

CONSTRUCCIÓN DE UN PENSAMIENTO TEOLÓGICO FILIPINO: MÁS ALLÁ DE LA ONTOLOGÍA DEL PENSAMIENTO Y LA CRÍTICA DEL LENGUAJE

MACARIO OFILADA MINA
Universidad de Santo Tomás

*“Si (como el griego afirma en el Crátilo) el nombre es arquetipo de la cosa, /
en las letras de rosa esta la rosa / y todo el Nilo en la palabra Nilo. / Y, hecho de consonantes y vocales, / habra un terrible
Nombre, que la esencia cifre de Dios y que la Omnipotencia guarde en letras y silabas cabales.”*

J.L.BORGES, *El Golem*.

“Dios mueve al jugador, y éste la pieza. / ¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza / de polvo y tiempo y sueño y agonías?”

J. L. BORGES, *Ajedrez II*.

I. INTRODUCCIÓN: GOD-TALK Y LA HERENCIA ONTOLÓGICA

Desde sus raíces etimológicas, la teología (un vocablo de origen griego y por tanto, occidental) es “hablar de Dios”, o como reza el título de un libro que tuvo un gran impacto en el área de los estudios religiosos y culturales durante la segunda mitad de la década de los sesenta, es “God-Talk”. El autor de este libro, el teólogo anglicano recién desaparecido, John Macquarrie, inicia su obra significativa con las siguientes palabras: “Si sustiyésemos las raíces anglosajonas por las griegas, la palabra ‘teología’ parecería ser equivalente a ‘hablar de Dios’ [God-Talk]. Es una forma de discurso que pretende hablar sobre Dios.”¹

Según Macquarrie, todas las formas de hablar sobre Dios se calificarían como teología, pues reservamos este nombre para las formas mas sofisticadas y reflexivas sobre Dios. Por otra parte, prosigue este autor, “se necesita muy poca sofisticación para ver que hablar sobre Dios debe ser muy diferente de hablar sobre las cosas y las personas ordinarias con que nos cruzamos en el mundo, y que a pesar de la semejanza de sus nombres, la teología debe ser algo muy diferente de la geología. Por tanto, podemos reconocer, desde ahora mismo, que la teologia es más bien una clase extraña de lenguaje. Es una forma especial de hablar de Dios, y el propio hablar de Dios parece ser diferente del discurso de nuestra vida diaria sobre lo que ocurre en el mundo.”² Este autor tiene muy en cuenta el fenomeno occidental de la muerte de Dios; hoy en dia, en occidente, el susodicho fenomeno toma cuerpo en la llamada posmodernidad, es decir, la conciencia de que la razon no puede captar la totalidad de la realidad.³

Recientemente, un autor nos ha recordado que “el hombre desde que es hombre se ha preguntado por Dios. Esto constituye un hecho incontrovertible, una especie de consenso universal. Contra facta non valent argumenta. Gustará o no, se aceptará o se rechazará, se reputará buena o mala noticia, tiempo bien o mal empleado, se interpretará positiva o negativamente, como acierto o fatalidad desgraciada. Pero ahí está como innegable para tirios y trionaos, agnósticos y escépticos, ateos y teístas ese hecho ininterrumpido, omnipresente desde la Antigüedad remota hasta la ultimísima vanguardia posmoderna, en el estado mitológico, en el filosófico-teológico y también en el positivo (Comte), hasta el Medievo con un planteamiento prevalentemente cosmológico-objetivista y desde la Modernidad con otro decididamente antropológico-subjetivista

¹ J. Macquarrie, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974), 10.

² Ibid.

³ Cfr. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. (París: Les Éditions Minuit, 1979); P. Anderson, *The Origins of Postmodernity*. (Londres: Verso, 1998); S. Connor, *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary*, 2ª ed., (Londres: Blackwell Publishers, 1997); D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. (Oxford: Oxford University Press, 1991).

(acceso a Dios ya no desde el cosmos, sino desde la subjetividad humana: felicidad, conciencia, verdad, amor, libertad, dolor).¹ El lector sabrá perdonarme la cita un poco larga, pero suscribo plenamente estas palabras, sobre todo a la luz de la crisis ontológica en que nos encontramos.

