

¿Es posible una pedagogía de lo místico?

Alberto Echeverri, Pbro.*

... poner en juego una estrategia de la lentitud ...conviene elaborar un saber "dionisiaco"... un saber capaz de integrar el caos... [Lo decía René Char: vivimos en] "un mundo en agonía que ignora su agonía y se engaña, pues se empeña en adornar su crepúsculo con los tintes del alba de la edad del oro"... podemos proponer la sustitución de la "representación" –palabra clave de la modernidad– por la "presentación" de las cosas.

M. Mafessoli. *Elogio de la razón sensible.*

Resumen. El artículo plantea el asunto *Mística como pedagogía* en términos de pregunta: ¿es posible una pedagogía de lo místico? De hecho, la cultura occidental reservó el tratamiento de lo místico al ámbito religioso confesional, específicamente al cristiano. Un cambio de perspectiva se inicia con el examen del discurso resultante de esa marginalización desde las nociones generales de pedagogía y de sus implicaciones sociales y culturales. Lo que permite delinear una propuesta de nueva

* Licenciado en Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana, 1973. Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 1976. Magister en Teología Espiritual, Pontificia Universidad Javeriana, 1978. Doctor in Theologia Spiritualis, Pontificia Universitas Gregoriana, 1993. Seminario Postdoctoral en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, 2005. aecheverri@usbog.edu.co

mirada sobre lo místico que, alimentada en fuentes medievales del actual Occidente y de una antigua zona del Oriente, asume un determinado itinerario pedagógico.

Palabras clave. Mística, pedagogía, maestro, discípulo, experiencia.

Abstract. The article considers the issue *Mystique as pedagogy* in terms of this question: is pedagogy of what is mystical possible? In fact, the Western culture reserved the treatment of what is mystical to the confessional or religious sphere; specifically, to the Christian sphere. A change in perspective starts with an examination of the discourse those results from that marginalization, from the general notion of pedagogy and its social and cultural implications. This allows to formulate a proposal about a new look over what is mystical that, being fed from medieval sources from the current western world and from an old region of the east, assumes a particular pedagogical itinerary.

Key words. Mystique, mystical, pedagogy, teacher, disciple, experience.

Que las problemáticas generales de lo místico, y en particular las pedagógicas, hagan parte de una antropología pedagógica puede darse por descontado, si es que ese enfoque disciplinar no olvida su fin último: el cultivo de la humanidad del discípulo y de su maestro, de quien aprende y de quien enseña. Sólo una mirada selectiva a la pedagogía, que la iguale con la mera producción de conocimiento, olvidará que “los productos culturales son la moneda simbólica existente en el mercado de las oportunidades de la vida” Guenón, R. 1947)... pues “las humanidades... deriven su energía intelectual de los incesantes interrogantes que vuelven a vincular pasado y presente”. De ahí que “la distancia entre creación y contextualización sea mínima, y la construcción

de significado se considere como la esencia de lo que hacen las humanidades" (Gibbons, M. et al 1997).

"Mística como pedagogía", nombre originario de la temática que deseaba desarrollar, se ha ido tornando pregunta: ¿es posible una pedagogía de lo místico? Porque si la experiencia mística parece ser absolutamente gratuita, adviene de improviso, ¿hasta qué punto puede hablarse de una pedagogía –llámese también antropogogía o "cultivo de la humanidad"–, vale decir, de un itinerario de preparación para ella bajo las categorías de enseñanza y aprendizaje, de maestro y discípulo? Desde muchos siglos atrás, una larga tradición ha señalado la ascética, originada en el griego *askeetes* (el que se ejercita), como manifestadora justamente del aspecto de la disciplina sin la que nadie logra ejercitarse. Para el caso, una disciplina... espiritual.

La ascética tradicional de Occidente, obviamente cristiana, ha distinguido por siglos tres vías de perfección o estados del alma o "espirituales": la purgativa, la iluminativa y la unitiva. Quien se purifica lo hace a través de la meditación que apunta al orden de lo cognoscitivo; quien contempla, a través de la oración propiamente dicha, sobre todo de orden afectivo; y quien logra transitar por la vía unitiva es porque ha alcanzado la experiencia mística: por tanto, el cristiano llega allí tras haber recorrido los dos primeros.

No puede uno evitar el remontarse al lenguaje filosófico griego, y en particular aristotélico, de nuestra tríada. Y se pregunta entonces qué papel juega la Divinidad –Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu–, la Trinidad del credo cristiano, en este tipo de itinerario... porque se tiene la impresión de que este tipo de discurso sobre lo ascético –y, en consecuencia, sobre la mística– bien podría incluirse entre las categorías foucaultianas del "vigilar" y "castigar" que han dado origen a los regímenes penitenciarios (icarcelarios!) de todo tipo: ¿quizá por eso los católicos romanos preferiríamos hablar de *penitencia cristiana*? Curioso resulta, por decir lo menos, que

el esoterismo decimonónico haya tomado aun el término ascesis, desplazándolo del ámbito occidental típicamente religioso hacia el de una "ascesis iniciática"... en la que el vocablo adquiere las características del sánscrito *tapas* (calor), cuyo sentido es el de "un fuego interior que debe quemar lo que los cabalistas llamarían las "cortezas"... destruir todo lo que en el ser es un obstáculo para una realización espiritual... método que... puede ser considerado... una purificación previa a la obtención de cualquier estado espiritual efectivo" (Cf. Gibbons, 1997, 123-124 y Guénon, 1947).

Pero, además, ¿acaso no se engaña a sí mismo quien, respetuoso de las normas ascéticas cree, y lo cree honestamente, haber arribado al destino obvio para el santo –el "perfecto"–, el de la mística? ¿No encarna quizás este significado religioso ese "mito (occidental) del progreso lineal de la humanidad en cuya cúspide nos colocamos nosotros"? Al fin de cuentas, la relación de la ascética con el latín *ascendere* (ascender, subir) ha sido también producto occidental pues quien la practica pretende "obtener una ascensión del ser hacia estados más o menos elevados" (Gibson, 1997).

