

## “La tumba vacía”: EN TORNO A UNA HERMENÉUTICA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA MODERNA

Amador Vega

*Al llarg d'aquest estudi, l'autor es proposa desenvolupar les bases d'una hermenèutica de l'experiència religiosa a partir de la negativitat com a tret cultural de la nostra conducta reflexiva. A partir de les aproximacions de F. Nietzsche al voltant de la Mort de Déu, a partir de les tesis ontològiques de M. Heidegger i seguint les últimes aportacions de l'Escola de Kioto, l'autor d'aquest treball explora les possibilitats de pensar l'experiència religiosa a partir de la idea de vacuïtat.*

---

319

La ausencia de Revelación aparece como la expresión más peculiar de una hermenéutica de la experiencia religiosa en el siglo XX y, en general, de la modernidad. La comprensión de una tal ausencia podría constituir el fundamento inevitable de dicha hermenéutica pues, si la presencia de un discurso negativo se ha hecho plausible en la teología y la filosofía –por lo menos desde el Romanticismo, manteniendo hasta el presente la pretensión de validez de aquellos lenguajes religiosos, aún sin la forma expresiva de la Revelación–, es a dicha negatividad del discurso que debe dirigirse nuestra atención, si queremos obtener claridad de un horizonte en el que la cada vez más incomprensible imagen de Dios se haga posible.

Una aproximación como la que aquí se propone, partiendo de la negatividad como rasgo cultural de nuestra actual conducta reflexiva, no implica sin embargo una inmediata concesión a las

corrientes de pensamiento sobre la “muerte de Dios”, que han marcado la modernidad a través de los diferentes discursos y disciplinas. Pues, si bien es cierto que la ausencia mencionada puede ser comprendida e interpretada como el estado de una situación siempre crítica de la teología y de la filosofía, hay que llamar la atención, una vez más, sobre el simbolismo arcaico del *deus otiosus* que nos obliga a situar en su debido plano de comprensión “la muerte de Dios” en el siglo XX, de modo que evitemos vivir lo excepcional histórico como impedimento para una comprensión universal –y también individual– de lo religioso en el hombre.<sup>1</sup> Más bien, el carácter negativo del discurso, marcado por aquella ausencia, se debe a la naturaleza misma de la Revelación, que a un tiempo halla su pleno sentido en formas teofánicas, de expresión positiva, mientras otras muchas veces manifiesta predilección por un lenguaje apofático, de expresión negativa, que pone al descubierto aquella ausencia mediante una ocultación que se había hecho angustiosa para las modernas filosofías de la existencia.

Ya el pensamiento encontró en Heidegger un momento de lucidez de cara a no continuar falseando una tradición filosófica cuyo fundamento originario se diagnosticó como siempre ausente, haciendo imposible, según aquél, la forma de un pensamiento libre de la onto-teología. Independientemente de la atención prestada a este juicio en los ámbitos que han vivido de aquella hermenéutica fenomenológica, como el arte y la literatura –en donde el sustrato teológico ha pervivido sin mayor prejuicio–,<sup>2</sup> la genial

<sup>1</sup> Lo “excepcional histórico” sería creer que “la muerte de Dios” es algo exclusivo de la modernidad o de la naturaleza histórica de nuestra cultura. La figura del *deus otiosus* como aquella divinidad que ha creado el mundo para retirarse posteriormente y abandonarlo es ya conocida en la historia de las religiones (R. Pettazzoni, G. Widengren, M. Eliade). Cf. J. P. Culiánu, “Deus otiosus”, en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II*, Stuttgart: 1990, págs. 216-217. Es destacable el paralelismo, en el orden de las ideas, entre esta figura de la mitología y el pensamiento de la “muerte de Dios” que, como ha puesto de relieve E. Jünger (*Dios como misterio del mundo*, Salamanca: 1984), empieza a hacerse visible con los románticos alemanes, aun cuando “no era posible pensar seriamente la muerte de Dios sin la fe cristiana” (pág. 72). Cf. también E. Biser, “Tod Gottes”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10, Darmstadt: 1998, págs. 1242-1243.

<sup>2</sup> Son numerosos los trabajos que en los últimos años plantean un diálogo entre la teología y las artes, y la literatura y el discurso estético; ver, entre otros: *Theologie und ästhetische Erfahrung*, ed. de Walter Lesch, Darmstadt: 1993; *Expérience religieuse et Expérience esthétique*, ed. de J. Ries (Homo Religiosus 16), Louvain-La-Neuve: 1993; A. Vega, “Ideas y materiales para una Estética de la religión”, en *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Madrid: 1995, págs. 38-46; *Estética y Religión. El discurso del cuerpo y los sentidos*, ed. de A. Vega, J. A. Rodríguez Tous y R. Bouso, *Er, Revista de Filosofía* (Documentos), Barcelona: 1998.

intuición de Heidegger, aun cuando mayormente haya ocultado sus propios débitos con la tradición que lo ha hecho emerger,<sup>3</sup> ha puesto en evidencia la necesidad de reconducir los múltiples cursos de la religión (*Religionswissenschaft*)<sup>4</sup> a un lugar en donde poder reclamar una aproximación al fenómeno religioso lo más próxima a la “experiencia fáctica de la vida” (*faktische Lebenserfahrung*), en donde “lo fáctico” sólo puede ser entendido desde el concepto de “lo histórico”. Y éste era, precisamente, el primitivo proyecto abandonado de una “fenomenología de la vida religiosa” en los primeros cursos dictados por el joven Heidegger en la universidad de Friburgo, entre los años 1918 y 1921.<sup>5</sup>

La crítica heideggeriana de la metafísica occidental ha hecho una brillante descripción de nuestra situación, pero ya Nietzsche había procurado situarse en el último eslabón de esa tradición, incluso más allá de ella, reclamando al pensador y al artista un instinto y una mirada radicalmente distinta encaminada a la comprensión del hombre nuevo: el “superhombre”. Aquella mirada, que en su *Zarathustra* adquiriría un aire asiático bajo la tutela de Schopenhauer, fue recogida por los discípulos japoneses de Heidegger, quienes animados por Nishida Kitarô (1870-1945), el genio renovador del pensamiento japonés, durante los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial acudieron a las universidades alemanas atraídos por el carácter “nihilista”<sup>6</sup> de su pensamiento y los paralelos que entreveían con la propia tradición del budismo mahâyâna. De aquel contacto y experiencia de comprensión, los futuros pensadores de la Escuela de Kioto recogieron sus frutos; buena muestra de ello es la temprana recepción de la obra de Hei-

<sup>3</sup> Para la crítica a la cuestión onto-teológica en Heidegger y su posición frente a la tradición de la filosofía occidental, ver W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M.: 1972, pág. 8, núm. 14. El estudio ya clásico sobre la influencia de la mística alemana en Heidegger es de J. D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Nueva York: 1986.