II. STATUS QUAESTIONIS: CONFIGURANDO LA CRISIS

Precisemos. Podría contextualizarse esta crisis dentro de dos marcos generales que de ninguna manera son fijos o definitivos. Son más bien tanteos para facilitar nuestras reflexiones en el presente ensayo. Por una parte, existe el marco en que hay una carencia, una pobreza de materia para tener una experiencia válida y duradera de Dios cuya base es la pobreza de la facultad de expresar (facultad lingüístico-artística) una experiencia de Dios, la cual hace que Dios sea real en este marco. Varios autores lo han bautizado, sin tanteos, con nombres espantosos como secularización, nihilismo, modernismo, posmodernidad, etc. Se experimenta un vacío total debido a una fragmentación originaria en que la realidad ya no es captada, ni expresada (por consiguiente) en su totalidad o como un todo íntegro.

Por otra, de ahí podría deducirse que es imposible hablar de Dios puesto que este es el Ser Supremo, el garante de la totalidad. Solo existen fragmentos o modos fragmentarios de hablar que solo pueden discurrir acerca de lo fragmentario. Dentro de este contexto podría comprenderse (manipulativamente) la insistencia de algunos pensadores en que se sustituyan las categorías ontológicas por las de la presencia, imanencia o incluso la experiencia, no sólo como dato empírico relacionado con el proceso cognitivo, sino como “evento” total que implica mediación de lo trascendente (o ausente) en lo inmanente (el contexto humano) al hablar de Dios.

Conforme a la ontología, el ser es la totalidad expresada por el lenguaje. Este no nos puede asegurar lo Infinito.

Y dentro de lo ontológico, el occidente ha desarrollado su lenguaje sobre Dios. Esto parte del supuesto que el lenguaje capta la esencia de las cosas, incluso de lo Absoluto. Este se transmite lingüísticamente como lo universal y por lo tanto, epistemológicamente, lo verdadero.

Sin embargo, no cabe duda de que el lenguaje ontológico se ha alejado de la experiencia humana, de la categoría fundamental de todo ser humano, caracterizada por la finitud y la culpabilidad, sobre todo desde la experiencia colectiva del desgarramiento a partir de las guerras mundiales y otras catástrofes que han dejado huellas de sangre en las páginas colectivas de la historia humana.²

Por eso, la palabra “Dios” o lo Absoluto ha muerto para muchos. Incluso se ha utilizado a Santo Tomás de Aquino, es decir, su noción de *ens subsistens*³ para afirmar que Dios necesita del ser absolutamente en orden a ser Dios. El Aquinate apuntaba con la noción de *ens subsistens* a una realidad más allá de lo que en la época moderna se denominaría ontología. El Aquinate hablaba de lo más allá. Apuntaba a lo trascendente. De ahí también ha muerto la teología y, en efecto, la ontología.

A esta luz, es preciso clamar la renovación experiencial de la teología.⁴ Mi ensayo quiere ser ante todo filosófico, pero se mueve en un campo circunscrito y liminar, esto es, en la zona

¹ A. de Luis Ferreras, “Sobre el pensar y Dios”, en Varios, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 22.

² Cfr. J. Daniélou, *El misterio de la historia*. (San Sebastián: Dinor, 1960); A. Dondeyne, “L’historicité dans la philosophie contemporaine”, en *Revue philosophique de Louvain* 54 (1956), 5-25; 456-477; P. Ricœur, *Histoire et vérité*. (París: Seuil, 1958); X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. (Madrid: Ed. Alianza, 1963).

³ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q.3.

⁴ Cfr. sobre todo L. Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*. (Indianapolis-Nueva York: The Bobs-Merrill Company, 1969).

fronteriza entre teología y filosofía, desde la cual brotan las aguas de la espiritualidad que manan y corren desde la fuente de la mística o la experiencia del Misterio presente.¹

III. DE LA CRISIS DEL SILENCIO A LA PLENITUD DE LA PALABRA: DESDE LA ZONA DEL SILENCIO

El residuo de la crisis debida al fracaso de la ontología respecto a lo teológico es el silencio. Dios se ha relegado a lo que podría denominarse la “zona del silencio”.