Para muestra de lo dicho, una anécdota. Pocos días atrás el Centro de Pastoral de mi Universidad envió un mensaje vía internet –el "Outlook", para los especialistas en asuntos cibernéticos– que pretendía, como de costumbre, animar la vida espiritual de los funcionarios y docentes de nuestra institución. Con base en el capítulo 7, verso 29, del evangelio de Marcos, en el que una cananea pide al judío Jesús la curación de su hija y éste, tras un breve diálogo con ella que muestra su reticencia a concederle algo, le responde por fin: "Por lo que has dicho, vete, el demonio ha salido de tu hija", el mensaje electrónico rezaba: "Este texto recuerda la confianza total en el Señor... (Confianza) que... nos invita a *reconocernos... merecedores de la bendición y el auxilio del buen Dios*". Fui entonces yo quien invité a los colegas del Centro de Pastoral a revisar el evangelio cristiano que página tras página afirma la absoluta gratuidad del amor de Dios. El discurso de los méritos

del hombre ante Dios tiene otra historia, la misma que condujo a la división entre católicos romanos y reformados. Si tantos fueran nuestros méritos, ¿cabe la posibilidad de una experiencia mística cristiana? Si el creyente que afronta una realidad *intratable* solo puede salir de ella a través de un *cristianismo trágico*, ese que concibe la historia como lugar de sufrimiento y prueba en lugar de como historia de la salvación, se sumergirá por fuerza en los fundamentalismos, se clausurará en el horizonte restringido de la comunidad, hará manifiesta la violencia implícita en el concebir a la Iglesia bajo el modelo de un ejército dispuesto a la batalla, caerá en la tendencial enemistad hacia el facilitar la existencia que la ciencia y la técnica prometen y realizan en parte... Tras haber descrito tal estado de cosas, Gianni Vattimo reafirma su "preferencia por una concepción *amigable* de Dios y del sentido de la religión". Y concluye: "Si esto es un exceso de ternura, es Dios mismo quien nos ha dado ejemplo de ello" (Vattimo, 1996, pp. 124,126-27).

De hecho, la tradición católica romana, la prevalente hasta poco tiempo atrás en Colombia, ha hablado de ascética, contradistinguiéndola de la mística. Herederas de esa tradición del siglo XVI, las Universidades pontificias –ejemplo: la Pontificia Universidad Gregoriana en la que se han formado la mayor parte de los antiguos profesores de Teología del país– distinguieron a un número significativo de sus estudiantes durante cientos de años con el grado de *Doctor in Ascetica et Mystica*. Y la hoy llamada *Teología Espiritual*, que en la academia teológica se ocupa de los que bien pueden identificarse como estilos personales y comunitarios de la fe cristiana, figuró en los currículos de las licenciaturas y grados profesionales en Teología sólo a partir de los tiempos del Concilio Vaticano II (1962-65). De esta somera revisión emerge una conclusión muy simple: la mística... se ha enseñado con el supuesto de que era posible... aprenderla. Pero, entiéndase bien, se trataba de la teología mística, no por fuerza de la experiencia mística propiamente dicha.

La filosofía analítica de mediados del siglo XX ha reconocido que su discurso antropológico sobre la existencial necesidad de recogimiento que tiene el hombre conduce a éste a preguntarse por el cómo realizarla en su vida. Y si los ritos religiosos de las culturas antiguas “daban a los individuos ocasión de recogerse..., fuera de la religión en sentido estrecho (...) o de la mística (...) no hay ninguna posibilidad de recogerse” Y más adelante: “Cuando hablo del factor místico en la religión –especialmente en el cristianismo- ... hay que entender la palabra... como un distanciamiento no relativo, sino radical de sí mismo, del propio ‘yo quiero’” (Tugendhad, 2004, pp. 125, 128, 155). En términos del Maestro Eckhardt: “Señor, sólo deseo que me des lo que quieras darme” (*Ibid.*). Sin embargo, ¿no era justamente eso lo que pretendía el aprendizaje de la ascética tradicional?

Pero avancemos: ¿quién es místico, quién es mística? La tradición del Tao manifiesta, de forma perentoria, acerca de lo que hoy podríamos llamar el hecho religioso: “El que habla no sabe, el que sabe no habla”. Por otra parte, la inefabilidad de la experiencia mística ha sido tema recurrente en todas las culturas (Panikkar, 2005, pp. 216ss) y por eso abundan las definiciones de la mística y de lo místico. Surgen éstas a veces de los estudiosos del fenómeno mismo y en ocasiones, muy contadas, de quienes lo viven.

Hace casi 60 años una estudiosa española repartía en tres los tipos o estilos místicos: *los intelectualistas*, *los afectistas* y *los eclécticos*. Y no dudaba al enlistar a varios de sus compatriotas en una u otra categoría. Representativos de los primeros serían fray Luis de Granada e Ignacio de Loyola; entre los segundos podía contarse a san Agustín, Fray Luis de León, Pedro de Alcántara, san Buenaventura; incluía entre los eclécticos –pues unían conocimiento y amor– a santa Teresa y san Juan de la Cruz. Añadía también a su tipología la de los *heterodoxos*, algunos de ellos místicos protestantes como Juan Valdés y Martín Lutero, un panteísta como Michel Servet y dos quietistas, Miguel de Molinos y el italiano Juan Falconi. Es

claro que la mirada de nuestra autora estaba dirigida a la mística religiosa: "las manifestaciones de la vida religiosa sometida a la acción extraordinariamente sobrenatural de la Providencia". Y es que, según ella misma, "los Padres de la Iglesia –se trata de los teólogos de los primeros siglos del cristianismo– no utilizaron esta palabra, al menos en muchas ocasiones, con un significado tan estricto; más bien designaban con ella el conjunto de las vidas espirituales, tanto las comunes como las más extraordinarias formas de santificación" (Pensado, 1955, pp. 1-30).