<sup>4</sup> Eliade ya advertía de la necesidad de hacer confluir los trabajos de fenomenólogos e historiadores de la religión; ver, por ejemplo, *La Nostalgie des origines. Mét-hodologie et histoire des religions*, París: 1971.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe, Band 60), Frankfurt a. M.: 1995. Para los primeros años de docencia de Heidegger, ver ahora John van Buren, *The Young Heidegger*, Bloomington and Indiana:1994.

<sup>6</sup> Para el empleo del término “nihilista” referido al ámbito religioso, así como para una visión de conjunto de la Escuela de Kioto, remitimos a: A. Vega, *Passió, meditació i contemplació. Sis assaigs sobre el nihilisme religiós*, Barcelona: 1999, especialmente el primer capítulo –“Als jardins de Kioto: breu notícia sobre el pensament religiós modern al Japó”– en donde se hace referencia a una bibliografía esencial de estos autores.

degger en Japón.<sup>7</sup> El último de los grandes representantes de aquel grupo de filósofos, Nishitani Keiji (1900-1990), a su retorno al Japón, tras estudiar en Friburgo con Heidegger, continuó empeñado en desarrollar sus incipientes intuiciones sobre un paralelismo entre el nihilismo asiático y el europeo. En su obra más importante, *La religión y la nada* (jap.: 1961),<sup>8</sup> Nishitani, más allá de las similitudes que los estudios comparados han agotado hasta límites inciertos,<sup>9</sup> completaba una crítica al pensamiento europeo en el que también se hallaban, como última fase del proceso, Nietzsche y Heidegger.<sup>10</sup> Para Nishitani, la filosofía europea moderna por lo menos desde Descartes, y en cualquier caso desde los procesos de secularización, ha ido alejándose más y más de una visión de la realidad, a causa de su irrefrenable insistencia en la fundamentación de un yo egoico, en palabras suyas, centrado en sí mismo. Una concepción de la realidad como ésta, limitada a un subjetivismo fundamental, está condenada a enfrentarse con la realidad de la muerte de forma inesperada y sorpresiva. La filosofía existencial de Sartre, que hizo una lectura negativa de la nada como fundamento de nuestra existencia, se hallaría en el nivel más bajo del abismo de la filosofía moderna. Es cierto que Nietzsche ya vio en el nihilismo la esencia de este pensamiento y que, también, Heidegger intentó partir de él con la esperanza de hallar una nueva expresión para el pensar, pero Nishitani concluye que el nihilismo europeo es un "nihilismo relativo", frente al "nihilismo absoluto", propio del pensamiento asiático, asentado sobre la nada entendida como vacío (sūnyatā) y principio de toda realidad subjetiva y objetiva. El "yo" de Nishitani apunta a lo que podríamos denominar un subjetivismo elemental o esencial, que atraviesa el campo de la conciencia –ni prescinde, ni pasa por encima de ella buscando el lugar de la "experiencia pura" (Nishida)–, para reconocer su dimensión transpersonal en medio de las cosas.<sup>11</sup> Pero hasta aquí no tendríamos más que una crítica lúcida de la tradición occidental si no fuera porque Nishitani, rompiendo con el prejuicio de la filosofía moderna con respecto a su pasado inmediato en la Edad Media y la filosofía cristiana, se remonta a la tradición evangélica buscando la esencia de una concepción de la "nada" –la negación

<sup>7</sup> Cf. *Japan und Heidegger*, ed. de H. Buchner, Siegmaringen: 1989.

<sup>8</sup> Nishitani, *La religión y la nada*, trad. de R. Bouso García, Madrid: 1999.

<sup>9</sup> Ver el prefacio de Nishitani a *La religión y la nada*, op. cit. pág. 31.

<sup>10</sup> Cf. Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, Nueva York: 1990.

<sup>11</sup> Ver los capítulos 1 y 2 de la obra citada.

de sí mismo y, sobre todo, la experiencia “kenótica”– que alcanzó su máxima expresión con los místicos medievales –Nishitani analizará con detalle el pensamiento del Maestro Eckhart– pero que se pierde con la secularización. La pérdida del fundamento o de la conciencia de un “fondo sin fondo”, que según Nishitani ha señalado el último pensamiento occidental, guarda sin embargo algún paralelismo con el “olvido del ser” que Heidegger había denunciado en *Sein und Zeit* (1927) y que más tarde hallaría su formulación en las reflexiones sobre la nada, especialmente a partir de su texto del año 1929: *Was ist Methaphysik?*

En cualquier caso, no parece que pueda irse muy lejos con el simple diagnóstico acerca del carácter inevitablemente ontologista –o, en el caso de la crítica heideggeriana, onto-teologista– de la filosofía en Occidente frente al carácter, esencial e irreductiblemente, nihilista del pensamiento asiático. Pues no sólo de cara a un proyecto de pensamiento planetario y mundial,<sup>12</sup> como Heidegger y Nishitani desearon, sino también respecto a un diálogo de las religiones, se hace cada vez más urgente establecer los fundamentos de una hermenéutica de las religiones que integre, más que supere, tanto el principio ontológico de la realidad como el fundamento “nihilista” de esta realidad.<sup>13</sup>

Desde la perspectiva que nos proporciona la tradición occidental –quizás la única verdaderamente preocupada por un tal diálogo, como consecuencia de un modelo cultural propio agotado–, cabe buscar los elementos que nos conduzcan a una hermenéutica en aquellos momentos de crisis en los que el discurso ha tenido que situarse en el límite del pensamiento por tal de salvar no ya la fe, la creencia, o los principios filosóficos de su propia época, sino algo mucho más fundamental: la propia capacidad de autocomprensión del ser humano. Pero el camino hacia un pensamiento planetario, que quiera situarse por encima de la diversidad cultural y cultural, no podría prescindir de la capacidad de expresión de las diversas tradiciones, pues sólo en sus manifestaciones se hace real y posible la experiencia. Si no queremos acabar remitiéndonos a los modelos “esencialistas”,<sup>14</sup> contruidos de alguna manera en lo que Nishida ha llamado “experiencia pura”, debemos concluir

<sup>12</sup> Acerca del proyecto de filosofía mundial, ver la introducción de James W. Heisig al libro de Nishitani, *La religión y la nada*, op. cit.

<sup>13</sup> Cf. Kitarô Nishida, *Indagación del bien*, Barcelona: 1996.

<sup>14</sup> Cf. Martín Velasco, *La experiencia mística. Un estudio comparado*, Madrid: 1999, págs. 37 y ss.

la capacidad comprensiva del lenguaje, sobre todo cuando la aproximación a la religión se hace, como es el caso, con la atención puesta en una filosofía religiosa. Una hermenéutica comprensiva, que no busque superar el “ser” y la “nada” como categorías excluyentes del pensamiento, sino que atienda a ellas como modelos de experiencia inseparables, inspirados en las tradiciones espirituales asiática y occidental, podría mostrarnos la imagen de la divinidad o realidad que las ha inspirado y, con ello, orientar nuestros pasos a una comprensión completa de nuestra tradición occidental. Al hallar el elemento extraño y olvidado en nosotros, advertidos por la mirada hacia afuera, evitamos un comparatismo fácil y, por el contrario, recuperamos sin “nostalgia de los orígenes” la parte caída en nosotros. Aquí el lenguaje ha de mostrar su naturaleza subyacente a la comprensión, lo que sitúa el campo hermenéutico en su lugar apropiado y, asimismo, al no considerar la posibilidad de una “experiencia pura”, remite la experiencia al campo inevitable de lo que Heidegger llamó “experiencia fáctica de la vida”, es decir, a su dimensión histórica y temporal: en ella se forjó tanto la tradición del lenguaje de la teología apofática como el de la teología catafática en Occidente, que han de orientar nuestros pasos.