En dicho zona se encuentra a Dios. Es imposible referirse a las cosas trascendentales dado que éstas van más allá de los límites del mundo. “Dios no se revela en el mundo (*welt*)”, sentencia Wittgenstein en su primera etapa filosófica. Por eso, de Dios no se puede hablar. Es trascendente. No puede expresarse. Es lo inexpressable. “Simplemente se muestra, es lo místico (*das mystische*).” El unico recurso es el silencio. “De lo que no se puede hablar es menester callarse (*schweigen*).”² En efecto, parece como que el filósofo austriaco afirmara que Dios es un termino ontológico, por ello vacío (trascendente) y sin sentido. De ahí nació el movimiento llamado el “positivismo lógico”.³ Tal movimiento, al declarar que hablar de Dios y la trascendencia no tiene sentido, ha declarado, en efecto, la ausencia de Dios del lenguaje humano. El lenguaje, de acuerdo con este planteamiento, es el límite del campo experiencial del hombre.

El silencio indica los límites de una experiencia a la vez que clama para que se supere dichos límites. La clave para traspasar dichos límites, contextualizados en el lenguaje y sublimados por el silencio, es la experiencia. A tenor de ello, muchos, tal vez por desesperación, han recurrido a la palabra de los místicos, testigos y maestros cualificados en este campo de ir más allá de los límites experienciales mostrado sobre todo en una renovación profunda del lenguaje y de sus límites. Dicha renovación lingüística, en efecto, significa la apertura de un nuevo mundo experiencial⁴ y partiendo, a la vez, del supuesto “quien no tiene a Dios en sí, no puede experimentar [verdaderamente-M.O.] su ausencia.”⁵

Se ha interpretado el silencio, con mucha razón, como augurio de la crisis. Dentro de la misma corriente se ha sentenciado que la mística es irracional porque es inefable, es decir, pertenece a la zona del silencio (o identificable con ella) a la cual de ninguna manera podría llegar la certidumbre del saber fundamentada por Descartes y desarrollado en la modernidad como filosofía de la subjetividad, esto es, del “sentido de sujeto”⁶, que conquista lo experimentable y cognoscible.⁷ Por así decirlo, es, en efecto, la anihilación de la racionalidad poscartesiana culminando en los grandes sistemas (Kant y Hegel). El silencio ha venido a señalar para muchos el fracaso de la continuidad de la realidad, es decir, la fragmentación de la totalidad y de la identidad personal es inevitable. En efecto, el silencio pregona la muerte que es el fin de todo. El silencio ha

¹ Reconozco que la lectura de los ensayos de A. Peperzak ha sido gratificante al reflexionar sobre estos temas. Me refiero a *Philosophy. Between Faith and Theology. Addresses to Catholic Intellectuals*. (Norte Dame: University of Notre Dame Press, 2005).

² Estas citas lapidarias se toman de L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.432, 6.522 y 7. (Madrid: Revista de Occidente, 1957). No he seguido del todo la traducción benemérita de E. Tierno Galván. He tenido muy en cuenta las aportaciones del libro colectivo dirigido por I.M. Colpi y R.W. Beard, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. (Bristol: Thoemmes Press, 1993).

³ Cfr. A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).

⁴ Cfr. mis reflexiones: *Filosofía, mística, lenguaje: Desde las entrañas del espíritu*. (Manila: Academia Filipina de la Lengua Española-Giraffe Books, 2008). Asimismo quiero evocar las reflexiones sugerentes de P. Cerezo Galán, “Filosofía, literatura y mística”, en Varios, *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Vol. I. (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1982), 27-51.

⁵ S. Weil, *La pesanteur et la grâce*. (París: Plon, 1948), 93ss. También merece la pena reflexionar con M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*. (París: Mame, 1973).

⁶ P. Lucien Marie, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*. (París: Ed. du Cerf, 1968), 144-145.