El estudio de la mística, empero, ha ido superando las fronteras de la tradición occidental cristiana. Quizá se deba a que los orígenes del cristianismo se remontan a los del judaísmo. Cuando "el yo se desvanece en la naturaleza, en la no dualidad", en la *unio mystica*, "ya no hay ninguna religión, porque la experiencia es transconfesional, transpersonal, no-dual y va más allá de todo concepto" (Jäger, 2008, p. 80). Desde la fenomenología de la religión, Juan Martín Velasco (2004) acotaba: "El 'misterio'... término... (con que) nos referimos a una realidad que, al menos en las místicas religiosas, contiene los rasgos de: presencia inobjetiva, en el centro de lo real y en el corazón del sujeto, de la más absoluta trascendencia" (Velasco, 2004, p. 15-49). Lluís Duch Álvarez (2005) afirma: "...casi puede hablarse de una "internacional mística" centrada en los elementos emocionales de la experiencia mística y ajena casi por completo a las disputas confesionales" (2005, p. 19). Y un teólogo de la India comenta a su turno: "*La experiencia de la Vida* podría ser la definición más breve de la mística". Si bien él mismo sostendrá que "El pensar analítico y clasificatorio suele reservar la palabra "mística" o bien a un apéndice opaco todavía no asimilado por la racionalidad, o a una corona gloriosa de la consciencia, patrimonio de unos pocos.... (Yo) utilizo la palabra mística no sólo para la primera (o la última) de las experiencias del hombre, sino para aquella consciencia humana que las incluye todas...." (Panikkar, 2005, pp. 19,40). A mi parecer, la descripción más lúcida, y en la que muchos estudiosos del tema podrían estar

hoy de acuerdo, ha sido la proporcionada por Michel de Certeau, jesuita fallecido algunos años atrás, de cuya experiencia mística pocos dudan: "Es místico todo aquel o aquella que no puede dejar de caminar, y que, con la certeza de lo que le falta, sabe que cada lugar y cada objeto *no es eso*, que no puede residir *aquí* y contentarse con *aquello*. El deseo crea un exceso, se excede, pasa y pierde los lugares. Obliga a ir más lejos, más allá" (2004, p. 353).

Dos han sido las vías por las que las gentes de los diversos credos, o las de variados estilos de vida no siempre ni forzosamente religiosos, han llegado a experimentar los estados peculiares de conciencia, en muchos casos estados alterados de conciencia, o los fenómenos psicofísicos que hoy señalamos como místicos. En ellos "el hombre deja de ser el sujeto activo y el centro de la relación y se descubre descentrado y convocado por la realidad que la provoca" (Velasco, 2004, p. 26): el camino del conocimiento y el camino del amor. Pero el camino, el sendero no se contempla, se recorre, y por eso se torna peregrinación. Del peregrinaje se desprenden los símbolos que confluyen siempre en él: el árbol, el centro, el agua viva (Cf. Ries, 2008, pp. 243-55).

No sólo peregrinan los místicos sino que todos los grandes maestros lo han hecho: Buda –por lo menos en la versión de Siddharta–, Sócrates, Diógenes, Jesús de Nazareth, Mahoma, Dante, Virgilio, Milton, Nietzsche fueron viajeros consumados. Y si la metáfora del *camino* ha sido la preferida por los místicos de muchas latitudes... –aun Martin Heidegger (1979) en *El sendero del campo* dirá, citando al Maestro Eckhardt, que "en lo tácito de su lenguaje, Dios es recién Dios"– aparece con frecuencia en los grandes pedagogos, cuya misión consiste justamente en guiar al niño –y al adulto– por un camino que tiene muchas y muy variadas etapas, muchos y muy variados obstáculos, muchos y muy variados puntos de referencia; de allí los símbolos de cuanto se encuentra el peregrino, místico o pedagogo, en su trajinar por cualquier geografía: el castillo enhiesto y hospitalario, el río que fluye, el puente

que une extremos, la montaña que invita a mirar otros horizontes desde su punto más alto porque es "aquel lugar terrestre donde cielo y tierra se dan cita" (Panikkar, 2005, p. 41). Sin embargo, castillo, río, puente, montaña no sólo señalan a realidades físicas externas sino por igual a realidades internas, las propias de lo más íntimo de la intimidad humana: así, el místico – ¿y el pedagogo? – reposan del viaje en los castillos donde recuperan las fuerzas para continuar su peregrinación, penetran en las corrientes de agua que a veces los arrastran, se tambalean al atravesar los puentes, recorren sudorosos el monte hasta que logran alcanzar la cumbre. Más todavía: llegan a... ninguna parte, fuera del tiempo, a... la nada, trátase del Maestro Eckhardt o de san Juan de la Cruz, de Emile Cioran o de Albert Camus o de Teresa del Niño Jesús, de Hildegarda de Bingen o de Matilde de Magdeburgo o Margarita Porete. Quizá porque "a través de la experiencia de la Nada, el camino lleva al Todo" (Jäger, 2008, pp. 85-86).

Uno de los relatos evangélicos de corte místico, el preferido por los iconógrafos bizantinos del siglo VII hasta bien entrado el siglo XV, es el de la transfiguración de Jesús delante de tres de sus discípulos. Los evangelios sinópticos cuentan la historia, cada uno con matices diferentes –y si los tres narran el hecho significa que la perícopa pertenece a una vieja tradición de los orígenes mismos del cristianismo. Elementos comunes a los tres evangelistas (Mt. 17, 1-13; Mc. 9, 2-10; Lc. 9, 28-36): es Jesús quien invita y lleva consigo a Pedro, Santiago y Juan, hay que subir a "una montaña elevada", la luz de sus vestidos enceguece a quienes lo miran, se oye una voz que habla desde una nube, los cuatro bajan del monte sin la compañía de los dos profetas claves del viejo testamento que han surgido de repente junto a Jesús mientras éste remite de nuevo a sus compañeros al camino que conduce hacia la trágica Jerusalén donde culminará su misión, los discípulos conservan durante un tiempo el secreto de lo vivido. Nótese que de la destreza de quien la llevaba al retablo dependía en Bizancio directamente la aceptación de su oficio de pintor en el interior de

la comunidad cristiana a la que éste pertenecía: sólo si, a juicio de los espectadores, lograba hacer visible la divinidad a través de la evidente humanidad de su composición pictórica. Una vez más, los rasgos simbólicos que emergen de los tres relatos –de Juan, el autor del cuarto evangelio, se ha señalado que todo su texto hace manifiesta a la Luz misma– son típicos de la experiencia mística de todas las religiones.

