31.
- Gutiérrez, Gustavo 1994 “De marginado a discípulo” en *Concilium* (Madrid) N° 254.
- Ignacio de Loyola 1983 *El peregrino: autobiografía de San Ignacio de Loyola* (Bilbao: Mensajero).
- Jäger, Willigs 1994 “La mística, ¿huida del mundo o responsabilidad con respecto al mundo?” en *Concilium* (Madrid) N° 254.
- Leiner, Martin 2004 “Mística y dogmática: ¿convergencia u oposición?” en *Selecciones de Teología* (Barcelona) Vol. 43, N° 170.
- López-Baralt, Luce 1996 “Prólogo. La experiencia mística: tradición y actualidad” en López-Baralt, Luce y Piera, Lorenzo (eds.) *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad* (Madrid: Trotta).
- Maduro, Otto 2004 “Implications politico-théoriques d’une définition de ‘la religion’”, Nueva Jersey, mimeo.

- Martín Velasco, Juan 1999 *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid: Trotta).
- Marzal, Manuel 1999 *Tierra encantada. Estudio antropológico de América Latina* (Madrid: Trotta).
- Otón Catalán, Josep 2001 *Vigías del abismo. Experiencia mística y pensamiento contemporáneo* (Santander: Sal Terrae).
- Polo, Teodoro 1993 *San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir y la circulación de la palabra (Valor teológico del "hablar" místico)* (Madrid: Editorial de Espiritualidad).
- Rahner, Karl 1972 *La gracia como libertad* (Barcelona: Herder).
- Rodier, José 2003 "¿Mística o compromiso o mística y compromiso?" en *Selecciones de Teología* (Barcelona) Vol. 42, N° 165.
- Samour, Héctor 2003 *El pensamiento de Ignacio Ellacuría* (San Salvador: UCA).
- Sols Lucia, Josep 1999 *La teología histórica de Ignacio Ellacuría* (Madrid: Trotta).
- Steiner, George 2001 *Errata. El examen de una vida* (Madrid: Siruela).
- "Strannik": *el peregrino ruso* 1984 (Madrid: Editorial de Espiritualidad), anónimo.
- Tresmontant, Claude 1977 *La mística cristiana y el porvenir del hombre* (Barcelona: Herder).
- Trigo, Pedro 2004 "Mística y profecía en la vida religiosa" en *Revista de teología* (Caracas) Vol. 15, N° 35.
- Vaz, Henrique de Lima 2002 *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* (San Pablo: Loyola).
- Wittgenstein, Ludwig 1963 (1922), *Tractatus Logico-philosophicus* (Madrid: Revista de Occidente).
- Zea, Leopoldo 1990 "América Latina: largo viaje hacia sí misma" en González Álvarez, L. (comp.) *Filosofía de la cultura latinoamericana* (Bogotá: El Búho).