⁷ Me han estimulado intelectualmente las reflexiones sobre el dualismo cartesiano de M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 195-216.

venido a significar agotamiento total, es decir, el callejón sin salida que en efecto es la pobreza total y englobante.

IV. HACIA UNA REVALORACIÓN DEL SILENCIO: A PARTIR DE LA CRISIS EXPERIENCIAL

Este breve ensayo no tiene el propósito de disertar directamente sobre la mística en sí pero sí quisiera proponer, sin entrar en detalles, un camino inspirado en la senda tomada por los místicos. De entrada, es preciso entender o tomar el vocablo experiencial “crisis” como oportunidad, oportunidad para la creatividad, para la renovación de la tradición, de la herencia, del patrimonio común para hacerlo hablar a nuestros días dentro del contexto de la búsqueda interminable por el sentido de la realidad. En efecto, una actitud positiva en el comienzo de nuestra renovación experiencial. No debemos limitarnos a las implicaciones negativas del silencio. No debemos reducir la riqueza del silencio a una pobreza arraigada en nuestros prejuicios y preferencias por lo estrepitoso y aparatoso.

Viene bien, a estas alturas de nuestras reflexiones, prestar atención a las siguientes reflexiones llenas de unción de F. Rella: “Pero este silencio es una gran palabra. El silencio muestra, exhibe sin residuos lo místico. Es pues *símbolo*, palabra plena y sin arrugas, que se sustrae a la crítica y al análisis, defendiendo también la realidad de la cual se plantea como expresión. El silencio deviene, como el cuento kafkiano, el ‘guardián delante de la puerta de la ley’...El sentimiento del místico que se abre a los límites del mundo de los hechos propone de nuevo la división clásica entre saber y sentir, entre ciencia y experiencia la división clásica entre saber y sentir, entre ciencia y experiencia que es constitutiva –fundamento– de la racionalidad poscartesiana.”¹

A la vez es preciso reconocer que comúnmente la crisis o situación del occidente respecto al hablar de Dios se entiende es el resultado de un agotamiento creativo. Es decir, lo que entendemos por crisis es en realidad un malestar psicológico creativo; de repente el hombre vio que sus capacidades creativas no pueden compararse con los de tiempos atrás (los denominados clásicos). Ello tiene sus raíces en la acusación humana dirigida a la realidad. Esta acusación consiste en alegar que la realidad no se da experiencialmente tan generosamente como antes. También esta realidad es percibida como escurridiza.

En mi opinión, estas acusaciones tienen su raíz en lo ontológico. La ontología no es la metafísica, sino que es más bien la reducción de lo trascendente al sistema. Y éste es la reducción de la realidad al entendimiento humano, a las categorías intelectuales.

En realidad, esta reducción hizo que la realidad, en su riqueza inagotable, se deslizara de las manos del hombre. La ontología, en su pretensión hacia la totalidad o universalidad, es suma pobreza. La ontología ha reducido a la experiencia a un dato en el proceso gnoseológico y en efecto, ha reducido a la realidad al sistema.

Todo ello le ha brindado una excusa al hombre de hoy, sobre todo en el campo del arte y de la creatividad. Esta excusa puede resumirse en los siguientes términos: lo actual no puede compararse con lo clásico, lo clásico no puede repetirse. Por eso, el hombre que el está condenado a vivir, experimentar y expresarse fragmentariamente, en una especie de arte generalmente denominada *kitsch* o unas formas creativas nihilistas hasta inaugurar épocas, que ahora están en boga, que señalan el fin de las grandezas (con el prefijo “post”), hasta la locura extrema de sobreañadir a una serie interminable del prefijo “post” a un “post” inicial antepuesto al adjetivo para indicar la superación (por ejemplo: “post-postmoderno”, “post-postestructuralismo”, “post-postimpresionismo”).