El camino existe, empero, no solo para el místico sino también para todo aquel que percibe su experiencia. Por eso Evelyn Underhill (1967), al señalar hacia “la realidad específica y actual de un Absoluto inmutable en el que (los místicos) han logrado una visión verdadera”, podía afirmar que si “los místicos coinciden de tal manera en los informes que nos dan acerca de esta realidad, resulta obvio que todos ellos han hollado el mismo espacio y han experimentado el mismo estado espiritual... Nos encontramos con ellos a mitad de camino. Sabemos intuitiva e irrefutablemente que dicen la verdad; y suscitan en nosotros una nostalgia apasionada, un sentimiento amargo de exilio y de pérdida” (Cf. Underhill, E., *Mysticism*, citado por Velasco, 2004, p. 30). Varios de los autores hasta ahora nombrados sostienen que no es posible la experiencia mística por fuera de las religiones o del explícito reconocimiento de un hecho religioso del que ella brote. Pero si reconocemos la existencia de una “mística profana”, la de esa nueva forma de experiencia de Dios de la que Bernhard Welte (1983) ha dicho que se trata de “la experiencia que consiste en no tener ninguna experiencia” (citado por Velasco, 2004, p. 48), habrá que afirmar, por igual, que la manera de expresarse de quienes se inscriben dentro de ella muestra justamente una ausencia –con frecuencia dolorosa para quien la vive– de la presencia de una instancia trascendente.

Simone Weil lo expresó mejor: “El contacto con Dios nos es dado por medio del sentido de ausencia. Comparada con esta ausencia, la presencia se hace más ausente que la ausencia” (citado por

Velasco, 2004, p. 49). Por tanto, Paul Celan, Émile Cioran y otros de similar talante pueden ser considerados místicos, aunque ninguno de ellos pareciera sentirse del todo cómodo en sus consideraciones: "Dije a mi alma calla, y espera sin esperanza... Así la oscuridad será la luz y la inmovilidad el baile", según el primero. "... nadie encanta nuestro polvo. Nadie. Alabado seas tú, Nadie; por amor a ti queremos florecer; hacia ti", según el primero. Y en palabras del segundo: "Dios, una enfermedad de la que nos creemos curados porque ya nadie muere por su causa... No existe un solo instante en el que no haya sido consciente de encontrarme fuera del paraíso" (citado por Velasco, 2004, p. 47-48). Se trata de "un teísmo negativo, un sentimiento particularmente intenso de la ausencia de Dios, o, para ser más precisos, de Su retroceso" (Steiner, 1991, p. 277). O, parafraseando al mismo George Steiner (2001), de una "nostalgia del absoluto"... Es posible que en el sedentario de hoy se esconda la nostalgia del espacio que le pertenecía cuando todavía era nómada, el del camino: la tradición judeo-cristiana se inicia justamente con Abraham, un sedentario llamado por su Dios para que, saliendo "de su tierra nativa y de la casa de su padre", retome el sendero que lo conducirá... "a la tierra que yo te mostraré" (p. 12).

Tras afirmar, y rotundamente, que "los caminos espirituales de todas las religiones siguen la misma estructura básica", Willigis Jäger, un benedictino alemán de renombre internacional en el asunto de la mística, señala que "hay diferentes accesos a este espacio transpersonal... de la consciencia" pues "dos son las formas básicas:... la unificación de la conciencia y el vaciamiento de la conciencia". Se llega a la unificación de la conciencia, cuando ésta "queda libre de todo sentimiento, de todo pensamiento y de todo miedo...; la meta es la experiencia del Vacío, de la Nada... la potencia de la que brota absolutamente todo". El vaciamiento de la conciencia, en cambio, está "dirigido a alcanzar la no reacción de la conciencia"... (Que) "se convierte cada vez más en un espejo que refleja todo, sin identificarse con nada"... "presencia

pura...; es lo que el Tao describe como no hacer, estar sin ninguna intención" (2008, pp. 78-80).

Sin embargo "En la mística no hay camino, dicen Abhinavagupta (hacia finales del siglo X: "la copa es el cuerpo cuya alma es el vino") y Juan de la Cruz (cuando expira el siglo XVI), entre otros muchos. No hay senda indicada porque todo es meta... Por eso la mística no tiene criterio extrínseco de verdad más allá de toda experiencia... Hay que usar la llave para abrirse al conocimiento (función del maestro), pero una vez descornado el cerrojo ya no hace falta la llave; resulta inútil" (Panikkar, 2005, p. 44). Lo que a finales del siglo X y del XVI, respectivamente, sostenían un místico indio y uno español, ya lo había intuido el Pseudo-Dionisio cuando, allá entre los siglos V y VI d.C., en sus discursos sobre la mística hacía claridad sobre la diferencia entre el *pati* (experimentar y padecer), el propio de la experiencia mística, como opuesto al *discere* (aprender) (Velasco, 2004, p. 27). Con todo, el muy radical Juan de la Cruz se preguntaba en los comentarios a sus propios poemas: "cómo podrá un alma *disponerse para llegar* en breve a la divina unión", "*el modo que tiene el alma en el camino espiritual para llegar a la unión con Dios*" (Ibid., p. 31. Subraya ajena al texto). En consecuencia, el acceso a la nada, a la música callada, a la luz inaccesible, a la noche puede aprenderse. Pero más que ser enseñado por otro, autoaprenderse. "Tampoco hay nada que se reciba de un maestro. Éste únicamente puede ayudar al discípulo a despertar" (Jäger, 2008, p. 81). Existe sí el testimonio de aquél cuando entusiasma a éste: en ese sentido, una pedagogía, una autogogía para expresarlo mejor. Y eso sucede cuando quien aprende va comprendiendo que "la sabiduría de Occidente y Oriente enseña un camino de prácticas que conduce hacia la relegación del yo para que se manifieste un nivel que está constantemente oscurecido por la actividad del yo" (Ibid., p. 97).