324

La especial situación a que aludíamos al comienzo –de ausencia de Revelación– está marcada por la convicción que nos lleva a prescindir de la Revelación, e incluso del mensaje de salvación implícito en ella, como un *a priori* de la experiencia religiosa. Y, sin embargo, parece posible seguir hablando de conversión religiosa, una conversión que está señalada por la voluntad de hallar las huellas de la santidad a partir de una concepción de la salvación que remita al mundo, al tiempo y a la historia. Una tal concepción de la experiencia religiosa, con el límite de la ausencia siempre presente, aplaza el encuentro con lo revelado divino hasta que éste no ha sido ya objeto de comprensión humana. De ahí podría extraerse una completa cristología, cuyo pasado fuera “la teología de la muerte de Dios”, encaminada al amor a la materia, una “religiosidad cósmica”<sup>15</sup> en la que la salvación se hallara libre de la idea de Dios –Eckhart habla de un “Dios pensado”. Es cierto que bien podría argumentarse en contra, a propósito de una tal cristología que no remite a la idea de naturaleza divina. Pero una

---

<sup>15</sup> Cf. M. Eliade, *El vuelo mágico y otros ensayos sobre simbolismo religioso*, ed. de V. Cirlot y A. Vega, Madrid: 1996. Ver, especialmente, el capítulo dedicado a lo sagrado en el arte.

crisología así hallaría su razón de ser a través de una vía mística, la única que, evitando cualquier teodicea y justificación de Dios, asumiera el sufrimiento y el mal del mundo “sin porqué”.<sup>16</sup> Y, con todo, somos conscientes de que no se trata tanto de hacer de la necesidad virtud como de responder de forma responsable a una situación que en modo alguno podemos creer como excepcional del siglo XX. En efecto, para teólogos como Dietrich Bonhöffer, la ausencia o “la muerte de Dios” se hizo necesaria para poder pensar a Dios,<sup>17</sup> pero el espacio abierto por los “teólogos de la muerte de Dios” no parece haber proporcionado una mayor comprensión de la ausencia de Dios como única experiencia del hombre creyente moderno.

Si a la experiencia de ausencia de Dios en el mundo corresponde un discurso negativo o un lenguaje de la negatividad, deberíamos procurar especialmente no caer en la tentación de realizar un simple análisis de ese lenguaje –como ha hecho toda una teología contagiada por las corrientes analíticas del pensamiento–,<sup>18</sup> sino preguntarnos por la situación que, a partir de entonces, vive el *homo sacer*, que ve cómo sus palabras no se elevan como himnos, sino que se desvanecen como humo a sus pies. Y, precisamente, por no renunciar a nuestro tiempo y a los elementos que nos ofrece, entendemos que es el lenguaje el que nos da mayor noticia del ocultamiento de aquel “habla” divina y de la necesidad de prescindir de un término alejado en el que la divinidad ya no proporciona respuesta para abandonar, definitivamente, cualquier pretensión de comprender la experiencia religiosa a partir de la creación como primer tarea, aun cuando no podamos perder de vista en ningún momento el inevitable horizonte de nuestra comprensión: las relaciones entre el creador y la criatura. Con ello, simplemente, se pretende obtener comprensión, como se ha dicho, a partir de la situación existente, prescindiendo de las causas que la han motivado; y, con ello, también, dejar de lado todo intento de una teodicea.

Aun cuando la teología romántica fue quien preparó una forma radical del pensamiento, no sólo a ella hay que atribuir el grito que marcaría la nueva religión del hombre sin Dios –Nietzs-

---

<sup>16</sup> La conocida expresión de Beatriz de Nazareth puede entenderse también en un contexto más moderno, como, por ejemplo, en Simone Weil y sus pensamientos sobre el mal en *La gravedad y la gracia*, Madrid: 1994.

<sup>17</sup> E. Jünger, *op. cit.*, págs. 84 y ss.

<sup>18</sup> Cf. D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid: 1974.

che, pero ya antes que él Jean Paul-,<sup>19</sup> así como tampoco parece ser ella –la teología– la llamada a crear un lenguaje y una hermenéutica que, más allá del corsé de su método o dogma, ofrezca una nueva expresión de lo sagrado en nuestra época. Parece que lo genial de toda teología se deja entrever en los usos del lenguaje a los que se puede o no acomodar el dogma. No hay más que observar hasta qué punto la teología ha soportado con mayor o menor fortuna la adaptación del *sermo* divino a las lenguas vernáculas y los nuevos usos que les estaban reservadas –como en Ramon Llull y el Maestro Eckhart. En Llull, por ejemplo, es evidente que lo genial de su obra no reside precisamente en su teología; lo genial que había en ésta, como en su filosofía y su obra literaria, se debe más bien a la invención de un lenguaje que le permitía incluir todos los discursos y disciplinas en virtud del *ars combinatoria*, es decir, el uso, el método de la invención. Y en el caso de Eckhart fue la capacidad transgresora de su lenguaje<sup>20</sup> la que le permitió construir las metáforas sobre la divinidad dando un vuelco a todo sentido. Tanto en un caso como en el otro el lenguaje no afecta a la verdad contenida en el dogma, sino a la recepción histórica y cultural del mismo, lo que pone en guardia a las hermenéuticas establecidas hasta entonces. Este mismo carácter transgresor del lenguaje, característico de los místicos, es el que paradójicamente conserva y transmite la experiencia religiosa que el dogma oculta con su expresión y formulación mayormente opaca. La comprensión del dogma se ajusta siempre a la experiencia de lo contenido en él y expresado por el lenguaje del tiempo. La mayor cantidad de usos así como su capacidad de variación y combinación han preparado siempre las grandes síntesis del pensamiento tendentes a una comprensión universal de lo humano.

En los textos de Dionisio Areopagita se recomienda hacer uso de las dos vías, afirmativa y negativa, para poder dirigirse a Dios. A lo largo de la Edad Media, los distintos usos del lenguaje teológico a que dio lugar el *Corpus Areopagiticum* han situado a la intelectualidad cristiana en campos las más de las veces opuestos, que han acabado defendiendo posiciones radicales sobre el *sermo* divino. Más llamativa ha sido la tradición de la teología negativa por lo arriesgado y fascinante de sus expresiones, que rayan en

<sup>19</sup> Jünger, *op. cit.*, ha analizado el doble origen del habla sobre la muerte de Dios.