Pese a todo ello, pienso que subyace a estos nuevos movimientos artísticos el afán intenso o la pretensión vertiginosa de encontrar nuevas formas de expresión, nuevas formas de pensar

¹ F. Rella, *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempo de crisis*. (Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1992), 22-23.

críticas, deprimidas y deprimentes, agónicas, etc. Mas la clave para solucionar este estancamiento o impase ha de ser el reconocimiento de lo trascendente en la obra del arte.¹

Discurrir sobre el hablar de Dios en nuestros días es un auténtico reto sobre todo desde el contexto que hemos visto anteriormente. Frente a Dios existen varias actitudes y junto a las mismas hay un número casi ilimitado de variaciones, matizaciones y precisiones. Dicho de otra manera, Dios ha sido objeto de tergiversación, estudios de laboratorio, reflexiones personales, expresiones artísticas e incluso de la indiferencia y negación muy generalizadas sobre todo en las llamadas generaciones “x”, “y”, y “z”.

El siglo XX, con su horizonte de la violencia e incertidumbre, ha sido un tiempo fructífero en la historia del pensamiento respecto a Dios. Es difícil resumir o por lo menos delimitar con precisión todas las tendencias y acontecimientos ocurridos. Incluso los consabidos esquemas consignados por los más renombrados historiadores del pensamiento no son adecuados para enmarcar la diversidad aludida.

Cabe señalar, a este respecto, la llamada actitud "existencialista" en que la negación de Dios significa libertad para el hombre (Freud, Sartre) o la reducción de Dios como un ente entre los demás en favor de la búsqueda por el ser (*Sein*) de los seres (Heidegger). En las postrimerías del siglo XIX, colectivamente se oyeron los martillazos de la muerte de Dios (Gott ist tot) y el nacimiento del *übermensch* (Nietzsche). En medio de esta muerte, se preocupó por la inmortalidad de Dios y el anhelo por dicha inmortalidad se identificó con el anhelo de Dios (Unamuno). Junto a ello, brotó una nueva y fuerte corriente atea, llamada por un autor "eclipse de Dios" (Buber) predominante en el occidente. Quizá el siglo XXI es el siglo de la espera (*attente*) de Dios (Weil).

Pero si se hace desde otra orilla es una oportunidad creativa. En vez de atemorizarnos por la “crisis” deberíamos, a mi juicio, buscar las raíces del hablar de Dios, que es la experiencia y de la que han hablado los místicos.

Muchos ríos de tinta ya se han derramado para discernir si es posible hablar de Dios-mas o menos teniendo en cuenta la crisis en el sentido convencional. Esos escritos ciertamente tienen sus méritos y han de servir como punto de arranque para nuevas investigaciones como la nuestra.

Nos interesa mas bien el sentido originario del hablar de Dios: la sabiduría detrás de este hablar, su verdadera naturaleza, su raíz escondida.

De verdad, se ha producido la muerte de la tradición; la tradición ontológica es un fracaso. Desde su pretensión originaria, que consistía en convertir la realidad en sistema y en reducir la experiencia a un dato gnoseológica, ya tenía el destino de fracasar. Desde el principio ya era un fracaso. El único exitazo de un fracasado consiste en fracasar.

Por lo menos, la muerte de la tradición ontológica ha ocasionado la búsqueda incesante de nuevas formas. Estas han nacido del reconocimiento que la absolutización del ser ha convertido al mismísimo ser en la cáscara de nuestro lenguaje y de nuestra capacidad crítica en lugar de elevarlo a una categoría originaria y omnipresente en toda actividad especulativa e incluso práctica. En este sentido, no debería extrañarnos la insistencia pensadores como Levinas, quienes han sobrevivido a la tiranía del ser, en la necesidad de ir más allá de la ontología.² Efectivamente, es ésta una llamada al desprendimiento de lo ontológico,³ es decir, desprenderse de la nada, viéndolo como nada en orden a abrazar el verdadero Todo.⁴

Mediante la ontología, el pensamiento humano ha confundido al Dios verdadero y vivo con los ídolos del pensamiento humano hechos concretos en la cultura, matriz de toda actividad especulativa y práctica.

En oriente, por ejemplo, en particular en Japón, surgió el Zen y su insistencia en la muerte de Dios; es decir, la muerte de las formas tradicionales (convencionales) de hablar de Dios, de

¹ Cfr. G. Steiner, *Real Presences*. (Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1989).

² Cfr. E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 2ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987).