Quizá los caminos aludan a los lugares sacros, típicos de todas las religiones. Pero es que ni siquiera hay tiempos sagrados para

la mística, ni siquiera el "tempo" de la música: "No se baila para llegar cuanto antes al fin, se baila por el baile mismo. La meta consiste en experimentarse a sí mismo como bailarín, en hacer la experiencia de que todo actuar está penetrado de espiritualidad". "Lo indescriptible se manifiesta en el aquí y ahora precisamente en esta forma, en este momento, en este lugar". Por eso las metáforas: la Nada, el Vacío, la Noche... donde no hay tiempo ni espacio pues "la meta de la mística no es ningún éxtasis elevado, sino el desarrollo total de nuestra humanidad" (Ibid., p. 85). Uno siente resonar la voz de un científico social contemporáneo, José Luis Martín Barbero (2003), cuando advierte sobre la situación a que ha llevado la crisis del proyecto de la modernidad occidental: "primero fue el tiempo cíclico de los orígenes, después el lineal de la historia cronológica, ahora entramos en un tiempo esférico que, al desrealizar el espacio, liquida la memoria, su espesor geológico y su carga histórica" (Martín Barbero, 2003, p. 269).

Todo esto sucede porque, en definitiva, si la inefabilidad es uno de los "invariantes lingüísticos" con los que se expresan los místicos, la paradoja (*paradoxos*) constituye uno de los recursos típicos de su lenguaje, junto con los otros dos invariantes, el conocimiento (*gnosis*) y el amor (*agapé*) (Panikkar, 2005, pp. 216-20). De ahí que, necesitados ineludiblemente de categorías espaciales y temporales, éstas les resultan estrechas y casi absurdas. Por eso sienten la necesidad, por igual ineludible, de quebrarlas... con las metáforas, y las preferidas suelen ser las paradojas. "Vivo sin vivir en mí... muero porque no muero"... "la música callada"... "Dios es mi último fin; si yo soy su principio, él tiene su esencia en mí y yo me pierdo en él" (Silesius en Duch, 2005, Libro primero, No. 276) ... "La mayor fisura del universo / no podría resistir al amor./ La más dolorosa herida de la tierra / por Dios será curada un día" (Keshavjee, 1998, p. 174). "Es la música del encuentro de alma a alma,/ es la música que hace olvidar todo dolor,/ es la música que trasciende toda ida y venida" (Tagore, citado por Panikkar, 2005, pp. 44-45), "¡Que todas las alegrías se unan en mi última canción... la alegría que lo ignora

todo!" (Tagore, 1972, p. 76). "... soy la música que suena de manera atemporal, que no conoce principio ni fin" (Jäger, 2008, 86). "Yo importo tanto a Dios, como él a mí; me ayuda a mantener su ser, y él el mío" (Silesius en Duch, 2005, Libro primero, No. 100). "De Dios soy el otro yo. Sólo en mí encuentra lo que será igual a él en la eternidad" (Ibid., p. 278). "No sabemos que en el centro de nuestro ser no somos nosotros sino Otro" (Cardenal, citado por López-Baralt, *et al.*, 1996, p. 12). "Por la mañana Dios sale, en el mediodía duerme, vela por la noche, y por la tarde viaja sin fatiga" (Silesius en Duch, 2005, Libro quinto, No. 28), "Oh nobilísimo verdor,/ ... estás envuelto / por la fuerza de los misterios celestiales. / Enrojeces como la aurora, / flameas en el verdor del sol,/ oh tú, noble verdor" (De Bingen, citado por Épiney-Burgard, *et al.* 1998, p. 72). "¡Oh Dios, que te derramas en tu don! ¡Oh Dios, que resplandeces en tu amor! ¡Oh Dios, que ardes en tu deseo! ¡Oh Dios, que te fundes en unión con el amado! ¡Oh Dios, que reposas entre mis pechos, sin ti no puedo ser!" (Cf. De Magdeburgo, citado por Épiney-Burgard, *et al.* 1998, p. 93). "Tan pronto alegre, tan pronto doloroso / tan pronto lejano, tan pronto cercano; / quien le aprehende en la fidelidad del amor / está en el regocijo: / ¡Cómo, de un solo golpe, / Amor abraza y golpea!" (Cf. De Amberes, citado por Épiney-Burgard, *et al.* 1998, p. 153). Lo ha dicho Hans Blumenberg (1997) desde fines del siglo XX: "... la época moderna... ha entablado esa particular relación con las cosas que llamamos *ciencia*... producto del establecimiento de una peculiar *distancia ontológica* por la que el hombre, asegurando su certeza, mantiene alejada una *realidad*, cuya más inmediata característica es... lo prepotente". Por eso, en palabras de una estudiosa del mismo autor, el hombre prefiere "esas *metáforas absolutas* con las que una y otra vez se intenta dar respuesta, sin conseguirlo, a preguntas tan objetivamente incontestables como imposibles de eliminar... preguntas por la estructura del mundo, por el todo de la realidad" (Cit. por Pérez de Tudela, 2003, pp. 18.23).