<sup>20</sup> Es el uso transgresor del lenguaje en Eckhart el que le llevó a la condena de su obra; cf. la introducción a *Maestro Eckhart, El fruto de la nada*, ed. de A. Vega, Madrid: 1999.



ocasiones la heterodoxia, no siendo pocos los casos en los que los detentadores de la ortodoxia han creído atacados los fundamentos de la doctrina cristiana. Pero también la teología negativa ha sido víctima de su propia escolástica y los esfuerzos por situarse en el límite de la experiencia han llevado hasta los límites del lenguaje a algunos autores, como Miguel de Molinos, hasta el punto de que se hace difícil dirimir posiciones sobre principios. Los recientes estudios sobre el cada vez más fascinante descubrimiento de la literatura mística de las escritoras espirituales en Europa entre los siglos XII y XIII son una muestra reveladora de una situación histórica en la que comprensión y experiencia confluyen en una misma voz.<sup>21</sup> El discurso elaborado por las mujeres escritoras y su relación con la poesía trovadoresca, que alcanzará su punto culminante en las obras de Mechtild von Magdeburg y el Maestro Eckhart, señala el punto de inflexión en la experiencia religiosa europea a partir del que, como decía Bonhöffer, ya no será preciso pensar a Dios. Sin embargo, y aun cuando estamos tentados constantemente de definir aquel período como el momento fundador del "nihilismo religioso"<sup>22</sup> y su especial comprensión de la divinidad, deberíamos estar en condiciones de leer con atención sus expresiones con la intención, si es posible, de penetrar algo más en el núcleo de su mensaje. Los grupos muy numerosos de espirituales que durante aquellos siglos recorrieron Europa con la pretensión de ser receptores de un mensaje evangélico más puro que el que detentaba la autoridad eclesiástica contemporánea ponen de relieve una de las crisis de la historia de la religión sujeta siempre a los impulsos reformadores e iconoclastas de grupos puristas. Con todo, cabe no barrer de un manotazo aquellas pretensiones. Hemos visto cómo fue Nishitani quien, al estudiar con atención el cristianismo, había señalado la pérdida terrible de sentido religioso que la propia tradición cristiana no ha sabido conservar. Interesado, como otros de sus discípulos, en la mística alemana –que leía en lengua vernácula original–, advertía del grave error del cristianismo y del mundo secularizado por haber excluido y apartado aquella tradición nihilista ya presente en el cristianismo evangélico. A pesar de que Shizuteru Ueda acaba concluyendo que tampoco la mística cristiana constituía una forma absoluta y completa de

---

<sup>21</sup> Véase el reciente estudio de V. Cirlot y B. Garí, *Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*, Barcelona: 1999.

<sup>22</sup> Cf. A. Vega, *Passió, meditació i contemplació. Sis assaigs sobre el nihilisme religiós*, op. cit.

nihilismo, debido al carácter teísta de la nada<sup>23</sup> –como sí lo es el budismo mahâyâna–, tal perspectiva nos proporciona nuevos elementos de lectura de cara a nuestra hermenéutica de la imagen de Dios en el mundo moderno.

Si fuéramos capaces de descubrir la peculiar experiencia de lo místico en las expresiones nihilistas de los autores cristianos, podríamos hallar un elemento común, más allá de las comparaciones simples sobre la vacuidad o la libertad. Es muy probable que el elemento que buscamos más bien separe que no aúne ambas tradiciones. Por otro lado, habría que ver hasta qué punto la aproximación hermenéutica que se desarrolla en Occidente a propósito de los estudios de mística<sup>24</sup> encuentra también en las tradiciones orientales su correspondencia, pues aun cuando los pensadores de la Escuela de Kioto respondan a la llamada del lenguaje, no está claro si es posible ver el pensamiento asiático a través de sus ojos, ni en qué medida logran aquéllos desembarazarse de los métodos de la filosofía occidental. La pregunta, en cualquier caso, habría que formularla desde el corazón mismo del pensamiento y la literatura clásicos de la India, China y Japón. Y, aun cuando en estas tradiciones halláramos escuelas que han manifestado un interés por la hermenéutica, ello no implica que los desarrollos de su filosofía deban encontrar en las reflexiones sobre el lenguaje un lugar privilegiado para la comprensión de su experiencia espiritual.<sup>25</sup> Volvemos, por lo tanto, sobre la misma cuestión, pero no debemos olvidar que la hermenéutica occidental es el resultado de un agotamiento y no estamos en condiciones de hacer extensible tal estado a las tradiciones espirituales de Asia.

Si hay un hecho irreductiblemente característico de la religión cristiana es su naturaleza encarnacionista, que implica una comprensión histórica y temporal de la experiencia religiosa. La relación del creyente con el modelo de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo es decisiva de cara a una proyección de los elementos de esta religión. El sufrimiento adquiere unas dimensiones insuperables para aquél que decide morir en la fe de la resu-

<sup>23</sup> Cf. A. Vega, 1999, pág. 58.

<sup>24</sup> De entre los estudios más recientes, destacamos la obra de Alois M. Haas, *Estudios de mística europea*, Madrid: 1999; y J. M. Velasco, *op. cit.*

<sup>25</sup> Y aun así, no podemos negar que, por ejemplo, en el paso del pensamiento védico al upanisádico, como ha mostrado Dasgupta, se produce una suerte de abstracción que conduce el pensamiento a una concepción del sacrificio de la palabra (*vac*) que sustituye a aquél del ritual (*soma*). Cf. Dasgupta, *El misticismo indiano*, Roma: 1995.

rección. Pero hay otro elemento que suele pasarse por alto: la imagen de la “tumba vacía”, en estrecha relación con la experiencia “kenótica” de la divinidad y que, desde la perspectiva que adoptamos aquí, bien pudiera situarse como la experiencia fundadora del cristianismo. No parece muy extraña la dependencia de una exégesis sobre el pasaje evangélico aludido de la concepción de la humildad y del desasimiento propio de la mística renana e hispánica. Pero si quisiéramos no olvidar aquel elemento común con la espiritualidad budista, que nos permitiría retomar el diálogo de religiones desde una nueva hermenéutica no exclusivista (ontologista-nihilista), deberíamos ver hasta qué punto la experiencia kenótica de Dios en la Cruz, tal como se expresa, por ejemplo, en el *Himno de Filipenses*, es próxima a una idea de libertad y de liberación, más cara al budismo que al cristianismo histórico. El punto de encuentro entre Dios y el hombre se realiza para el cristiano en la cruz como consecuencia del máximo acto de humildad y rebajamiento, que coincide con el máximo grado de exaltación humana, en virtud de lo divino de la naturaleza humana de Jesucristo; es cierto que dicho estado de penuria y de desnudamiento de todo atributo en la cruz otorga una absoluta libertad al hombre, quien reconoce en la pobreza el fundamento de la filiación divina, pobreza que se resume en la feliz expresión de Beatriz de Nazareth: “ohne warumbe” (“sin porqué”).<sup>26</sup> Pero esta libertad a la que sólo se acude a través del sufrimiento dista mucho de la liberación budista que busca sólo la detención de todo dolor o, mejor, de toda causa de dolor y sufrimiento. Aun intentando salvar las diferencias entre ambas espiritualidades, no podemos olvidar que la razón única de la experiencia que debe conducirnos a la mayor liberación es la dimensión escatológica de la muerte, la consciencia de nuestra muerte en un tiempo incierto y futuro, lleno de padecimientos. En este punto el cristianismo y el budismo parecen adoptar una posición semejante cuando nos remiten a una comprensión más “auténtica” (Heidegger) del tiempo del hombre. Tanto la libertad de Buda como la de Jesús parecen erigirse sobre la superación de las condiciones temporales. Y sin embargo el cristianismo asegura en el tiempo su salvación y redención. Es éste, de nuevo, un punto altamente conflictivo. ¿Proponen ambas religiones un modelo de salvación? Y, en el caso de que así sea, ¿qué imagen de la divinidad obtenemos de tal modelo?