³ Cfr. Meister Eckhart, *Deutsche predigten und traktate*. (Múnich: J. Quint, 1963).

⁴ Véanse mis reflexiones: “Todo-Nada: Revaloración mistagógico-pedagógica de la valoración sanjuanista”, en *Studium* 45 (2005), 263-276.

adorarlo-para descubrir el gran vacío, la gran nada (*Satori* o *Nirvana* en el budismo tradicional).¹ En las Vedas, los sabios han convertido en estribillo “neti, neti, neti” o ni esto ni siquiera esto.² En el occidente, se ha llegado al extremo de la teología apofática o negativa del Pseudo-Dionisio.³ Todo ello es un llamamiento a ir más allá de las categorías del pensamiento sistemática que es la ejecución ontológica.

Otro ejemplo a tener en cuenta, en filipino (tagalo), no existe una palabra que equivale al “ser” (*on, ens, sein, being, être, ser, essere*), pese a intentos de algunos autores filipinos de traducirlo albergando buenas intenciones pero traicionando lo verdaderamente filipino. Más bien el filipino insiste en lo trascendente, en lo metafísico (en el “hiwaga” o misterio que va más allá de cualquier ontologización). Hablan los filipinos de la realidad como “totoo”, esto es, lo verdadero o la verdad en sí. Hablan de la experiencia como “karanasan” no como dato empírico, sino como evento, como mediación en que se da el “mahiwaga” que se identifica con lo Absoluto. Aunque se puede hablar de “bagay” (objetos o cosas) o “mayroon” (hay o lo que hay), estos, aunque se los puede señalar con el dedo, no deben entenderse, esforzadamente, como traducciones ontológicas de la palabra “ser” –que en efecto es un concordismo ontológico de la herencia intelectual y espiritual de los filipinos-, sino como despliegues de la verdad o de la verdadera (como “totoo” o “katotohan”), que se experimenta (como “karanasan”) y no simplemente se experimenta. En filipino o tagalo, hay un vocablo que significa “nada”, que es “wala”, que en otros lenguajes, como por ejemplo, el cebuano significa negación. En la lengua filipina, no hay totalidad ontológica, sino una plenitud metafísica “captada” experiencialmente como “mahiwaga”, como Misterio, como Presencia, como “nandayan” en una tautología no exacta, sino que señala lo más allá de las fronteras del todo ontológico, del “lahat”. Si bien, léxicamente no es muy rica la lengua filipina, posee una riqueza verdaderamente metafísica que va más allá de los límites ontológicos que se enroscan en juegos lexicales y perifrasis idiomáticas. De hecho, en filipino se dice “higit sa lahat” que no es simplemente “sobre todo”, sino “más allá del todo”. En efecto, así se señala la plenitud más allá de la palabra reducida al ser.⁴ Es la Palabra Originaria que se hizo carne, que se hizo Presencia (y no simplemente presente).

La plenitud de la palabra consiste en la superación de cualquier pretensión ontológica y trascender hacia lo metafísico. Los filósofos y teólogos que han desarrollado sus labores bajo el patrocinio de la ontología piensan que han dado en el blanco de Dios, sin darse cuenta de que el hombre es el verdadero blanco de Dios.

V. EL CAMINO EXPERIENCIAL: LA CLAVE PARA LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA

La experiencia es ante todo mediación de lo Absoluto en su trascendencia en la historicidad finita y culpable del hombre inmanente. Es un “evento” que permite la presencia, presencia de lo ausente (trascendente) en lo inmanente creando así la historia, la narrativa de la presencia.

La teología, en orden a renovarse, debería nutrirse de esta noción de la experiencia y cultivarla en su reflexión. De esta manera, la teología no sólo se entendería “hablar de Dios”, conceptualización ésta sumamente pobre, sino que sería lo que verdaderamente es desde el principio: “Dios habla”. Mejor dicho, es *Dios quien habla* porque es la Presencia en sí, ofrecida

¹ Para una aproximación muy buena, cfr. J. González Valles, *Historia de la filosofía japonesa*. (Madrid: Ed. Tecnos, 2007), 51ss.