Cualquier curioso del saber místico que tenga que vérselas con la así llamada "experiencia mística" podría preguntarse por qué

cuando se habla de ella lo que privilegiamos es la narración escrita de la misma sobre la oral. Me sumo a la posición de Paul Ricoeur (1995) quien, al ser preguntado por los motivos de sus inquietudes religiosas que centra siempre su interés en los textos escritos más que en la verbalización de las mismas, ha manifestado: "En mi camino personal me he resistido mucho a la palabra *experiencia*, por desconfianza con respecto a la inmediatez, de la efusividad, del intuicionismo; he favorecido siempre, por el contrario, la mediación del lenguaje y lo escriturístico" (Ricoeur, 1995, pp. 211-12)¹.

Pero más allá de las paradojas el místico sabe que sólo resta el silencio. En el fondo, porque "en el nivel de la consciencia personal existe (*sic*) el yo y el tú; en el nivel de la consciencia universal tan sólo hay no-dualidad o *unio mystica*" (Jäger, 2008, p. 89). Y porque, aunque lo místico no es pura subjetividad, "sigue atrayendo por su misma peligrosidad y ambigüedad... ciertamente nos referimos a la realidad desnuda con la *palabra* "Ser", pero que no podemos decirlo sin pensarlo... El místico *responde* que no hace falta decirlo o, simplemente, se calla -cierra la boca (*muô*). Pero "dar la llamada por respuesta ya es una respuesta..." (Según Buddha), pues si "la auténtica palabra vela y des-vela la gloria (*doxa*) de lo real... la palabra mística vela y re-vela" (Panikkar, 2005, pp. 43-45). Y el Rig Veda canta: "La palabra se revela a algunos como una novia engalanada que se entrega a su esposo" (Ibid., p. 43).

Pareciera, sin embargo, que el Dios bíblico gustase, ante todo, de hablar y hablar: el "y dijo Dios" que el inicio del primer libro, el del Génesis, repite con inusitada frecuencia pero sin respuesta verbal, ni siquiera del hombre y la mujer cuando son creados por él (Gn 1, 1-31), es sustituido en el capítulo sucesivo por un Dios que desde el silencio crea, genera vida a discreción (Gn 2, 1-15), cuyas primeras palabras están dirigidas al hombre (Cf. vv. 16-17) para, de inmediato, hablar consigo mismo (Cf. v. 18) con el fin de seguir

1 Traducción mía del original francés.

actuando. Sin embargo, párrafos enteros de la Biblia judeo-cristiana resultan ilustrativos a la par que expresivos para lo que nos interesa. "En el principio era la Palabra" dicen varios textos sagrados, tanto indios, cristianos (Cf. Jn 1, 1) como africanos; pero la Palabra no es el Principio... Este Principio "anterior" a la Palabra (que era *en* el Principio, pero no separable de ella, es el *Silencio*". Y más todavía: según el autor de los libros de los Reyes, Dios era silencio y no solo estaba en el Silencio, dice un texto (generalmente mal traducido) que relata la experiencia de un profeta israelita (Cfr. Panikkar, 2005, 43-44); Elías ha buscado a Dios, de pie en el monte, pero sin fruto alguno cuando acontecen el "violento huracán", el "terremoto", el "fuego"... pero el Señor sólo le habla en "una brisa tenue" (1Re 19, 11-13), silenciosa, por tanto. El Jesús niño del cristianismo pronunciará apenas una frase, conservada por uno de los cuatro evangelistas y algo misteriosa, cuando está pasando a la mayoría de edad religiosa (Cf. Lc 2, 49). Como "cualquier formulación de la verdad es contextual" (Panikkar, 2005, p. 243), a la pregunta polémica sobre la verdad que le dirige el gobernador Pilatos que lo ha sometido a juicio, responderá... con el silencio. Y en el patíbulo de la cruz, del Jesús muriente sólo se escuchan siete palabras perentorias – sumadas las que reportan los cuatro narradores (Cf. Mt 27, 46-50; Mc 15, 34-37; Lc 23, 34-46; Jn 19, 26-30)–, entre ellas un "grito" –que constan únicamente en los tres primeros. Pero la resurrección misma acontece en el silencio del amanecer (¿o más bien durante la noche?). Tras sus manifestaciones, con animadas conversaciones interrumpidas de repente, el Resucitado se retira en silencio de los suyos. Quizá por eso, a propósito de la experiencia mística, Willigis Jäger ha llegado a afirmar: "No ganamos nada nuevo. Tan solo despertamos. Por eso, sería mejor hablar de un despertar en vez de iluminación" (Jäger, 2008, p. 81). Al fin de cuentas, "el trance es... *efímero*: dura por lo general unos segundos o minutos y, en muy rara ocasión, unas horas" (López-Baralt, *et al.*, 1996, p. 13).

Raimon Panikkar anota que "... la ironía del Espíritu Santo se ha cuidado mucho de que no conozcamos el lenguaje de Jesús el