---

<sup>26</sup> Cf. Cirlot / Garí, *op. cit.*

Cuando el Maestro Eckhart dice: "Rogamos a Dios que nos vacíe (libre) de Dios",<sup>27</sup> está proponiendo un tipo de comprensión de la divinidad que renuncia –al menos aparentemente– a su experiencia, aunque lo que proponga verdaderamente sea convertir la existencia toda en un modelo de pobreza en el que incluso Dios no encuentre ni un mendrugo de pan, de forma tal que Dios y hombre se encuentren en la misma situación de penuria. Pero también es cierto que, en una expresión como ésta, encontramos un eco de reminiscencias y de gusto budistas: en contra de todo deseo, sobre todo de poseer a Dios como si se tratara de una vaca de la que se extrae leche a placer –como ejemplifica el Maestro renano al dirigirse a los pobres campesinos en sus homilías en alemán–, o quizás con la mirada puesta en las beguinas, quienes gustaban de experiencias de Dios en actos de exceso y raptos místicos. Desde la perspectiva de una religiosidad de tipo histórico-transhistórico como el cristianismo –en la que lo histórico constituye la experiencia y lo transhistórico su comprensión misteriosa–, tanto el modelo de sufrimiento como el de humildad y perfección deben remitir al momento fundacional de dicha historia. Y aquí, de nuevo, tocamos un punto difícilmente salvable: el aspecto a un tiempo histórico y transhistórico de la religión cristiana. El final de la vida del Dios encarnado tiene lugar en la muerte en la cruz y la resurrección, pero no es menos cierto, desde nuestra perspectiva, que el inicio del tiempo que vale para la experiencia humana de tal acontecimiento está marcado por la imagen fundadora de la "tumba vacía". Esa imagen anuncia un estado de normal ausencia de Dios con la que tendrá que vivir el hombre en el futuro, es decir, en la historia que ha dejado de ser presente y en la que la presencia de Dios estaba atestiguada por lo histórico en el Hijo. Está claro que en todo ello se cometería una injusticia si no se recordara el anuncio de la *parusía* y la inminente llegada del Espíritu, que Pablo se encargará de interpretar. Pero incluso la esperanza en los últimos días, la llegada de Jesús y la presencia del Paráclito se cifran y se perciben en la dimensión histórica, que es la peculiar comprensión de lo temporal en Dios. "Rogamos a Dios que nos vacíe de Dios" (Eckhart) o "si encuentras al Buda, mátalos" (Dōgen) son expresiones que recurren al estado normal de lo que debe ser el marco de la experiencia religiosa en el hombre. Pero tales expresiones, aun proviniendo de un momento histórico y de una situa-

---

<sup>27</sup> Es el tema del sermón: "Beati pauperes spiritu...", en *El fruto de la nada*, op. cit., pág. 75.

ción existencial en la que aparentemente no cabe lamentar la ausencia de Dios –o, cuando menos, de un orden sagrado constituido y reconocido por los poderes seculares–, tienden a mostrar, por una parte, el alto grado de insatisfacción respecto de aquella cultura religiosa y, por otra, la alta libertad a la que aspiran; es decir, vivir una vida de religión prescindiendo del término lejano en el que se funda toda relación religiosa. Esta ausencia voluntaria parece haber abierto la posibilidad de un discurso sobre “lo sagrado” en el mundo moderno, que soslaya aquél religioso más incierto. El sentimiento de libertad que transmiten expresiones como aquéllas, lejos de mostrar una actitud rebelde –o heterodoxa– con la tradición, muestran hasta qué punto quien las pronuncia es consciente de su situación ante el mundo y, por eso, son de un gran realismo –como, por lo demás, todo discurso místico.

En sus famosas cartas<sup>28</sup> escritas desde la prisión berlinesa de Tengel, Bonhöffer parecía seguir la pista de una lectura “arreligiosa” del cristianismo: a partir de la convicción de que nosotros “ya no adoramos nada; ni siquiera unos ídolos”, concluye el carácter auténticamente “nihilista” de nuestra condición, pero sobre todo se dirige a una noción de redención radicalmente distinta de aquella del mito, que se sitúa más allá de los límites de la muerte. El valor de esta concepción no religiosa de la experiencia de redención consiste en situar a ésta “más acá de los límites de la muerte”. Como ha mostrado Ll. Duch, hay que leer con una cierta precaución las afirmaciones hechas por alguien en situaciones límite;<sup>29</sup> que Bonhöffer remita, finalmente, al hombre cristiano a la tierra supone, si no negar el carácter salvífico –a causa de la inmensa nostalgia de tipo gnóstico que introduce–, sí dar un valorar fundamental a la redención terrenal. Por lo tanto, para una comprensión

---

<sup>28</sup> D. Bonhöffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca: 1983 (particularmente las de 27 de junio, y 16 y 18 de julio de 1944). Un pasaje especialmente revelador para lo que venimos exponiendo es el siguiente: “Pues bien, se dice que lo decisivo es que el cristianismo proclamó la esperanza en la resurrección y que así se originó una auténtica religión de redención. El centro de gravedad se halla entonces más allá de la muerte. Ahí precisamente es donde yo veo el error y el peligro. Pues entonces, redención quiere decir liberación de las preocupaciones, de los peligros, de las angustias y deseos, del pecado y la muerte en un más allá mejor. Pero ¿realmente es éste el elemento esencial de la revelación de Cristo según los evangelios y san Pablo? Yo lo niego. La esperanza cristiana en la resurrección se diferencia de la esperanza mitológica por el hecho de que remite al hombre, de un modo totalmente nuevo y aun más tajante que en el Antiguo Testamento, a su vida en la tierra... El más acá no debe ser abandonado antes de tiempo.” (27 de junio 1944, págs. 235-236).

<sup>29</sup> Cf. Ll. Duch, “Dietrich Bonhoeffer y la vida comunitaria”, en *Studia Monastica* 17, Barcelona: 1975, págs. 103-144.

satisfactoria del fenómeno religioso en nuestro mundo hay que desentrañar la relación existente entre creador, criatura y mundo creado –a pesar de la ausencia del primero en el pensamiento sobre Dios del siglo XX–, a la luz de los modelos de la propia tradición.