² Esta cita viene de *Brhadaranyaka Upanishads*, 2.3.6, 3.9.26, 4.2.4, 4.5.15. Cfr. R. Sarvepalli y C.A.Morre, *A Source Book of Indian Philosophy*. (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1967).

³ Cfr. T.H. Martín (ed.), *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. (Madrid: Editorial Católica, 1990).

⁴ He de confesar que originalmente se me ha pedido un ensayo sobre el pensamiento filipino. En vez de hablar del pensamiento filipino o abogar lo que podría denominarse “filosofía filipina”, he optado por filosofar, siendo filipino y utilizando mi formación recibida tanto en oriente como en occidente. Pienso que todo se ha hecho hasta el momento en pro de la llamada filosofía filipina no pasa de ser antropología cultural o sociología lingüística. En mi opinión, los que han llegado al nivel estrictamente filosófico han tergiversado el espíritu filipino por sus motivaciones ontológicas.

como Misterio, experimentado desde la finitud y culpabilidad de la inmanencia humana en la que se escribe la narrativa de la misma Presencia en sí.

El Misterio no es una categoría, sino que es la manera como el hombre capta a Dios siendo Presencia en sí, tras la ausencia del Ser Supremo de la ontología, que es la fabricación del sistema, es decir, del entendimiento totalizante.

Como queda dicho, este ensayo no trata de la mística o de los místicos en sí pero hay que reconocer que la clave para la renovación verdaderamente metafísica (y no ontológica) de la teología la tienen los místicos, quienes en palabras de G. Bruno, “por estar avezados a ser más capaces para la contemplación y por estar naturalmente dotados de un espíritu lúcido e intelectual... agudizan los sentidos por medio del fuego del deseo y el hálito de la intención, y, con el aliento de la cogitativa facultad, encienden la luz racional, con la cual ven más allá de lo ordinario; y éstos no vienen al fin a hablar como receptáculos o instrumentos, sino como principales artífices y eficientes.”¹

Los místicos reconocen que “la última profundidad de lo humano es realmente sagrado y trascendente.”² De ahí, los místicos han indagado sobre la relación entre lo Absoluto y lo finito y culpable, entre lo finito y lo infinito, no para prometer totalidades o postular universalidades, sino para reclamar la Presencia en sí en medio de las presencias superficiales que vienen a ser ausencias o vacíos o noches oscuras tanto individuales como colectivas.

Dios en su trascendencia se oculta mas está dispuesto, desde la eternidad, a darse por Amor en su trascendencia, en su infinitud no para ser reducido al Ser o al sistema sino para hacerse visible en las más variadas configuraciones de lo finito en la historia, que se contextualiza en la cultura, que a mi parecer, posee las siguientes dimensiones fundamentales: a) como narrativa global o parcial o *historia*; b) como camino confesional de la religación institucional o privada o *religión*; c) como actuación individual o colectiva o *libertad*; y d) como convivencia comunitaria o *política*.

En la experiencia, lo Absoluto en sí se revela como Dios y no como el ser. Se revela como Dios, en clave relacional: para ser Padre, Hijo y Espíritu Santo, en la tradición cristiana, invitando al hombre a una relacionalidad participativa. Así se experimentará la realidad en su fuente, en toda su riqueza inagotable.

Los místicos no han querido ser sistematizadores o reductores sino testigos, profetas (portavoces), discípulos formados para ser amigos íntimos (en el lenguaje místico esta amistad se ha denominado como relación filial y sponsal) en orden a ser maestros o iniciadores en la dinámica experiencial de la Realidad en sí (mistagogos). Y todo ello lo han realizado arraigando el lenguaje en la experiencia y realizando el despliegue del mismo lenguaje en un juego o ejecución que se desliza en los momentos de lo próximo y lo lejano, de lo oculto y de lo manifiesto, liberando a toda pretensión humana de conquistar el universo mediante el saber elevando la racionalidad humana a una comunión más profunda traspassando los límites del sistema que son en efecto las fronteras de la pretensión hacia el saber absoluto.