Galileo, no sea que convirtiéramos su mensaje en una "religión del libro" (Panikkar, 2005, p. 243). De ahí a la sacralización del mundo o a un pretendido laicismo hay solo un paso. No en vano "todas las religiones teístas tienen una actitud fundamentalista., lo quieran admitir o no; ven en la mística una pérdida de su autoridad y poder y, por eso, la marginan" (Jäger, 2008, p. 94). Ya hace algunos decenios dos estudiosas de la mística femenina sostenían que "exceptuado quizás el caso de Hildegarda [se refieren a la mística renana Hildegard von Bingen] las obras de nuestras autoras han sido ocultadas, de forma más o menos consciente, como ha señalado Hans Urs von Balthasar a propósito de Matilde [se trata de Mechtild von Magdebourg], ignoradas o subestimadas por los teólogos desde hace setecientos años" (Épíney-Burgard; Zum Brunn, 1998, p. 215). Por eso la obra del Maestro Eckhardt obtuvo tantos rechazos pues, para colmo de los que la juzgaban, en su época final llegó a afirmar que el nombre más noble del alma es el de mujer, porque expresa la receptividad hacia Dios (Ibid., p. 216). Y otro más: "...el ascetismo de los espirituales y sobre todo su pretensión de *encontrar a Dios en el alma sin intermediario* provocó sospechas y generó prejuicios hostiles. Lo que condujo a Juana de Arco a la hoguera, además de los odios políticos, fue *el carácter inmediato de su misión*, recibido de una autoridad interior y que otra instancia estaría tentada de cuestionar. Sin olvidar tampoco la psicología sin matices de la Edad Media, para la que el extático no podía ser más que ministro del Espíritu Santo o secuaz de Satán" (Cf. Porion, citado por Épíney-Burgard, 1998, p. 23). Razón tiene mi amigo Martin Bellerose cuando, parafraseando "la salida de la religión" que, según argumenta Marcel Gauchet (2004) tuvo su origen en el cristianismo cuando éste la relegó a la esfera de la vida privada –habría que discutir entonces la legitimidad de las medidas inquisitoriales promovidas en todos los tiempos por las iglesias y, en general, los dirigentes religiosos–, prefiere hablar de un rol social, público de las religiones, si es que éstas buscan ser lugares de emancipación histórica (Bellerose, 2009, p. 225).

El silencio. La experiencia a la que invitan los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola (1491/2-1556) es, con toda probabilidad, una manera pedagógica de prepararse para abordar el Silencio, así, con mayúscula. Porque allí van muriendo, precisamente, la abundancia de ideas, de palabras, de realizaciones pasadas, de proyectos futuros. En una palabra, el ejercitador –Ignacio lo llama simplemente “el que da los ejercicios”– deja su puesto al maestro, que no es otro que el Espíritu de Dios. Una escuela del afecto, ha sido definida por muchos la que propicia el autor de estos ejercicios “para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” (Loyola, 1963, No. 21). Quien ojea desprevenido el texto –que no ha sido escrito para ser tan sólo leído sino puesto en práctica a fin de que pueda ser entendido– se remontará al rechazo del caos, al orden que pareciera invocar cierto talante nostálgico de la modernidad agónica: disciplinado ordenamiento de las decisiones y/o de los conocimientos para poder ser libres.

Y sin embargo, nada más lejano del espíritu ignaciano. Se trata de poner en orden los afectos para que sea solo uno de ellos el que, de tal manera se adueñe de la persona misma, que se torne camino para su plena realización humana. De nuevo, el camino del amor. Pero a través del sendero del conocimiento: de sí mismo, de los otros, del Dios de Jesús, de las situaciones históricas que vive quien se ejercita, de los contextos que lo habitan. Ya Bernardo de Claraval, desde el siglo XI, había reconocido que “la experiencia mística integra conocimiento y amor y los trasciende” (Panikkar, 2005, p. 262). Por eso lanza y relanza al mundo de lo cotidiano, con sus venturas y desventuras, sus angustias y alegrías. Para Ignacio de Loyola, que de teólogo sistemático o formal tiene bien poco, es allí donde se compulsa el que, mirado el conjunto de la experiencia de los Ejercicios, aparece como su logro, si bien transformado en un “pedir lo que quiero”, “conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad” (Loyola, 1963, No. 233).

Cuenta la investigación histórica reciente que fue Joseph Ximénez el único supuesto hereje de los tiempos de la Colonia en la Nueva Granada que, tras su condena en 1678, sería quemado en la hoguera encendida diez años después por la Inquisición española en Cartagena. Místico o no –el prólogo de Guillermo Rocha al estudio de Patricia Enciso (1995) acerca de él lo describe como “un tunante” que “bien cabría, sin aderezos, en una obra de Calderón o de Tirso de Molina”–, se había refugiado en el desierto de la Candelaria, por los alrededores de Villa de Leyva, donde un pájaro le hizo en cierto momento cierta misteriosa señal que lo condujo a meditar, al modo de los anacoretas, sobre el misterio de Dios y a escribir y escribir “con imaginación desbordada” (Enciso, 1995, p. 18). Parecería pues que este extraño personaje, campesino andaluz venido a América prófugo de la justicia, cumple una vez más lo que sostenía Carl Gustav Jung (1875-1961): “La persona mística creadora ha sido desde siempre la cruz de la Iglesia, pero la humanidad debe a estas personas lo mejor” (Jäger, 2008, p. 86). No son los místicos por fuerza buenos teólogos ni filósofos connotados, y a veces la literatura, la música y en general las artes no figuran entre sus mejores medios de expresión. Pero nadie podrá negar la trascendencia que sus formas de vida y los documentos surgidos de su propia mano o de la de otros que los conocieron han tenido en la historia de la cultura, y aun de las mismas religiones. “La mística auténtica... no solamente dice sí al mundo y a la persona, sino también al proceso histórico desarrollado en el tiempo... sabe que está integrada en el proceso evolucionista, en el que se desarrolla lo divino...” porque “Vacío es forma, forma es Vacío”, dice el *Sutra del Corazón*” (Ibid., p. 86).

Volvamos por fin sobre nuestra pregunta inicial a propósito de la relación entre mística y pedagogía. Si hay un rasgo típico del pedagogo auténtico, el que genera nuevas maneras de ver la realidad, es el de su creatividad. Que lo conduce a un persistente agujeroneo interior, el de resistir a todo precio ante cualquier pretensión de manipular esa realidad que vive y que siente, casi

hasta el paroxismo, el deber ineludible de aprender y de enseñar a percibirla. Para que el discurso del saber no se convierta –al decir de Lacan (2004, citado por Restrepo, 2009, p. 173) – en el discurso del amor. Para que su pretendida enseñanza no produzca nuevas versiones del monstruo-doctor Frankenstein. Para que a toda costa Pinocho crezca a pesar de que Gepetto se haya ido. A mi parecer, por eso justamente el místico no solo resulta buen aprendiz sino también excelente pedagogo. Aprendiz porque se ha encontrado de repente con la fuente de la sabiduría, pedagogo porque puede contarse entre esos que desafían a quien busca aprender a que recorra por sí mismo un camino desconocido para éste pero del que ha presenciado resultados fascinantes.