Llegados a este punto, deberíamos intentar establecer un grado de discernimiento entre una actitud gnóstica y otra que, en principio, no tenemos inconveniente en llamar religiosa, aun teniendo presente la propuesta arreligiosa de Bonhöffer. Ciertamente, como ya constató Rudolf Otto, lo sagrado se percibe por su naturaleza de “absolutamente Otro”, que inaugura el drama de una relación entre el creador y una criatura que se ve así misma infinitamente pequeña frente al Creador, siguiendo el modelo de Fr. Schleiermacher que Otto, como editor de su obra, conocía muy bien. De nuevo, el criterio para decidimos por una actitud u otra, entre las múltiples aproximaciones a lo sagrado, consiste en la capacidad de comprensión de la experiencia y, en el caso del cristianismo, en la capacidad de comprensión y asunción del sufrimiento y del mal radical como única vía para unificar los mundos separados como consecuencia de la aparición de la religión.<sup>30</sup> La diferente actitud ante el problema del mal de los gnósticos –que rechazan de plano la materia creada– y de una vía mística –que no se pregunta por la razón del mal, sino que más bien busca comprenderlo reconociendo así su parte en la creación del mundo y en Dios mismo– es suficiente, de momento, para continuar con nuestro discurso sin confundir conocimiento (gnóstico) y experiencia (mística). La necesaria comprensión de la experiencia no implica, en modo alguno, un acto de tipo intelectual, aun cuando éste no se excluye, como en el caso de la llamada “mística especulativa” eckhartiana. Pero la comprensión de la experiencia, que halla su correspondencia en la experiencia de la comprensión como momento hermenéutico del acontecimiento, aun sin negar su carácter especulativo, busca mostrar la simultaneidad de planos –ciencia/experiencia– a la que está abocado todo fenómeno religioso verdadero.

El rechazo del mundo es la tónica preponderante en cualquier tipo de literatura gnóstica pues, al no reconocer la huella de Dios en el mundo, no quiere saber nada más de él. Hemos de con-

---

<sup>30</sup> Según G. Scholem, la religión ocupa un lugar intermedio en el proceso de constitución de la conciencia religiosa, entre el mito y la mística; éste es el tema de la primera de las conferencias que publicó bajo el título *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid: 1996, págs. 27-28.

ceder que la separación entre ambas actitudes –gnóstica y mística– no es, ni mucho menos, clara. El mismo Evangelio de Juan está lleno de discursos en los que Jesús anima a sus discípulos a no ser seguidores del mundo si quieren ser reconocidos entre los hijos del Padre. Aun así, habría que hilar muy fino respecto a lo que quiere decir seguidores o admiradores del mundo, o simples existentes a la espera de un reinado nuevo, según el tono escatológico de estos textos. Sería iluso establecer criterios de distinción, pero prudente aceptar de una vez por todas que, sin el mundo y la materia, a pesar de los errores, los horrores, el mal y el sufrimiento<sup>31</sup> personal y colectivo como resultado de la decadencia corporal, no hay religión desde la perspectiva cristiana. Otra cosa es si a esto hay que llamarlo religión, puesto que parece alejarlo de todo modelo de redención, como en la mitología (Bonhöffer) y en la Gnosis, aun cuando esta última puede ser comprendida como una cierta actitud que pervive en todo sentimiento religioso –como observó H. Ch. Puech, el gran estudioso del Gnosticismo. Pero no es ni la especial situación del *homo sacer* –sólo ante el altar del sacrificio y sin fe ninguna en su capacidad de convocar al dios con sus ofrendas–, ni la especial situación de un dios –retirado del mundo (*otiosus*), muerto (Nietzsche) o impotente ante la creación (Gnosticismo)– lo que nos debe llevar a una hermenéutica de la experiencia religiosa en el tiempo presente.

La religión tiene especial predilección por sobrevivir en los estadios intermedios que ella misma ha creado. El abismo abierto por la religión es el espacio de experiencia necesario que ilumina nuestra búsqueda, pero no podemos contentarnos con una simple topología de la religión pues, desde la perspectiva hermenéutica adoptada, que asume el ser y el vacío como propios, aquel espacio está señalado por el ser en una situación de separación –el “ser-separado”, en expresión del Maestro Eckhart–, característica de una naturaleza indigente y plena a un tiempo. Probablemente sea una ascética del “ser-separado”<sup>32</sup> la que puede proporcionarnos algo de luz sobre el abismo en cuyo fondo se encuentran el hombre y Dios (Salmo 41,8: *Abissus abissum invocat*). Tal estado de separación –fuera del mundo, pero en el mundo– nos obliga a entender la relación entre creador y creación desde una perspecti-

<sup>31</sup> Cf. las meditaciones de Simone Weil sobre el mal y el sufrimiento. Ver *op. cit.*

<sup>32</sup> Acerca de esta expresión, nos remitimos al tratado de Eckhart, en la edición citada más arriba, con el título “Del ser-separado” y a la nota sobre este texto en las págs. 210-213.

va completa –doble–, es decir, en una relación que expresa muy bien la tensión entre ser y no-ser –o entre ser y vacío– que confirmaría la validez de la hermenéutica propuesta aquí. Esta peculiar situación existencial del hombre, que al mismo tiempo constituye su estado normal, no confirma una naturaleza dualista de la religión –a partir de dos experiencias distintas del mundo– sino que más bien confirma la unidad de la experiencia en virtud de su facultad comprensiva: una experiencia en el tiempo, pero más allá del tiempo –dimensión histórico-transhistórica–, de modo que su “comprensión” es, como vio Hans Georg Gadamer, inevitablemente histórica.

“Ser-separado” es una expresión que muestra la experiencia de estar en el mundo, pero fuera de él. La expresión de su ser es su estar. En cuanto ser, como sujeto de dicha expresión, tiende más hacia la exterioridad, o hacia el término lejano –su separatividad– y corre el riesgo de desvincularse de su estado verdaderamente originario –la separación– y, por ese motivo, perder su ser; de forma que en ese hipotético estar fuera del mundo carecería de ser y, por lo tanto, también de experiencia, es decir, de la exterioridad susceptible de ser comprendida; porque la comprensión no puede sustraerse a lo esencial del carácter de ser. Por otro lado, si acentuamos su dimensión ontológica –el lado próximo–, perdemos también la dimensión nihilista –el vacío– del mundo asumida libremente. En el primer caso se propiciaría la experiencia de vacuidad que se halla fuera del mundo, pero, sin embargo, se perdería cualquier posibilidad de experimentar ese vacío. La disposición en la que se encuentra aquél que libremente ha optado por la conversión a un mundo con redención –por el sufrimiento– radica en ser y no ser a un tiempo o en el vaciarse o no a un tiempo, según los dos modelos hermenéuticos asumidos más arriba. Pero dicha experiencia carece absolutamente de una voluntad de ser y no ser o de vaciarse y no vaciarse, dado que es la realidad no egoica la que es y no es. La libertad del “ser-separado” consiste en hacerse igual a esa realidad, de manera que su comprensión de la realidad sea la experiencia de la realidad misma; es decir, que no sea suya sino de la realidad. Desde la perspectiva adoptada, lo que subsiste tras el sacrificio de unión y separación con el mundo es la persona, pero ésta no puede ser entendida si no es desde una dimensión transpersonal. Sólo si comprendemos tal dimensión de la realidad, es decir, sólo si nos hacemos realidad, confirmaremos nuestra presencia en la vida como seres que han superado la muerte. Pues la muerte misma no aparece excepto como separación sola. Si en el curso de nuestra experiencia con el mundo hemos corrido aquel



peligro de separarnos, dejando de ser o de unirnos, sólo siendo –y, por lo tanto, no vaciándonos–, entonces surgiría en nosotros el rostro único de la muerte que se expresara así: “sólo separación”. Aquí, como en los análisis de la *mors mystica*,<sup>33</sup> no podemos hacer referencia más que a una muerte moral, del espíritu; por lo mismo, hay que notar también que, cuando aquí se habla de vida, experiencia y comprensión, lo hacemos no desde una dimensión metafísica sino religiosa –y también moral. La religión propicia tales tipos de experiencias que, probablemente, sólo la tradición mística puede asumir como propias.