El resultado es la plenitud de la Presencia en su inagotabilidad de la que podemos beber para proseguir con nuestros esfuerzos colectivos en orden a mejorar las condiciones de nuestra convivencia. La Presencia es el encuentro de lo infinito y lo infinito, de lo Absoluto y lo no-absoluto. Y esta Presencia se presenta como Misterio, la mediación experiencial de lo trascendente en lo inmanente creando una historia, una narrativa experiencial que aspira a poseer carácter soteriológico, ungiendo a los hombres con el bálsamo santificador de la participación de lo finito en lo infinito. Así la Presencia es Sacramento: iniciación en la Realidad trascendente que se hace Real inmanentemente, acompañamiento en la dinámica de esta experiencia presencial, celebración de la mismísima Presencia, reconciliación de lo finito e infinito, de lo Absoluto y de lo finito e culpable, de lo trascendente e inmanente.

No podemos seguir bebiendo de pozos secos o empobrecidos, que ha dado lugar a nuestra pobreza compartida. Esta, a su vez, es la raíz de nuestro egoísmo, de nuestras tendencias

¹ G. Bruno, *Los heroicos furiosos*. (Madrid: Ed. Tecnos, 1987), 56-57.

² Son éstas palabras luminosas de A. Blanch, *El espíritu de la letra. Acercamiento creyente a la literatura*. (Madrid: Ed. PPC, 2002), 153.

destructoras o nihilistas hechas concretas en la guerra, en la corrupción, en el hambre, en el terrorismo, etc. Nuestros pozos se han secado por nuestro reduccionismo ontológico cuyas promesas totalizantes son carentes de verdadero significado y más bien vacías. Incluso estas mismas promesas son parasíticas, pues nos han robado de la riqueza, sin que nos demos cuenta, de nuestra aspiración a lo trascendente, es decir, de nuestra vocación metafísica que es innata. Ser hombre es ser metafísico por vocación porque el hombre es experiencia de Dios, es manera finita de ser Dios, como gusta decir a Zubiri.¹

Reducir a la teología a un mero “hablar de Dios”, por muy sofisticado que sea, como demuestra la historia de la teología (desde Platón y Aristóteles a los nombres más próceres de nuestra época como Rahner, Schillebeeckx, Chenu, Congar, De Lubac, De Lubac, Von Balthasar, Barth, Bultmann, Pannenberg, Arintero, Garrigou-Lagrange, Ramírez, Alfaro, Küng, etc.), es nada menos que robarle la voz a lo Absoluto quien debe hablar, quien se deja experimentar en su infinitud como Dios. Es, en efecto, una actitud ontológica que ha producido el silencio atroz, sobre todo en medio de los momentos más álgidos de nuestra narrativa compartida como Auschwitz o las torres gemelas de Nueva York.

Pero con la muerte del dios ontológico, es decir, la superación de la ontología el hombre se encuentra en la intemperie experiencial que clama el regreso del Dios verdadero y vivo en la experiencia, como experiencia, como Dios que se hace mediación, que se hace encontradizo. Y este camino lo han descubierto los místicos partiendo de la Encarnación que es el Misterio clave por el que Dios se hace Misterio constante en nuestra historia.

La teología posee una vocación metafísica. Es por su naturaleza metafísica. Sólo en la metafísica la teología llegará a su sobrenaturaleza innata. Consiste ésta en dejarle hablar a Dios, en dejarnos amar por El sabiendo que nuestro hablar nunca podría agotarlo. Lo mejor sería dejarlo hablar, dejarlo dejarse experimentar tal como es, más allá de nuestras pretensiones ontológicas y sistemáticas.

De esta manera, su Presencia permanecerá en nosotros, en nuestra narrativa experiencial pese a los males que nos acompañan en el viaje que consiste en transformar en nuestro ser ahí (*Dasein*) o existencia en ser ahí para alguien y para algo. Y esto es vivir, vivir para alguien, es decir, vivir “metafísicamente”, que es igual que vivir “místicamente”, pues es vivir para Dios, quien mora en nosotros, condicionados por nuestra finitud y culpabilidad, en su trascendencia.

¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*. (Madrid: Ed. Alianza, 1984).