Buen aprendiz significa, en expresión acuñada por el pedagogo francés Philippe Meirieu (2008, pp. 95-103), un “estudiante-sujeto” capaz de vivir en el mundo sin ocupar el centro del mundo, de diferir sus impulsos, de transformar su deseo de saber en deseo de aprender, de distinguir lo que hace y lo que aprende, de descen- trarse de sí mismo y entender los puntos de vista de otros tanto fuera como dentro de sí mismo, de fijar su atención e comprometerse totalmente en una actitud física o mental, de tomar distancia de la seducción de un objeto, de una persona o de un grupo, de desintrincar el saber y el creer, de metabolizar las pulsiones que habitan en él. Un estudiante-sujeto que, en fin, ha interiorizado la exigencia de precisión, de exactitud y de verdad. ¿No son éstas precisamente las características de alguien que ha vivido la experiencia mística?

Por último, “El *pedagogo* indica, el *profesor* [yo diría: el docente, pues profesor tiene una historia amplia y muy significativa de pro-fesión (*professio*), vale decir, de enseñanza de aquello en lo que se cree] lo sigue y el *experto* lee lo que el primero crea y arriesga... el pedagogo, en un acto de lucidez y de lucha consigo mismo, sabe que sin la educación el otro es víctima de las formas más crueles de violencia ... Ningún pedagogo es un policía de

las almas y la pedagogía es, misteriosamente, mucho más que un dispositivo, un arte, una ciencia y un discurso; ella es un poema de la vida y el pedagogo un guerrero de lo humano" (Zambrano, citado por Martínez y Peña 2009, p. 113-114). ¿No tiene acaso una misión similar el místico? Valdría la pena plantearse si en realidad un pedagogo auténtico lo es porque ha llegado a una experiencia mística. Al fin de cuentas, de Jesús de Nazareth, de Buda, de Moisés, de Mahoma no sólo se ha subrayado su ascendente pedagógico sino también su perfil místico. Los cuatro, creo yo, suscribirían la afirmación de que el único maestro verdadero es Otro. O, si aceptamos que el maestro es ante todo y por sobre todo un seductor –así describió a Sócrates su discípulo Platón en la Grecia clásica–, podríamos sumarnos al autor de *El peregrino querúbico*: "Para los siervos, Dios es señor, para ti padre si eres hijo, para mí es esposo si me encuentra virgen"².

Bibliografía

- Bellerose, Martin. *Les chrétiens et la sortie de la religion (Une nouvelle présence chrétienne dans la société post hétéronome)*. Bogotá, Antropos.
- De Certeau, M. (2004). *La fábula mística (Siglos XVI-XVII)*. México, Universidad Iberoamericana – Departamento de Historia.
- Duch Álvarez, Lluís. (2005). " Introducción" a Silesius, A. *El peregrino querúbico*. Madrid, Siruela.
- Enciso, Patricia (1995). *Del desierto a la hoguera. La vida de Ioseph Ximénez, un ermitaño acusado de hereje por la Inquisición de Cartagena de Indias*. Santafé de Bogotá, Ariel.
- Épiney-Burgard, G. y Zum Brunn, É. (1998), *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona, Paidós.

2 Cf. *El peregrino...*, Libro quinto, # 260.

- Gibbons, M. et al. (1997). *La nueva producción del conocimiento. La dinámica de las ciencias y la investigación en las sociedades contemporáneas*. Barcelona, Pomares-Corredor.
- Guénon, R. (1947). *Ascesis y ascetismo*. Disponible en: www.symbols.com/s2rguen.htm
- Jäger, W. (2008). *Sabiduría de Occidente y Oriente. Visiones de una espiritualidad integral*. Bilbao: DDB, p. 80.
- keshavjee, S. (1998). *El rey, el sabio y el bufón. El gran torneo de las religiones*. Buenos Aires, Biblos.
- López-Baralt, L. y Piera, L. (1996). *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid, Trotta.
- Loyola, Ignacio de. (1963). "Ejercicios Espirituales", en Iparra-guirre, I. y Dalmases C. de (eds.). *Obras completas de san Ignacio de Loyola*. Madrid, BAC, 2ª. ed.
- Martín Barbero, J.L. (2003). *Oficio de cartógrafo (Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura)*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Panikkar, R. (2005). *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona, Herder.
- Pensado, B. "La mística", *Temas Españoles* 208 (1955) pp. 1-30. Disponible en: www.filosofia.org/mon/tem/es0208.tem
- Pérez De Tudela, J. (2003). *Estudio introductorio a Blumenberg, H. Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Meirieu, Philippe (2008). *Pédagogie: le devoir de résister*. Paris, ESF.
- Restrepo, G. (2009). "Pregunta y psicagogia", en: Martínez, A. y Peña, F. (comps.). *Instancias y estancias de la pedagogía (La pedagogía en movimiento)*. Bogotá, Bonaventuriana.
- Ricoeur, P. (1995). *La critique et la conviction. Entretiens avec Francois Azouvy et Marc de Launay*. Paris, Calmann-Lévy.

- Ries, J. (2008). *Le costanti del sacro* (Tomo 1). Milano, Jaca Book.
- Steiner, G. (1991). *Presencias reales*. Barcelona, Destino.
- Tagore, R. (1972). *Ofrenda lírica (Gitánjali)*. Buenos Aires, Losada.
- Tugendhadht, E. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona, Gedisa.
- Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Barcelona, Paidós.
- Velasco, J.M. (2004). "El fenómeno místico en la historia y en la actualidad". En: Velasco, J.M. (ed.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid, Trotta.

Recibido en marzo 2010
Arbitrado en abril de 2010