¿Hasta qué punto la libertad implícita en las expresiones eckhartianas no es el resultado de un singular reconocimiento de la naturaleza salvada y nueva del hombre, tal como se halla en la conocida fórmula del “nacimiento de Dios en el alma” formulado por la mística renana? Pocas veces se ha destacado suficientemente que dicho nacimiento es doble: Dios en el hombre y el hombre en Dios,<sup>34</sup> lo que sitúa esa relación entre ambos en una dimensión completamente nueva y diferente de las anteriores. Que el nacimiento de Dios no sea posible hasta que el alma del hombre, en virtud de su ascesis de separación, no haya preparado el vacío necesario implica, de cara a una hermenéutica de la religión moderna, que no es la existencia de Dios la que se hace dependiente del sujeto que voluntariamente accede a la fe del nacimiento –la Navidad en el alma–, sino que lo excepcional histórico a que aludíamos al comienzo se cumple por primera y última vez en aquel acto. Sólo una tal conciencia de excepcionalidad, sólo una tal conciencia de historicidad puede ofrecer al hombre no ya la justificación existencial necesaria, sino también el valor y la autoridad para hacer de aquel acto el principio de su vida creativa.

La estética moderna y la teoría de las artes de nuestro siglo podrían orientarse hacia aquel modelo místico inspirado por la *theosis* de los Padres griegos; de esta manera, no sería una teoría del sujeto siempre frágil la que dotaría de sentido al arte, sino la fundación de una solidaridad cósmica entre el sujeto sacrificado, el yo, y el mundo. A partir de una situación como ésta puede concluirse un desplazamiento hermenéutico en las teorías del arte de corte neoplatónico: no es una teoría de los arquetipos la llamada a dictar

<sup>33</sup> Cf. Alois M. Haas, *Sermo mysticus, Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz: 1979 (Dokimion 4), págs. 392-480.

<sup>34</sup> Es el tema del sermón: "In hoc apparuit caritas dei in nobis". Eckhart, *op. cit.*, págs. 47 y ss., esp. 49.

el camino de la experiencia artística como una vía de peregrinación o retorno a los orígenes ideales,<sup>35</sup> sino el modelo de una Encarnación que ha desplazado el principio creador al mundo creado por delante del lugar histórico del sujeto mismo. ¿Cómo debería entenderse si no el hecho de que el acto creador implica inmediata y directamente a la creación y al hombre creado con el creador, en lugar de reservar para aquél un retiro ocioso? La libertad en el arte parte de la convicción de que el principio de la creación ha germinado la tierra, el cosmos, el mundo, dando paso a la *Quête* humana. De esta manera puede entenderse por qué razón el cristianismo no es una religión de tipo nostálgico, del retorno, sino de la creación. El acto creador libre se sitúa entonces en la entraña de la materia, y otorga a ésta un valor histórico y temporal: una caducidad que convierte la obra de arte en algo esencialmente escatológico.

Con estos supuestos, el arte se hace absolutamente necesario para el cumplimiento del tiempo. La naturaleza artística en el hombre se hace necesaria para su redención en el tiempo y para situar la experiencia en el más acá de la materia. La especial relación del sufrimiento señala dicha necesidad y también su angustia, pues el tiempo muestra su rostro decadente haciendo de la materia algo que avanza hacia su descomposición final. Pero el hombre que sabe situarse por delante de su propia obra creadora cumple con los objetivos del principio de la creación en el mundo pues, independientemente de las especulaciones sobre la temporalidad, sólo la comprensión de un nacimiento eterno —que nada tiene que ver con una concepción cíclica como el eterno retorno nietzscheano— hace posible salvar el arte y el acto creador de la inevitable condición degradada de su naturaleza material. Simone Weil ya puso de relieve la necesidad de un proceso de “descreación” en el hombre,<sup>36</sup> conducido por el alma aniquilada que no se detiene en su camino de deificación o en el modo divino de la creación, sino que, atravesando también al Dios del sacrificio primordial en el relato sacerdotal del Génesis, el Dios que habla y crea con su palabra, alcanza la oscuridad y el silencio del *Deus absconditus*, en virtud de su naturaleza “no nacida” (*ungeboren*, dice Eckhart),<sup>37</sup> es decir, no creada.

---

<sup>35</sup> Ésta es la posición defendida por las teorías esencialistas y perennialistas; por ejemplo, Ananda K. Coomaraswamy, *La filosofía cristiana y oriental del arte*, Madrid: 1980.

<sup>36</sup> *Op. cit.*

<sup>37</sup> Es el tema del sermón: “Beati pauperes spiritu...”, *op. cit.*, págs. 75-81, esp. 76.

El arte moderno ha sabido valorar en su justa medida los procesos de representación como si de un tribunal inquisidor se tratara. En efecto, la historia de la abstracción en el siglo XX, más allá de sus excesos –cuya expresión se hace difícil juzgar aquí–, nos ofrece una comprensión de los procesos religiosos al margen de las elucubraciones de teólogos y filósofos de la religión. Es cierto que, ya desde comienzos de siglo, estudiosos de la religión, como Rudolf Otto, se dirigieron hacia intuiciones sobre el carácter numinoso de lo sagrado que muy pronto la poesía acogería en su habla, como en la obra de R. M. Rilke. Y también empiezan a ser numerosas las aproximaciones a una poética de lo sagrado como en el caso de la recepción de la mística de Eckhart en la obra de Paul Celan<sup>38</sup> (Pöggeler). A la calidad del habla poética como receptáculo de lo sagrado hay que añadir la experiencia de artistas plásticos, especialmente en el terreno de la abstracción, como ha sucedido en el “expresionismo abstracto” de algunos de los miembros de la Escuela de Nueva York y, en particular, Mark Rothko, en quien de manera evidente se encarna, de nuevo en este siglo, uno de los problemas fundacionales de las religiones: la difícil convivencia con las imágenes y el consecuente discurso iconoclasta sobre la representación que se desprende de todo ello. Raramente la obra de una sola persona, en la historia misma de su nacimiento y ocaso, ha explicado con mayor lucidez la historia de la religión o de la conciencia religiosa, como la de este artista.<sup>39</sup> Lo verdaderamente difícil en tales “genios religiosos” es definir el tipo de aproximación a lo sagrado. Sin embargo, la poesía y el arte del siglo XX, aun cuando muestran de forma clara aquella situación de ausencia y ocultación de lo sagrado en lo profano, que Eliade observó en el arte moderno,<sup>40</sup> no parecen sino continuar siendo herederas de la mística medieval cristiana, pues tanto aquéllas como ésta muestran una sorprendente facultad de asunción de la experiencia de la ausencia, dándole forma expresiva en el lenguaje transgresor que las caracteriza a todas.

Parece claro que tanto los místicos como los poetas hacen un uso masivo de la negatividad para mejor expresar aquella

---

<sup>38</sup> O. Pöggeler, “Elementos místicos en la obra de Heidegger y en la poesía de Celan”, en *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona: 1984, págs. 149-178; S. Wolosky, *Language Mysticism. The Negative Way of Language in Eliot, Beckett, and Celan*, Stanford: 1995.

<sup>39</sup> Esto es lo que hemos intentado a propósito de la obra de Mark Rothko. Cf. Vega, *op. cit.*, 1999.

<sup>40</sup> *El vuelo mágico*, *Op. cit.*, págs. 139-146.

ausencia. Pero deberíamos poder reconocer una naturaleza omni-comprendiva del discurso poético-místico, cuya peculiaridad mejor reside en contener a un tiempo el aspecto afirmativo y negativo de la experiencia, sea ésta referida tanto a su presencia como a su ausencia. Con ello confirmaríamos la posibilidad de una hermenéutica de la experiencia religiosa moderna pero, sobre todo, reconoceríamos su lenguaje en el uso de una "lógica paradójica", cuya peculiaridad consistiría en transgredir el principio de no contradicción, expresando simultáneamente experiencia y comprensión, como en estos versos de Celan: "Habla también tú,/ habla el último,/ di tu palabra.// Habla - /pero no separes el no del sí./..." ("Sprich auch du,/ sprich als letzter,/ sag deinen Spruch.// Sprich -/Doch scheide das Nein nicht vom Ja./...").

En modo alguno, sin embargo, cabe reducir a este nuevo tipo de enunciación la esencia –el contenido– de la Revelación; también el Maestro Eckhart, en uno de sus sermones alemanes,<sup>41</sup> al comentar a san Agustín, muestra la situación paradójica y el callejón sin salida al que parece estar abocada la comprensión de la experiencia: "San Agustín dice: "toda la Escritura es vana". Dice alguien que Dios es Verbo, entonces es dicho; pero si alguien dice que Dios no es dicho, entonces es inefable. Pero él es algo: ¿quién puede decir Verbo? Nadie puede hacerlo excepto quien es ese Verbo. Dios es un Verbo que se habla a sí mismo... Dios es dicho y es no dicho." El lenguaje paradójico resuelve el conflicto sobre una experiencia de lo inefable en el caso de la teología mística o de la poesía de Celan, pero esencialmente, al poner en entredicho un discurso racional demasiado estrecho, se abre a una nueva comprensión y recepción de la experiencia religiosa; quizás podríamos apuntar que la conversión de los términos del lenguaje poético es mimética de la experiencia de conversión en el hombre religioso. Esta especial facultad del lenguaje no descarta el de la revelación teofánica, pero se evita así partir de ella, y se hace imposible la comprensión de lo humano religioso sin lo divino. La imagen de Dios debe ser más bien un lugar de llegada y no tanto de partida, razón por la que la comprensión de lo divino pasa por la comprensión de lo religioso y ésta, a su vez, por la comprensión de lo humano. Sólo así es posible entender los grandes esfuerzos de la tradición teológica occidental por combinar el discurso apofático

---

<sup>41</sup> Eckhart, "Misit dominus manum suam", *op. cit.*, 83 y ss.

y el discurso catafático para obtener un lenguaje justo sobre Dios. Pues lo decisivo en ambos no es tanto la imagen de Dios a la que se dirigen, cuanto la construcción de un habla humana de la que Dios ya es imagen por la misma capacidad invocativa del discurso. Tanto los himnos litúrgicos como las “oraciones blasfemas” del poeta Celan, tal como las ha llamado Gadamer,<sup>42</sup> se dirigen a una misma imagen de Dios a la que no afectan ni conmueven en nada a causa de su naturaleza absolutamente desasida –según Eckhart, la mayor de las virtudes.<sup>43</sup>

La poética del siglo XX ha mostrado dos rasgos esenciales que pueden iluminar algo el camino por recorrer. Por un lado, una cristología que se ve obligada a prescindir de la acción divina, fundando un fuerte sentimiento religioso-arreligioso; pero ésta era la herencia de la “teología de la muerte de Dios” de los románticos. Por otro, el elemento más luminoso de entre los fragmentos que pueden recogerse de la ruina es la imaginación como una facultad inventiva, un arte de encontrar la verdad, que sólo la mística medieval (*ars inveniendi veritatis*) y la poesía moderna han sabido usar en las imágenes transgresoras de su lenguaje. Y sin embargo permanece una importante diferencia entre la experiencia religiosa de la que vive toda auténtica mística y la experiencia estética de la poesía moderna. Si bien es cierto que el lenguaje de la negatividad acumulado en la poética del siglo XX responde claramente a la misma necesidad iconoclasta de los procesos reformadores y puristas de algunas teologías, no es éste el caso de la mística, pues aun cuando en ella su lenguaje muestra la radical experiencia de la ausencia de Dios –de la Nada eckhartiana a las nadas de san Juan de la Cruz–, en dicha nada se oculta el elemento catafático –afirmativo– o, por lo menos, el rastro para su encuentro. La negatividad de la mística, su nihilidad, contiene la presencia de Dios como única realidad y, por esta razón, su nihilidad es absoluta o plena, como la del budismo mâtâyana, mientras que la negatividad de la experiencia estética se agota en su impulso reformador. Pero tenemos muestras de dicha diferencia también en la modernidad: la experiencia mística de Simone Weil es radicalmente distinta de las experiencias místicas profanas a causa de la naturaleza obsesiva de aquella –sólo Dios– que difícilmente puede compaginarse con otras facetas de la actividad humana. Es la negatividad de la místi-

---

<sup>42</sup> *Poema y diálogo. Ensayo sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*, Barcelona: 1993.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, págs. 125 y ss.

ca, que incluye lo revelado ocultado, la que puede mostrar el camino de una hermenéutica de la imagen de Dios pues, lejos de buscar nuevos modelos, vuelve sobre la propia tradición religiosa, a la espera de seguir balanceándose entre sus extremos más creativos.

### **Abstract**

Throughout this study, the author aims to develop the bases for a hermeneutics of the religious experience from negativity as a cultural feature of our reflective behaviour. From F. Nietzsche's approach to the Death of God, from M. Heidegger's ontological theses and following the last contributions by the School of Kyoto, the author of this essay explores the possibilities of thinking the religious experience from the idea of vacuity.